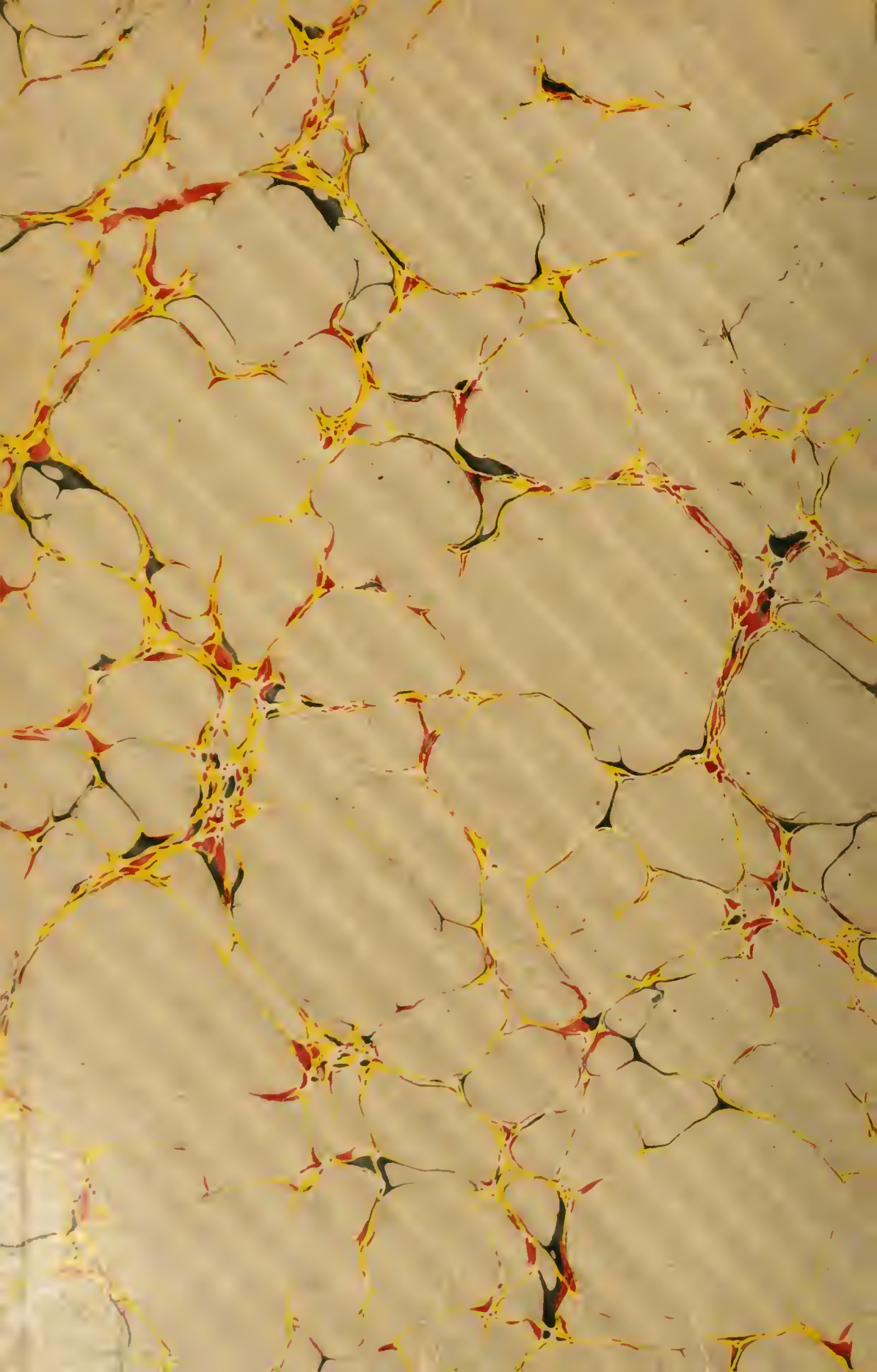
UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 01927691 4



LIBRARY
ST. MICHAELS COLLEGE

OEUVRES

COMPLÈTES

DE FÉNELON.

TOME II.

Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/oeuvresdefenelon02fn

ŒUVRES

COMPLÈTES

DE FÉNELON

ARCHEVÊQUE DE CAMBRAI.

TOME SECOND.

PARIS,

MÉQUIGNON JUNIOR ET J. LEROUX, Rue des Grands-Augustins, 9. | GAUME FRÈRES, LIBRAIRES, Rue Cassette, 4.

LILLE. L. LEFORT, IMPRIMEUR-LIBRAIRE,

BESANÇON. OUTHENIN-CHALANDRE FILS.

1848.

ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY
JUN 7 1956

LILLE. — IMPRIMERIE DE L. LEFORT.

ŒUVRES DE FÉNELON.

DE SUMMI PONTIFICIS AUCTORITATE

DISSERTATIO.

Quæris a me, N. quid sentiam de summorum pontificum auctoritate. Præsto est responsum. Ea, quam amplector sententia, ita in medio posita est, ut non desperem Transalpinos vestros nostrosque Cisalpinos doctores, eo temperamento conciliari posse; neque tamen spero criticos in eam sententiam descensuros esse : sobriè sapere nolunt; temperata quæque aspernantur. Nihil est abnorme ac devium, quod illis non arrideat. Nihil est arduum, quod tueri non audeant. Hos sanè plus quàm hæreticorum sectas Ecclesiæ metuo; siquidem catholico nomine personati, intra septa Ecclesiæ impunè grassantur. Hos sæpenumero audivi dicentes, Romam gentilis imperii caput in causa fuisse, cur Romani pontifices christianæ reipublicæ primatum affectaverint, et credulum vulgus superstitioso cultu accepisse, quasi Christi institutum, ambitiosam hanc tanti fastigii invasionem. Hos ad meliorem frugem revocare quivis alius speret; certè non ego. Eos tantùm hìc compellare sat erit, qui, pacis et unitatis amantes, fatentur apostolicam sedem ex institutione Christi æternum Ecclesiæ catholicæ fore fundamentum, caput atque centrum.

CAPUT PRIMUM.

Vera Transalpinorum sententia exponitur.

An propositum non pertinet, ut innumera Conciliorum, Patrum et Scholasticorum testimonia recenseam. In hoc uno totus esse velim, nempe ut ex simplici et præcisa veræ quæstionis definitione plerasque hinc inde disputantium argutias facilè amputes, et perspectum habeas temperamentum, in quo dissentientes theologi tandem consentiant. Hæc est autem assertio mea, quam ex ipsissimis doctissimi cardinalis Bellarmini verbis describere juvat. « Quarta » sententia, inquit, * est quodammodo in me- » dio, pontificem, sive hæreticus esse possit,

* Ad pleniorem quæstionis expositionem, fusius transcribere juvat Bellarmini testimonium, quod ex parte tantum laudat Fenelonius. « Quarta sententia est quodammodo in » medio, pontificem, sive hæreticus esse possit, sive non, » *non posse ullo modo definire aliquid hæreticum, a tota* » *Ecclesia credendum.* Hæc est communissima opinio fere » omnium catholicorum..... Videntur quidem hi auctores » (nempe quos antea laudat) aliquo modo inter se dissen- » tire, quia quidam eorum dicunt Pontificem non posse » errare, *si maturè procedat*, et *consilium audiat aliorum* » *Pastorum* : alii dicunt Pontificem etiam *solum* nullo » modo errare posse. Sed revera non dissident inter se. Nam » posteriores non volunt negare, quin teneatur Pontifex » mature procedere, et consulere viros doctos : sed solum » dicere volunt ipsam infallibilitatem non esse *in cœtu con-* » *ciliariorum*, vel in concilio episcoporum, sed in solo » Pontifice : sicut e contrario priores non volunt ponere » infallibilitatem in consiliariis, sed in solo Pontifice. Ve- » rum explicare volunt Pontificem *debere facere quod in* » *se est*, consulendo viros doctos, et peritos rei de qua » agitur. Si quis autem peteret an Pontifex erraret, si » temerè definiret ? Sine dubio prædicti auctores omnes » responderent, non posse fieri ut Pontifex temerè definiat. » Qui enim promisit finem, sine dubio promisit et media, » quæ ad eum finem obtinendum necessaria sunt. Parum » autem prodesset scire, Pontificem non erraturum, quando » non temere definit ; nisi etiam sciremus, non permissu- » ram Dei providentiam, ut ille temerè definiat. » *De summ. Pontif.* lib. IV, cap. II, n. 8, 9. *Edit. Versal.*

» sive non, non posse ullo modo definire ali-
» quid hæreticum a tota Ecclesia credendum. »

1° Itaque nihil disputes de persona uniuscujusque pontificis. Etiamsi quispiam Papa doctrinam hæreticam bono animo ut catholicam intra se tenuisset, imò etiamsi apertam hæresim pertinaciter et palam docuisset, ita ut depositus fuisset, nec immeritò, ut hæreticus; hæc omnia nostram quæstionem nihil attinerent. Porrò si persona pontificis possit hæresim amplecti, docere, pertinaciter tueri, ita ut hæreticus fiat, atque ut hæreticus jure merito deponatur, evidens est aut nullam pontificiam definitionem infallibilem esse, aut saltem nullam esse infallibilem, nisi accedente ipsius sedis apostolicæ, sive primæ hujus Ecclesiæ consensu.

2° Ne disputes de pontifice qui citra fidei dogma aliquatenus erraret. Agitur tantùm de pontifice, qui, assentiente sede apostolicâ, solemni ritu *aliquid hæreticum definiret*.

3° Ne disputes de pontifice, *qui definiret aliquid hæreticum*, nec tamen illud *hæreticum a tota Ecclesia credendum* proponeret. Supponitur illud *hæreticum* a sede apostolica ita definitum esse tanquam dogma fidei, ut omnes Ecclesias dissentientes a sua communione pellat, et resectas definitivo judicio declaret.

CAPUT II.

Personalis pontificum infallibilitas refellitur.

Cardinalis Bellarminus sic habet [1] : « Pontifex in casu hæresis potest ab Ecclesia judicari » et deponi, ut patet dist. 40, can. *Si Papa*. » Fatetur hoc ipsum doceri « apud Innocentium, » serm. 2. de consecratione pontificis. Et quod » majus est, in VIII Synodo act. VII, recitantur » acta concilii Romani sub Hadriano, et in iis » continebatur Honorium papam jure videri » anathematizatum, quia de hæresi fuerat con- » victus..... Ubi notandum est, quòd etsi pro- » babile sit Honorium non fuisse hæreticum, » tamen non possumus negare quin Hadrianus » cum Romano concilio, imò et tota VIII syno- » dus generalis senserit in causa hæresis posse » Romanum pontificem judicari. »

Postea verò Bellarminus ita disserit [2] : « Ter- » tia sententia est in alio extremo, pontificem » non posse *ullo modo* esse hæreticum, nec do- » cere publicè hæresim, etiamsi solus rem ali- » quam definiat. Ita Albertus Pighius, etc..... » Tertia probabilis est, non tamen certa; quar- » ta » (videlicet pontificem sive hæreticus esse possit, sive non, non posse ullo modo definire aliquid hæreticum a tota Ecclesia credendum) « certissima est, et asserenda. »

Bellarminus denique exemplum Honorii papæ sibi sic objicit [1] : « Dices : At certè credi- » derunt ista concilia (nempe sextum et poste- » riora) Papam errare posse, cùm Honorium » hæreticum fuisse crediderint. Respondeo cre- » didisse solùm eos Patres, Papam errare posse » *ut privatum hominem*, quæ est opinio pro- » babilis, quamvis contraria videatur nobis » probabilior. »

Quibus positis, tria sunt, quæ a tanto viro scisciari velim. 1° Quid sit in praxi hæc personalis pontificum infallibilitas quæ *probabilis est, non tamen certa*, atque adeo in praxi nulla est: quandoquidem opposita sententia, dicens *Papam errare posse*, et hæreticum fieri, *probabilis est, quamvis contraria videatur probabilior*. Porrò unicuique licet opinionem probabilem juxta conscientiam sequi. Unde unicuique licet hanc infallibilitatem personalem probabiliter falsam rejicere, et fallibilitatem probabiliter veram tueri : infallibilitas autem quam rejicere unicuique hominum licet, in praxi nulla est; neque credibile dixeris, tantum Dei donum pontificibus singulis concessum fuisse, ut in praxi nullum sit, et inutile ad dirimendas fidelium controversias.

2° Quæro, qua de causa opinio asserens Papam errare non posse, *etiamsi solus rem aliquam definiat*, sit *probabilior quàm opposita?* Enimvero opposita ex traditione constat, ut patet, dist. 40, can. *Si Papa* et apud *Innoc. serm. 2 de consecratione pontificis;* ex eo denique *quòd Hadrianus cum Romano concilio, imò et tota sexta Synodus generalis senserit in causa hæresis posse Romanum pontificem judicari;* id confirmantibus posterioribus conciliis. Sententia verò quæ personalem infallibilitatem affirmat *est in alio extremo*, ait Bellarminus; *ita Albertus Pighius*, etc..... *Probabilis est, non tamen certa*. Iterum atque iterum quæro, quâ ratione opinio Alberti Pighii sit anteponenda sententiæ Hadriani papæ, concilii Romani, sextæ synodi generalis, et aliarum quæ secutæ sunt? Præterea unaquæque pontificum persona moritur, neque tamen unquam moritur sedis apostolicæ auctoritas. Ergo non in persona transeunte, sed in sede immota quærenda est

[1] *De summ. Pont.* lib. II, cap. XXX, n. 1, 3. — [2] *Ibid.* lib. IV, cap. II, n. 7, 10.

[1] *De summ. Pont.* lib. IV, cap. XI, n. 38.

hæc præcelsa auctoritas, si uspiam inveniatur. Quinetiam aliquando fit, ob diuturnam electorum dissensionem, aut aliquam aliam gravem causam, ut hæc sedes per aliquot annos vacet. Imò et per magnum schisma factum est ut per annos circiter quadraginta certo pastore caruerit. Incertus autem Papa in praxi nullus est. Tum certè neque sedis hujus auctoritas intermissionem passa est, neque universalis Ecclesiæ corpus, capite deficiente, detruncatum et exanime jacuit. Ergo luce clarius est, supremam hanc et immotam auctoritatem, non in sedente, semper mortali, et interdum incerto, sed in sede immortali, et semper certa, permanere.

Patebit verò ex multis traditionis testibus inferiùs proferendis, quàm accuratè et dilucidè veteres hanc æternam sedem a sedente homine jamjam morituro distinguere consueverint. Hinc mos invaluit, ut omnia non ex personæ sedentis, sed ex sedis apostolicæ nomine passim sancirentur. Omnes illi qui pontificiam auctoritatem magnificentiùs extollunt, non de Leone aut de Gregorio, aut alio quovis egregio pontifice, sed de Petro, in sede loquente, ac vivo, prædicant. Quinetiam si quispiam pontifex, ut exempli causâ Honorius, visus sit tuendæ fidei minùs consuluisse, tum maximè asseveratur a sancto Agathone, apostolicam sedem *illibatâ* atque, ut ita dicam, virgine fide hactenus confirmasse omnium fratrum fidem.

Itaque arbitror me sententiæ a Bellarmino penitus assertæ abunde obsequi, modò eum ipso dixerim : « Sententia quæ docet pontifi- » cem, sive hæreticus esse possit, sive non, » non posse ullo modo definire aliquid hæreti- » cum a tota Ecclesia credendum, certissima » est, et asserenda. »

CAPUT III.

Vera ac sobria sanioris partis Cisalpinorum sententia exponitur.

Si semel negaveris personalem hanc pontificum infallibilitatem, nihil est in quo plerique Cisalpini unitatis amantes, a Transalpinis dissentire mihi videantur : cujus quidem rei probatio breviter ac dilucidè fieri potest.

Omnes Cisalpini unitatis amantes credunt apostolicam sedem esse, ex institutione Christi, æternum catholicæ communionis fundamentum, centrum atque caput.

Atqui luce clarius est apostolicam sedem non fore æternum catholicæ communionis fundamentum, centrum atque caput, si *definiret aliquid hæreticum a tota Ecclesia credendum.*

Ergo omnes Cisalpini unitatis amantes credunt, aut saltem credere debent, apostolicam sedem ex institutione Christi nunquam posse *definire aliquid hæreticum a tota Ecclesia credendum.*

Quod si quisquam illorum meam hanc assertionem in dubium vocet, profectò nec sibi ipsi satis constat, nec satis perspectum habet quid ipse sibi velit, dum hoc fundamentum, caput, atque centrum agnoscit. Enimvero credit apostolicam sedem futuram esse sine ulla intermissione, in docenda fide, universalis Ecclesiæ fundamentum, centrum atque caput. Liquet verò sedem quæ *definiret aliquid hæreticum a tota Ecclesia credendum*, abscissis a sua communione quibuslibet dissentientibus, non esse in fide docenda fundamentum, centrum atque caput universalis Ecclesiæ, eo temporis puncto quo definiret illud hæreticum : imò esset, eo temporis puncto, fundamentum instabile, corruens, et ruinæ causa; esset schismaticum in hæresi docenda caput; esset falsatæ traditionis centrum.

1° Hoc fundamentum corruens totam Ecclesiæ arcem ad ruinam impelleret.

2° Schismatis esset caput, quippe quæ excommunicaret eos omnes qui rectè sentirent.

3° Centrum esset falsatæ traditionis, quippe quæ abuteretur suo munere centri, ut falsatam traditionem omnibus extremis Ecclesiæ membris infunderet. Tum certè dici non posset in ulla fidei formula : Credo sedi apostolicæ; credo hanc sedem esse hic et nunc in docenda fide æternum catholicæ communionis fundamentum, centrum atque caput. Ergo quicumque fatetur apostolicam sedem nunquam esse defecturam, sed æternum fore in fide docenda fundamentum, caput atque centrum Ecclesiæ, aut ficto animo id fatetur, aut satis non attendit quid ipse dicat, aut certè fatetur sedem apostolicam nunquam posse *definire aliquid hæreticum a tota Ecclesia credendum.*

CAPUT IV.

Hæc Bellarmini assertio probatur ex ipsa promissione Christi.

Christus ait : *Tu es Petrus, et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam, et portæ inferi non prævalebunt adversùs eam* [1]. Et alibi :

[1] *Matth.* XVI, 18.

Rogavi pro te, Petre, *ut non deficiat fides tua, et tu aliquando conversus confirma fratres tuos* [1].

Apud omnes fideles in confesso est, ex ea Christi promissione exsculpi hoc fidei catholicæ dogma, nimirum hanc esse formam Ecclesiæ a Christo inditam, ut Petrus in sua sede sit semper ministerialis petra, fundamentum, caput atque centrum Ecclesiæ universalis, atque adeò hujus sedis fidem nunquam defecturam esse. Neque enim si Petri fides in illius sede deficeret, infidelis hæc et impia sedes dici posset ministerialis petra, sive fundamentum, quo posito portæ inferi nunquam prævaleant. Neque verò hæc sedes, si *aliquid hæreticum definiret a tota Ecclesia credendum*, dici posset caput atque centrum in docenda vera fide. Neque in ea suppositione etiam rectè diceres Petri fidem in sua sede nunquam defecturam esse; quandoquidem vera fides cum hac hæretica definitione conjungi non possit. Neque Petrus, tunc temporis in sua sede semper vivens ac docens, fratres labantes confirmaret; imò Petrus fratres rectè sentientes in illud *hæreticum* a se *definitum* trahere niteretur. Imò fratres Petrum labantem confirmarent et corriperent. Quid verò absurdius esset, aut ineptius, quàm ea fides nunquam deficiens in sede, quæ tamen fidem totius Ecclesiæ per suam hæreticam definitionem extinguere conaretur? Ergo necesse est, ut critici negent hanc Christi promissionem spectare sedem apostolicam, aut fateantur ex ea promissione demonstrari sedis apostolicæ fidem ad confirmandos fratres nunquam defecturam esse, atque adeo nunquam hanc sedem posse *definire aliquid hæreticum a tota Ecclesia credendum*.

Profectò si sedes apostolica sic blasphemaret contra veram fidem, etiamsi imprudens et rectâ intentione id faceret, jam non esset apostolica, jam non esset sedes Petri. Imò esset cathedra pestilentiæ, et contagii centrum. Tum certè hæc sedes vinculum unitatis ultro abrumperet contra omnes a se dissentientes ecclesias. Non ignoraret quidem alias omnes a se dissentire. Enimvero ipsa, utpote centrum et caput universalis Ecclesiæ, nunquam ignorat, quid cætera membra, intimâ ac jugi fidei atque disciplinæ societate sibi connexa, circa fidem sentiant. Exempli gratiâ, quo pacto fieri posset, ut ea centralis Ecclesia ignoraret, quid Italicæ, quid Germanicæ, quid Gallicæ, quid Hispanicæ ecclesiæ de divinitate Christi, de necessitate interioris gratiæ et de transsubstantiatione sentiant. Ergo si sedes apostolica dissentientes omnes ecclesias a sua communione depelleret, jam non esset caput atque centrum, imò a toto Ecclesiæ corpore prudens ac volens dissiliret. Tum certè reliquæ omnes ecclesiæ tenerentur recedere ab ea blasphemante, et cogente omnes ad conclamandam blasphemiam.

Neque dixeris huic sedi latere aliquando posse, an reliquæ ecclesiæ dissentiant. Nam præterquam quòd hæc supina ignorantia competere non potest huic centro et fonti, a quo tota traditio, instar sanguinis circulantis in extrema membra, nunquam non dimanat, et ad quod hanc ipsissimam traditionem nunquam non refluere necesse est; insuper quid futurum dices, si sedes apostolica tandem aliquando senserit omnes ecclesias a se dissentire? Si illud hæreticum a se definitum pertinaciter confirmet, eam in schismate et in hæresi obcæcatam, contumacem, et obduratam fingis. Horrendum dictu! At verò si illud hæreticum abdicet, et definitionem a se pronuntiatam condemnet, in confesso erit, Petrum non confirmavisse fratres, sed indiguisse ut confirmaretur et emendaretur a fratribus. In confesso erit Petrum in sua sede contra fidem impium dogma fratribus suasisse. In confesso erit fidem Petri in sua sede *aliquando* defecisse. In confesso erit Petrum non fuisse tum temporis *petram* ministerialem, supra quam ædificata sit Ecclesia, et contra quam portæ inferi non prævaleant. Imò portæ inferi hanc petram tum temporis commovissent, ut Ecclesia super hanc petram fundata quateretur. Ergo si valeant Christi promissa ad stabiliendam sedis apostolicæ auctoritatem, necesse est ut ea auctoritas inconcussa semper maneat. Ergo necesse est ut unusquisque fidelis nunquam non dicere possit : *Petrus est petra super quam fundata est Ecclesia;* ita ut sedes apostolica sit fundamentum quo innixa est Ecclesia, et portæ inferi nunquam prævaleant contra hoc fundamentum. Ergo apostolica sedes donatur fide quæ nunquam defectura est, et quâ fratres episcopi omnium ecclesiarum æternum confirmandi sunt.

CAPUT V.

Confirmatur hæc sententia ex ipsis promissionis vocibus.

Illi omnes theologi qui primatum hujus sedis tanquam a Christo institutum agnoscunt, uno ore fatentur, hunc primatum institutum fuisse per formam inditam universali Ecclesiæ

[1] *Luc.* XXII. 32.

in verbis promissionis. Idem est igitur ac si dicerent Christum pollicitum fuisse Ecclesiam in petra, sive in Petri sede fundatam, ita hoc fundamento firmari, ut nunquam a portis inferi quati possit. Idem est igitur ac si dicerent, ex ipsa Christi pollicitatione, hanc esse æternam universalis Ecclesiæ formam, ut constans capite, videlicet sede Petri; et membris, nempe ecclesiis in hoc centro unitis, nunquam possit in fide docenda errare. Idem est ac si dicerent, caput in ea totius corporis compage semper fore caput, et capitis munere perfuncturum, quemadmodum reliqua corporis membra membrorum officio semper functura sunt. Sin minus, a Christo non promitteretur, hanc Ecclesiæ formam perpetuò stabilem fore, neque caput capitis officio semper functurum. Quo posito, nulla esset certa et constans universæ Ecclesiæ forma. At verò si ex pollicitatione Christi, certa est et constans universalis Ecclesiæ forma, reliquum est, ut caput sit in singulis temporum punctis verum caput capitis munere fungens, quemadmodum membra capiti coagmentata membrorum officio semper functura sunt.

Neque dicas Christum minimè locutum fuisse de sede Petri, in ea ultima et præcipua pollicitatione, quà jamjam in cœlos ascensurus apostolos compellavit. *Euntes ergo docete omnes gentes..... Et ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem sæculi* [1].

1° Constat Petrum cum cæteris hæc pollicitanti Christo adfuisse. Unde luce clarius est Christum id dixisse Petro juxta ac cæteris, imò Petro tanquam primo.

2° Hæc pollicitatio postrema relativa est ad anteriores. Itaque hæc pollicitatio, toti Ecclesiæ corpori facta, supponit corpus Ecclesiæ jam institutum, cum distinctione et proprietate membrorum; unde sequitur hanc pollicitationem factam esse capiti tanquam capiti, et membris tanquam membris. Idem est igitur ac si Christus diceret : *Euntes ergo docete omnes gentes*, etc., ita ut in docendis gentibus caput capitis munere fungi nunquam desinat, et membra huic capiti conjuncta membrorum officio perpetuùm fungantur. *Et ecce vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem sæculi :* videlicet adero docens cum capite et cum membris; cum capite quidem, ut capitis munus rite impleat; cum membris verò, ut capiti conjuncta officium suum inferius pariter exsequantur. Quod si nolles hunc esse genuinum promissionis sensum, primatus ipse apostolicæ sedis funditus corrueret; nam, intermisso capitis et centri munere, necesse est ut primatus intermittatur. At verò si fatearis, id quod apud omnes catholicos in confesso semper erit, nempe primatum hujus sedis esse ex institutione et promissione Christi sempiternum, evidentissimè sequitur, hanc sedem fore *omnibus diebus usque ad consummationem sæculi* primam omnium catholicæ communionis Ecclesiam, primam in docenda vera fide, primam in confirmandis fratribus; primam quæ sit centrum ac fons, ex quo et ad quem jugis traditio nunquam non circulet; primam quæ sit totius arcis fundamentum, ne convellatur unquam a portis inferi; primam quæ cæteras in suo sinu tanquam in centro foveat et informet; primam denique, cum qua Christus omnibus diebus gentes doceat. Atqui hoc totum verum non esset eo temporis spatio, *quo definiret aliquid hæreticum a tota Ecclesia credendum.* Ergo promissio quæ primatum adstruit, adstruit in fide docenda id nunquam accidere posse, atque adeo fidem ab ea sede docendam nunquam posse deficere.

[1] *Matth.* XXVIII, 19, 20.

CAPUT VI.

Hoc idem confirmatur multiplici comparatione.

Etiamsi constaret, id quod falsissimum est, nempe verba promissionis solum primatum exprimere, nihilo tamen minùs indefectibilitas, quam tueor, hinc planè demonstraretur. Enimvero sedes apostolica non potuit donari primatu perpetuo, et nullà intermissione imminuto, quin donetur et indefectibilitate, de qua nunc disputatur. Hoc quidem multiplici exemplo patebit.

1° Suppono promissum fuisse a Deo per expressam revelationem, quemdam hominem ad extremum usque vitæ punctum nunquam hæreticum fore ; sed contrà membrum fore Ecclesiæ catholicæ, ita ut sine ulla intermissione sit crediturus ea singula, quæ ad veram fidem pertinent, et nunquam ab ea sit recessurus. Nonne luce clarius est, hunc virum nunquam asserturum esse *aliquid hæreticum* quod cupiat a tota Ecclesia credi tanquam fidei dogma, neque alios omnes a sua communione pulsurum, si circa illud *hæreticum* ab eo dissentiant. Profectò si homo ille posset hæreticum dogma ut catholicum palam amplecti et docere, dici tamen posset, hunc hominem nunquam fore hæreticum, quippe qui simul

atque ab Ecclesia emendaretur, bono animo ejuraret errorem : verùm nullatenus dici posset, hujus hominis fidem in docendo, nullo temporis intervallo defecturam esse, eumque primum semper fore in fide docenda.

2° Suppono a Deo expressè revelari, quamdam ecclesiam, exempli gratiâ Mediolanensem, aut Neapolitanam, ad ultimum usque mundi diem sine ulla intermissione fore unam ex ecclesiis catholicis, et hæreticâ labe immunibus, quæ membra sunt Ecclesiæ universalis, et quæ sedis apostolicæ communione gaudent, ita ut vera fides docenda in ea nunquam deficiat. Suppono hanc ecclesiam per hoc singulare privilegium eximi a sorte tot ecclesiarum, quæ amissâ verâ fide, et rupto unitatis vinculo, in schisma corruerunt. Ejusmodi sunt Alexandrina, Constantinopolitana, Ephesiaa, aliæque plurimæ orientales olim florentes ecclesiæ. Si quædam privata ecclesia gauderet hoc singulari privilegio, quo tot infelices illæ orientales carnerunt, nonne constaret, hanc particularem Ecclesiam nunquam definituram esse *aliquid hæreticum*, neque abscissuram esse a sua communione cæteras dissentientes.

Quod si nullatenus dubitares de fide æternùm docenda ab illa ecclesia particulari, eo quòd revelaretur, eam usque ad mundi finem fore unam ex universalis Ecclesiæ membris, quæ gentes veram fidem doctura sunt, quantò magis necesse est ut credas hanc singularem Ecclesiam, cui promissum est, eam fore ad finem usque sæculi, ministerialem petram, fundamentum inconcussum, centrum illibatæ traditionis, et fidei docendæ caput, nunquam definituram esse aliquid hæreticum, ita ut dissentientes omnes ecclesias a sua communione resectas declaret. Si pollicitatio absolutæ perpetuitatis in ratione membri Ecclesiæ, facta huic privato homini, vel huic privatæ ecclesiæ, nostram quæstionem dirimeret, quantò magis perpetuitas promissa in ratione capitis, fundamenti, centri, atque fontis, pro fide docenda, controversiam dirimit.

Pariter suppono divinitus promissum fuisse aliquam arcem munitissimam, præruptâ quâdam rupe fundatam, nunquam posse ullâ vi ruere : nonne constaret hoc fundamentum, scilicet rupem, esse perpetuâ firmitate inconcussum ? Quomodo enim mutare posset fundamentum, quo firmatur tota hæc ædificii moles nunquam quatienda ? Si mutaret fundamentum, quantò magis mutaret moles ab eo firmata ! Pariter suppono promissum esse, corpus cujusdam hominis fore immortale, nonne ex ea promissione constaret capitis hujus corporis immortalitas ? Nonne constaret immortalitas cordis, in quo veluti in centro flueret ac reflueret jugi circuitu tota sanguinis massa ? Igitur perspicuum est fundamentum eâdem perpetuâ firmitate, centrum et caput eâdem immortalitate donari, quâ tota Ecclesia donatur.

CAPUT VII.

Super ea quæstione narratur controversia domini Bossueti, episcopi Meldensis, adversùs dominum de Choiseul, episcopum Tornacensem.

Dominus Bossuetus, episcopus Meldensis, non ita pridem defunctus, coram testibus fide dignis mihi sæpe narravit ea quæ gesta sunt in generalibus Cleri Gallicani comitiis anno 1682. Hæc autem habebat ejusmodi narratio.

Dominus de Choiseul, Episcopus Tornacensis, delectus fuerat ut Cleri Gallicani declarationem de pontificia auctoritate scriberet. Scripsit, lecta est. Continuò Meldensis restitit in faciem, eo quòd apostolicam sedem juxta ac personnas pontificum hæresim amplecti posse declararet. Atqui nisi id dixeris, aiebat Tornacensis, Romanam infallibilitatem, velis, nolis, adstruas necesse est. Neque tu, instabat Meldensis, negare potes fidem Petri in sua sede nunquam esse defecturam : id ex promissis apertè constat : id ex traditione universa lucidissimè patet. Si res ita sit, aiebat Tornacensis, tribuenda est absolutissima, non homini quidem sedenti, sed sedi, infallibilitas : atque adeo fatendum est singula decreta, quæ ab apostolica sede emanant, esse prorsus irreformabilia, et infallibili auctoritate firmari. Objectionem ita solvere conabatur Meldensis. Indefectibilis quidem est hujus sedis fides, neque tamen infallibilia sunt illius judicia. Quomodo probas, aiebat Tornacensis, indefectibilem esse hujus sedis fidem ? Id probo ex promissis Christi, aiebat Meldensis : quandequidem Christus expressissimè dicit : *Rogavi pro te, ut non deficiat fides tua*. En hæc est fides Petri in ejus sede nunquam defectura. Si nosces aliquam uspiam gentium ecclesiam, cui promissum esset a Christo, fidem ejus nunquam esse defecturam; nonne crederes, juxta promissum, fidem ejus nunquam defecturam esse ? Si huic ecclesiæ promissum esset, eam semper fore unam ex ecclesiis catholicis, et hæreticâ labe expertibus, nonne tibi omnino constaret, hanc ecclesiam semper fore catholicam, atque adeo indefectibilem in catholica fide ? Quantò magis id te credere oportet de sede apostolica, cui pro-

missum est eam semper fore non solùm unam ex catholicis ecclesiis, sed primam omnium catholicarum, ita ut sit æternum fundamentum, caput atque centrum catholicitatis, ad devincendas portas inferi, et confirmandos fratres. Dum verò Tornacensis hæc singula argutè refellere niteretur, acriùs urgebat Meldensis. Responde, aiebat peremptoriâ voce, an sedes apostolica fieri possit hæretica, necne: id est, an possit, necne, hæreticum dogma obstinato et contumaci animo contra dissentientes omnes suæ communionis Ecclesias tueri ac definire, ita ut alias sibi adversantes excommunicet? Quidquid dixeris erit contra te. Si dixeris apostolicam sedem posse fieri hæreticam, et in tuenda sua hæresi schismaticam; ergo, per te, fieri potest, ut caput Ecclesiæ a corpore divellatur, et corpus detruncatum fiat exanime; ergo fieri potest ut centrum unitatis fidei, sit fidei corruptæ atque hæreseos centrum. At verò, si dixeris hanc sedem in fide, cujus centrum est atque caput, deficere non posse: ergo indefectibilis est hujus sedis fides.

Respondebat Tornacensis: Ipse, ipse videris, quid tu tibi ipsi reponere debeas. Tuum est æquè ac meum captiosam hanc objectionem solvere. Ex confesso, hoc argumentum nihil probat, quandoquidem nimis probat. Enimvero si probaret aliquid, certissimè et evidentissimè probaret infallibilitatem sedis quam tu mecum negas. Si fides sedis indefectibilis est, necesse est ut hæc sedes nihil unquam contra fidem definiat. Quid enim a vera fide magis deficit, quàm hæretica contra fidem definitio? Atqui Transalpini, dum infallibilitatem asserunt, nihil aliud volunt præter hanc conclusionem, scilicet apostolicam sedem nihil unquam definire posse contra catholicam fidem, atque adeo Papam ex cathedra solemni ritu definientem nunquam contra fidem errare posse. Cave igitur ne gladio tuo te jugules, et stabilias hoc ipsum quod confutare hactenus studuisti. Meldensis reponebat: Iterum atque iterum moneo, distinguendam esse ab infallibilitate judiciorum in docenda fide, sedis indefectibilitatem in fide tenenda. Porrò fides hujus sedis indefectibilis est, ut ex promissione Christi et traditione Ecclesiæ patet; at verò judicia sedis non sunt infallibilia. O rem prorsus incredibilem, aiebat Tornacensis! quo pacto fieri posse existimas, ut quispiam homo qui nunquam in fide deficeret, falli posset in declaranda recta sua fide, quæ ex hypothesi nunquam esset defectura? Nonne in fide deficeret, si hæresim pro vera fide credendam esse putaret, et definitivâ sententiâ pronuntiaret? Quod si hæresim pro vera fide credendam esse nunquam putaret, quomodo circa fidem posset errare? Profecto eo mitiori indefectibilitatis nomine, ipsissimam quam negas Transalpinorum infallibilitatem nobis insinuas, et tibi ipsi periculosissimè illudis. Igitur assigna præcisè ac nitidè in quo differre possint tua hæc indefectibilitas, et illa infallibilitas Transalpinorum.

Tum Meldensis dicebat, promissum quidem fuisse apostolicæ sedi, eam æternum fore Ecclesiæ catholicæ fundamentum, centrum atque caput; atque adeo eam nunquam fore schismaticam aut hæreticam, quemadmodum plurimæ Orientales Ecclesiæ, quæ catholica communione olim gaudentes, in schisma et in hæresim tandem prolapsæ sunt. Ex promissis constat (hæ sunt Meldensis voces) id nunquam eventurum sedi apostolicæ. Enimvero si sedes illa circa fidem erraret, non erraret pertinaci et obstinato animo: a cæteris ecclesiis ad rectum fidei tramitem citò revocaretur. Simul atque sentiret se errare, abdicaret errorem. Unde etiam si bono animo forsan aliquando erret, attamen schisma et hæresim usque ad consummationem sæculi declinabit. Itaque hæc sedes in judicando falli quidem et errare potest circa fidem; sed error ille venialis esset, neque tamen fides Petri in hac sede deficeret; quandoquidem hæc sedes constantissimè vellet purissimæ omnium suæ communionis ecclesiarum fidei adhærere. Non erraret cum pertinacia, nunquam vinculum communionis abrumperet. Animo et affectu semper esset catholica, unde nunquam hæretica esset. Itaque expressissimis promissorum vocibus penitus adhæreo, indefectibilitatem asserens; neque tamen admitto commentitiam hanc Transalpinorum infallibilitatem.

Finitâ hâc inter utrumque antistitem altercatione, Tornacensis a scribendæ Declarationis officio sese abdicavit. Meldensis verò huic muneri obeundo suffectus, quatuor propositiones, uti etiamnum exstant, continuò scripsit.

Et hæc sunt quæ nonnulli testes fide digni adhuc superstites, a Meldensi episcopo sæpissime narranti mecum audierunt.

CAPUT VIII.

Refellitur Meldensis episcopi opinio.

Duo sunt, quæ ex liquidissimis promissionis vocibus demonstranda aggredior, ut funditus ruat totum hoc Meldensis episcopi systema.

1° In pollicitatione Christi, fides promittitur Ecclesiæ, non solùm ut rectè credat, sed etiam ut rectè doceat gentes. *Euntes docete omnes gentes :.... et ecce ego vobiscum sum.* Itaque Christus pollicetur se futurum cum Ecclesia *docente*, sive ipsum perpetuò docturum esse cum ea ; unde promissio quàm maximè spectat hoc munus *docendi gentes*. Quod si, ex jam concessis, promissum est fidem Petri in sua sede nunquam esse defecturam, concludi necesse est Petrum nunquam in docenda vera fide esse defecturum, atque adeo illum in sua sede semper docturum esse veram fidem. Atqui indefectibilitas in docenda vera fide, et infallibilitas in definienda vera fide, unum et idem sunt. Ergo minus appositè Meldensis indefectibilitatem ab infallibilitate distinguere studuit. Ergo jure merito Tornacensis contendebat, Meldensis indefectibilitatem in Transalpinorum infallibilitatem apertè relabi. Luce meridianâ clarius est, quempiam hominem infallibilem esse in fide definienda, si in docenda fide sit indefectibilis. Atqui, ex confesso, apostolica sedes in fide docenda est indefectibilis. Ergo infallibilis est in fide definienda.

Si extra promissa vagari liceat, posset quidem fieri ut sedes apostolica, per aliquot temporis intervallum, *aliquod hæreticum* dogma tanquam catholicum pio animo et veniali errore amplecteretur. Posset etiam fieri ut illud hæreticum tanquam verum fidei dogma *a tota Ecclesia credendum definiret*. Posset denique ita esse affecta, ut illud *hæreticum* respueret statim atque constaret ei cæteras omnes suæ communionis ecclesias in hoc a se dissentire. Absit certè ut hoc totum fieri posse negaverim, si de re in se absolutè spectata, et seorsim a promissis disputetur ! Sed hæc promissionis vocibus minimè aptari possunt. Neque enim promittitur tantummodo Christum futurum esse cum Ecclesia credente : futurus promittitur Christus cum Ecclesia docente. *Euntes docete :... et ecce ego vobiscum sum.* Unde liquet (nisi forma a Christo indita corrumpatur) Christum semper affuturum esse Petro in sua sede *docenti omnes gentes*, ne fides ejus deficiat in confirmandis fratribus, qui sunt omnium gentium episcopi. Non sufficit igitur, ad promissionem implendam, ut sedes apostolica semper rectè credere velit, et rectè credat intra se. Insuper oportet ut semper *gentes rectè doceat*, et fratres confirmet. Profectò autem indefectibilitas in rectè docendo gentes, et in confirmando fratres episcopos, id totum adstruit quod Transalpini temperatæ sententiæ studiosi infallibilitatis nomine petunt.

2° In promissis Christi fides promittitur Petro, sive sedi apostolicæ, ita ut in docenda recta fide nulla vel tantula intermissio admitti possit. *Et ecce ego vobiscum sum* OMNIBUS DIEBUS USQUE AD CONSUMMATIONEM SÆCULI. Nulla igitur dies erit, in qua hæc forma a Christo indita corrumpi vel tantulum alterari possit. *Omnibus diebus usque ad consummationem sæculi*, ne uno quidem excepto die, vel minutissimo temporis puncto, Christus aderit Petro in sua sede docenti gentes, ne fides ejus deficiat, atque ut fratres episcopos confirmet in recta fide.

Cave igitur ne contra promissum dixeris, sedem Petri aliquando definire posse *aliquid hæreticum a tota Ecclesia credendum*, abscissis a sua communione omnibus aliis ecclesiis quæ ab ipsa dissentirent. Ne dixeris hanc sedem nihilo tamen minus nunquam fore schismaticam et hæreticam, eo quòd simul atque suum errorem adverteret, hujus pœniteret eam ; imò ipsa palam hunc suum errorem detestaretur, et Ecclesiæ catholicæ obtemperans dicta negaret, et affirmaret negata. Enimvero in ea suppositione Christus Petro in sua sede gentes docenti non adesset *omnibus diebus usque ad sæculi consummationem*. Sed contrà, per tot dies Christus abesset ab apostolica sede perperam docente, quot essent dies in quibus hæc sedes *aliquid hæreticum a tota Ecclesia credendum definiret*.

Neque certè Christus adesset ut fides Petri nunquam in sede deficiens fratres confirmaret. Etenim, in suppositione a Meldensi facta, id verum non esset ; imò Christus a capite et centro Ecclesiæ *aliquid hæreticum definiente* tum temporis procul abesset. Tantummodo verum esset Christum, post aliquod absentiæ intervallum, reversurum esse, ut hæc sedes docilis, et commissi erroris pœnitens, a fratribus ipsa confirmaretur. Tum sanè non capitis præeminentis munere, sed membri inferioris ac subditi, et quidem corripiendi officio fungeretur. Tum forma toti Ecclesiæ corpori a Christo indita interrumperetur. Quod ex confesso supponi nefas est.

Luce verò meridiana clarius est hanc commentitiam promissionis interpretationem verbis Christi aptari non posse. Enimvero Christus duo dixit, quæ sibi mutuò perfectissimè congruunt : alterum est, quòd Petrus sit *petra supra quam fundata Ecclesiæ* moles æternum sit inconcussa : alterum est, quod Petrus factus petra immobilis, etiam fide deficiens, fratres

sit confirmaturus. Porrò Ecclesia huic fundamento superstructa non potest esse in fide docenda firmior, quàm fundamentum quo facta est firma; neque fratres possunt esse in fide definienda firmiores, quàm Petrus a quo confirmandi sunt. Itaque promissioni repugnat, ut fundamentum in fide docenda deficiens a mole superstructa firmetur, et ut Petrus aliquid hæreticum definiens a fratribus ad veram fidem revocetur.

Neque unquam in sua pollicitatione dixit Christus : *Euntes docete omnes gentes :* quòd si a fundamento, capite et centro docendæ fidei paulisper abfuerim, quamprimùm revertar; at verò si, me absente, Petri fides in ejus sede deficiat, nec fratres confirmet, imò illos in errorem trahat *aliquid hæreticum a tota Ecclesia credendum definiendo ;* brevi morâ ad hanc sedem rediero, ut ab aliis ecclesiis emendata patiatur se a fratribus confirmari. Non sic Christus, non sic; sed absolutè pronuntiat se affuturum *omnibus diebus*, ne excepto quidem vel tantulo temporis puncto, *usque ad consummationem sæculi*, cum capite et cum membris; ita ut caput capitis, et membra membrorum munere ritè fungantur; ita ut membra subjaceant, et caput præemineat, ita ut corpus episcoporum rectè doceat, et apostolica sedes indeficienti fide fratres confirmet.

Itaque si verba promissionis, absque ulla cavillatione, aut verborum contorsione, perpendas, evidentissimè constabit, 1° fidem quæ in hac sede nunquam defectura est, esse fidem in docendo gentes, et in confirmando fratres episcopos; 2° hanc fidem nunquam esse defecturam, ut ne ulla quidem unius diei metuenda sit intermissio. Unde liquet Petrum *omnibus diebus* ita fratres confirmaturum, ut nullo vel minimo temporis puncto ipse indigeat ab illis confirmari, nedum revocari ab hæretica doctrina ad fidem catholicam.

Si hæc sedes *aliquid hæreticum a tota Ecclesia credendum definiret*, periret sanè tum temporis in hac sede vera fides, saltem in docendo; periret unitas docendæ fidei, cujus vinculum abrumperetur. Atqui unitas quàm maximè in eadem fide docenda consistit. Ergo periret unitas. Hinc ea sedes dissentientes ecclesias excommunicaret, et percuteret anathemate. Hinc cæteræ omnes ecclesiæ, *ne aliquid hæreticum* credendum ut fidei dogma amplecterentur, cogerentur ab ea sede desciscere eamque gravissimè monerent, ut quamprimùm resipisceret.

Neque cum Meldensi dicas eam sedem tunc ita fore affectam, ut falsum dogma bono animo et veniali errore amplecteretur, atque ut aliarum ecclesiarum monita docili mente susciperet. Sic enim hæc sedes circa fidem definire consuevit, ut minimè parata sit palinodiam decantare, et ejurare sententiam solemni ritu emissam. Imò ita sibi ipsi constat, ut sua judicia retractare nolit. Audi Zozimum, Africanæ huic percelebri Ecclesiæ scribentem [1] : « Quam-
» vis patrum traditio apostolicæ sedi auctori-
» tatem tantam tribuerit, ut de ejus judicio
» disceptare nullus auderet :.... tantam enim
» huic apostolo (Petro) canonica antiquitas per
» sententias omnium voluit esse potentiam, ex
» ipsa quoque Christi Dei nostri promissione,
» ut et ligata solveret, et soluta vinciret;
» par potestatis data conditio in eos qui sedis
» hæreditatem, ipso annuente, meruissent...
» Cùm ergo tantæ auctoritatis Petrus caput
» sit.... non latet vos, sed nostis, fratres cha-
» rissimi, et quemadmodum sacerdotes scire
» debetis : tamen cùm tantum nobis esset auc-
» toritatis, ut nullus de nostra possit retractare
» sententia, nihil egimus, quod non ad ves-
» tram notitiam nostris ultro litteris referre-
» mus, etc. » Gelasius verò, Zozimi vestigiis incedens, ita loquebatur [2] : « Numquidnam
» licet nobis a venerandis patribus damnata
» dissolvere, et ab illis excisa nefaria dogmata
» retractare ? Quid est ergo quod magnopere
» præcavemus, ne cujuslibet hæresis semel
» dejecta pernicies ad examen denuo venire
» contendat ? Si quæ antiquitùs a nostris ma-
» joribus cognita, discussa, refutata sunt, res-
» tauranda nitamur. Nonne ipsi nos, quod
» absit, et quod nunquam catholica patietur
» Ecclesia, adversariis veritatis universis con-
» tra nos resurgendi proponimus exemplum ?...
» Numquid aut sapientiores illis sumus, aut
» poterimus firma stabilitate constare, si ea
» quæ ab illis constituta sunt subrumpimus ? »
Ita Gelasius contra Pelagianos in Dalmatia repullulantes, et a sede apostolica absque generali concilio damnatos. Neque vero dicas Gelasium hic loqui de *catholica Ecclesia*. Nam hoc clarius est eum loqui de apostolica sede, quæ, juxta vulgarem ipsius sedis locutionem, appellatur nomine catholicæ Ecclesiæ. *De arbitrio tamen libero, et gratia Dei*, inquit Hormisdas ad Possessorem [3], *quid Romana, hoc est catholica, sequatur et asseveret Ecclesia, licet in variis libris, etc.* Nec temere ita locuti

[1] *Epist. X, ad conc. Carthag. Conc.* t. II, p. 1572. — [2] *Epist. V, ad Honor. Dalmat. Ep. Conc.* t. IV, p. 1172. — [3] *Epist. LXX, ad Possess. Conc.* t. IV, p. 1532.

sunt veteres patres, siquidem aliquatenus tota est Ecclesia in centro suæ communionis, ut lineæ in centro circuli conveniunt. Hanc verò æquabilitatem immutam, et variare nesciam sibi arrogat hæc sedes : unde absurdum esset dicere hanc sedem ita esse affectam ut dogmata a se definita ejuratura sit, si aliæ omnes ecclesiæ judicent eam definivisse *aliquid hæreticum*. Dogmata a se definita *dissolvere et retractare* nescit. Neque fas est ut doctrina ab hac sede damnata *ad examen denuo venire contendat*.... *Id nunquam catholica patietur Ecclesia ;* quippe quæ nunquam a suo capite ac centro disjungitur. Neque id mirum tibi sit. « Nam patrum traditio, et canonica antiquitas, » juncta Christi promissis, apostolicæ sedi auc- » toritatem tantam tribuerunt, et tantam vo- » luerunt esse ejus potentiam, ut de ejus » judicio disceptare nullus auderet, et nullus » de illius possit retractare sententia. » Zozimo autem atque Gelasio concinentem Agathonem audire est, dum legatos ad sextum generale concilium mittit : « Fidei confessionem, in- » quit [1], offerre debeant, non tamen tanquam » de incertis contendere, sed ut certa atque » immutabilia compendiosâ definitione pro- » ferre. » Superiùs verò ita scriptum legimus [2] : « In quantum eis duntaxat injunctum » est, ut nihil profectò præsumant augere, » minuere vel mutare ; sed traditionem hujus » apostolicæ sedis, ut a prædecessoribus apos- » tolicis pontificibus instituta est, sinceriter » enarrare. » Sic fuit ab initio : sic ad finem usque futura est hæc sedes. Unde sibi ipsi apertè illudit Meldensis, dum in eo ultimum Ecclesiæ præsidium ponit, nempe quòd si caput atque centrum in fide docenda pereat, brevi revivisset ; quòd si erret circa fidem, suos errores docili animo quamprimùm ejurabit. Hanc docilitatem, inferioribus congruentem et necessariam, quasi alienam a se mater ac magistra Ecclesia procul depellit.

Ea igitur domini Bossueti Meldensis episcopi opinio evidentissimè repugnat, tum vocibus promissionis a Christo factæ : tum etiam universæ traditioni, ut infrà demonstrabitur : tum denique ipsi docilitatis animo quem sedi apostolicæ malè tribuit, et quem ipsa procul a se amandat.

Itaque de hoc commento rectè dici potest, hoc ipsum quod Augustinus Juliano exprobravit [3] : « Mira sunt quæ dicitis, nova sunt » quæ dicitis, falsa sunt quæ dicitis, mira » stupemus, nova cavemus, falsa convinci- » mus. »

Sed hæc est quàm maxima utilitas hujus controversiæ, Tornacensem inter et Meldensem episcopos, quòd ex eorum propositionibus conflari possit invictum pro sede apostolica argumentum. Major a Tornacensi stabilitur ; minorem tuetur Meldensis ; conclusio nostra est, neque potest declinari.

Indefectibilitas fidei in sede apostolica, (si sit vera et nunquam intermissa in docendo indefectibilitas) inquiebat Tornacensis, ipsissima est quam temperata Transalpinorum schola adstruerè studet, sub alio minus mitigato infallibilitatis nomine. Atqui indefectibilitas fidei in hac sede, reponebat Meldensis, a nemine docto et catholico negari potest.

Ergo, inquimus, hoc donum a Deo promissum, quod Cisalpini indefectibilitatem vocant, Transalpini verò infallibilitatis nomine appellari volunt, a nemine docto et catholico negari potest.

CAPUT IX.

Iterum refellitur Meldensis opinio.

Triplex assignatur explicatio hujus oraculi : *Rogavi pro te*, Petre, *ut non deficiat fides tua ; et tu aliquando conversus, confirma fratres tuos*. Prima explicatio spectat solam Petri personam, ita ut Christus ei promiserit, post acceptum Spiritum sanctum, fidem nullo temporis intervallo defecturam. Eo sensu Augustinus hunc locum interpretatus est, dum dixit [1] : « Quando rogavit ergo ne fides ejus deficeret, » quid aliud rogavit, nisi ut haberet in fide » liberrimam, invictissimam, perseverantissi- » mam voluntatem ? »

Secunda explicatio spectat universalem Ecclesiam, quæ supra indeficientem Petri fidem, tanquam inconcussum fundamentum posita erat. Hunc sensum Patres passim amplexi sunt. Quid enim magis est consentaneum, quàm intelligere de arce superexstructa, hoc idem quod de arcis fundamento promissum est, quandoquidem promissio fundamento facta, fundamentum non spectat nisi in ordine ad arcem fundatam.

Tertia explicatio spectat sedem apostolicam, in qua Petrus æternùm sedet, et in fide docenda nunquam deficit. Porrò hic sensus tantâ testium nube incingatur, ut singulæ traditionis paginæ quæ sedis hujus primatum asserunt,

[1] *Epist. II, Conc. C. P. III. Act. IV*, t. VI, p. 688. — [2] *Epist. I, Conc. C. P. III. Act. IV*, t. VI, p. 364. — [3] *Cont. Jul.* lib. III, cap. III, n. 9, t. X.

[1] *De Correp. et Grat.* cap. VIII, n. 17, t. X.

illud Christi oraculum sic interpretentur. Neque certè quisquam verè catholicus, si fortè abnormes quosdam criticos exceperis, hanc textus sacri interpretationem respuere ausus est. Ipse Meldensis ultro fatebatur hunc esse germanum hujus loci sensum, quem tota traditio ratum habuit.

Quinetiam patet hunc sensum præ cæteris duobus litteræ accommodari. Enimvero petitio Christi angustos vitæ Petri fines excedebat; siquidem in confesso est apud omnes, Christum hic orasse pro tuenda in persecutionum procellis Ecclesia. Quod si petivisset solummodo Ecclesiæ incolumitatem quamdiu Petri persona viveret, vana fuisset hæc petitio: igitur constat hanc petitionem spectare perpetuam Ecclesiæ formam, fratresque a Petro confirmandos ad finem usque sæculi, ne portæ inferi prævaleant. Interpretatio autem quæ universalem Ecclesiam spectat, eo sensu verissima est, ut jam dixi, quòd ea quæ de soliditate fundamenti dicuntur, procul dubio dicta censentur in ordine ad firmandam arcem, quæ hoc fundamento nititur. Sed aliud est quòd Christus loquatur de fundamento in ordine ad arcem fundatam; aliud est quòd loquatur de arce fundata, non de fundamento. Verum quidem est Christum loqui de fundamento in ordine ad arcem fundatam: sed falsissimum est Christum non loqui directè, expressè, et immediatè de fundamento, cujus firmitas arcem ipsam firmam faciet. Itaque hæc Christi verba directè et formaliter exprimunt futuram fundamenti firmitatem; arcis verò fundatæ firmitas est tantùm finis, propter quem firmitas fundamenti promittitur: unde patet sensum, qui sedem apostolicam spectat, esse præ aliis textui proprium et accommodatum.

Quibus positis, brevis erit et expedita nostra contra Meldensem argumentatio.

Ex confesso ultimus hic sensus litteræ congruit; imò, ut jam demonstratum, congruit præ utroque alio, et a tota traditione confirmatur.

Atqui, ex confesso, uterque alius ille sensus, juxta vocum tenorem, enuntiat fidem quæ nullo temporis puncto defectura est.

Ergo a pari ultimus ille sensus, juxta vocum tenorem, enuntiat fidem quæ nullo temporis puncto defectura est.

Quando hæc verba interpretantur de persona Petri, non hæc ita intelligunt, ut dicant Petri personam post acceptum Spiritum sanctum non defecturam in fide, quin protinus resipiscat; sed planè et absolutè pronuntiant Petrum ne minutissimo quidem temporis puncto a recta fide esse exorbitaturum. Pari ratione, quando hæc verba interpretantur de universali Ecclesia, non dicunt eam brevissimè resurrecturam, si aliquando circa fidem docendam ceciderit. Quare igitur hoc de sede apostolica dictum fuisse contendunt? Nonne sunt hæc eadem Christi verba quæ hunc simplicem sensum exprimunt? Hæc verba, *ut non deficiat fides tua*, excludunt pariter ex triplici sensu, omnem omnino defectum. Ex his Christi verbis optimè infertur sedem Petri, ne minimo quidem temporis puncto in docenda fide esse defecturam, quemadmodum infertur Petrum post illapsum Spiritus sancti nunquam fore in fide nutantem, et universalem Ecclesiam nunquam erraturam esse in fide docenda. Eadem vox *deficiat*, idem significat pro universali Ecclesia, et pro apostolica sede; unde inferendum est hanc vocem pro utraque negare ipsissimos eosdem defectus.

CAPUT X.

Profertur sancti Irenæi testimonium.

Mecum non est hic recensere singula infinitæ traditionis testimonia: sat erit si in opusculo pauca ex pluribus ad exemplum selegero.

Primo in limine occurrit antiquissimus ille, et apostolorum collegio fere coæqualis noster Irenæus, Galliarum doctor atque pater. « Ad » hanc enim Ecclesiam, ait [1], propter poten- » tiorem principalitatem necesse est omnem » convenire Ecclesiam, hoc est, eos qui sunt » undique fideles, in qua semper ab his, qui » sunt undique, conservata est ea quæ est ab » apostolis traditio. »

1° Certè non dicit Irenæus ad hanc Ecclesiam conveniendum esse, si fortè non erret in fide docenda; sed absolutè pronuntiat, necesse esse ut omnes fideles, id est omnes ecclesiæ catholicæ, ad eam nunquam non conveniant.

2° Quod si hæc sedes *aliquid hæreticum a tota Ecclesia credendum definiret*, tum certè ii qui sunt undique fideles in ea definitione amplectenda convenire non possent; imò necesse esset ut ab ea sic definiente, et dissentientes excommunicante, recederent.

3° Ratio propter quam *necesse est* alias ecclesias ad hanc convenire, est ipsius *potentior principalitas*. Atqui hæc *potentior principalitas* est motivum conveniendi, quod oportet esse actuale singulis temporum momentis. Id enim

[1] *Adv. Hæres.* lib. III, cap. III, n. 2.

quod semper nos credere oportet, hoc semper verum esse necesse est. Cessaret autem hoc credendi motivum, si hæc sedes in aliquo temporis puncto non jam potentior cæteris, imò multum infirmior, et *aliquid hæreticum definiens*, a cæteris jure merito reprehenderetur. Tum certè ipsa cogeretur, ut minus potens, ad alias convenire, et ab ipsis emendari.

4° Quare denique *necesse est ad hanc convenire Ecclesiam?* scilicet quia in ejus sinu, tanquam in centro, *semper conservata est ea quæ est ab apostolis traditio.* Hæc autem conveniendi ratio nunquam cessare poterit, quandoquidem nunquam non convenire, unitatis servandæ causâ, necesse est. Ergo nullum unquam erit temporis punctum, in quo non oporteat dici a fidelibus : Conveniamus ad hanc Ecclesiam, eo quòd sit radix, caput, atque centrum traditionis, *in qua semper conservata est* hactenus *ea quæ est ab apostolis traditio.* Ea vocula, *semper*, ratio præcisa est credendi sine intermissione quidquid in ea traditione conservatum reperitur. *Traditio semper conservata* in hoc centro in causa est, ut huic centro singulis temporum momentis tutissimè credatur. Quid autem convenientius quàm quærere traditionem in centro traditionis? Quemadmodum enim sanguis in corpore humano, a corde veluti fonte ac centro, in extrema membra fluit, ut continuò ab extremis refluat ad centrum; ita etiam *ea quæ semper conservata est ab apostolis traditio*, a fonte ac centro, scilicet sede apostolica, ad extremas ecclesias fluit, ut ab extremis ad centrum refluat. Quod si sanguis ipsius centri, scilicet cordis, fieret sanies atque tabum, nonne totum corpus corruptum subitò interiret? Ita etiam si sedes apostolica, scilicet centrum sive cor totius Ecclesiæ, aut alio nomine fons et radix totius traditionis, traditionem corrumperet, *aliquid hæreticum a tota Ecclesia credendum definiendo*, nonne traditio, quæ in fonte ac centro purgari debet, ac refici, tum temporis in centro sic infecta, totum Ecclesiæ corpus suo veneno polluerit?

5° Neque dicas centrum, in servanda traditione ita deficiens et corruptum, reviviscere et convalere aliquando posse. Namque in hoc defectûs intervallo non esset *necesse* ut omnes illuc *convenirent;* imò quamdiu duraret defectus ille, necesse esset ut ab ea conventione, scilicet consensione dogmatica circa fidem, sese abstinerent omnes omnium gentium ecclesiæ.

CAPUT XI.

Profertur Tertulliani testimonium.

Tertullianum tametsi asperum tactu, et superioribus minùs obsequentem, audire juvat : « Memento, ait [1], claves ejus hic Dominum » Petro, et per eum Ecclesiæ reliquisse. » Hæc est forma Ecclesiæ a Christo indita, quam tantillum alterare nefas esset. Claves primùm Petro, sive sedi apostolicæ, ac deinde nonnisi per Petrum, scilicet nonnisi per apostolicam sedem, ad inferiores ecclesias committuntur.

Neque verò objicias hinc sequi omnes episcopos a solo summo pontifice, non autem immediatè a Christo institutos esse. Instituti quidem sunt immediatè a Christo episcopi, cà tamen lege, ut unitatis causâ prima sedes sit fundamentum, radix, centrum atque caput traditionis in alias ecclesias nunquam non fluxuræ. Totum primitus creditur Petro, ut ex eo uno omnes accipiant. Utraque concessio sic connexa ejusdem divinæ institutionis est.

Tertullianum libens audio adhuc dicentem [2]: « Habes Romam, unde nobis quoque auctoritas præsto est. Ista quàm felix Ecclesia; » cui totam doctrinam apostoli cum sanguine » suo profuderunt. » Hæc est nempe singularis felicitas hujus matris Ecclesiæ, quod ea sedes apostolicam doctrinam unà cum apostolico sanguine fusam in suo sinu retinuerit.

Sed altum promissionis mysterium cum Tertulliano investigemus. « Christianus, inquit [3], » nullius est hostis, nedum imperatoris; quem » sciens a Deo suo constitui, necesse est ut et » ipsum diligat,.... et salvum velit, cum toto » Romano imperio, quousque sæculum stabit : » tamdiu enim stabit. » Evidens est hæc verba, *tamdiu enim stabit*, imiti aliquà prophetiâ, aut arcanâ promissione, quam antiqui noverant. Neque minus constat, Romanum imperium, si de profano imperio agatur, ad finem usque sæculi perseveraturum non esse. Imò notum erat Tertulliano, cæterisque passim christianis, hoc imperium gentile esse *bestiam* Apocalypsis, quæ certo tempore occidenda erat. Ergo reliquum est ut hæc verba, *tamdiu enim stabit*, dicta sint de Romano spirituali imperio, videlicet Romana Ecclesia, quæ *propter potentiorem principalitatem* cæteris perpetuum imperabit. Necesse est ad hanc omnes ecclesias convenire, *quousque sæculum stabit; tamdiu*

[1] *Scorp.* cap. x. — [2] *De præscript.* cap. XXXVI. — [3] *Ad Scapul.* cap. II.

enim stabit spirituale hoc imperium. Hoc uno eventu ejusmodi vaticinium impletur. Hoc uno modo id a Tertulliano intellectum et dictum fuisse necesse est. Ergo Romana potentior principalitas nunquam lapsura est, ita ut post lapsum resurrectura sit. Nunquam errorem admissum ejuratura est; sed quousque stabit sæculum, ipsa tamdiu stabit, apostolicâ auctoritate firmata.

CAPUT XII.

Profertur sancti Cypriani testimonium.

1° « Deus unus est, ait sanctus doctor et » martyr antiquissimus, et Christus unus, et » una Ecclesia, et cathedra una super petram » Domini voce fundata.... Quisquis alibi colle- » gerit, spargit [1]. » Porrò *cathedra* est, in qua fides docetur. Ne quæras igitur duplicem cathedram. Ne dicas hinc concilium, scilicet corpus Ecclesiæ, illinc sedem apostolicam, scilicet caput, diversam fidem docere posse. Id pernegat *vox Domini*. Una est *cathedra*, una vox, una mens capitis et corporis : unanimes sunt hæ ambæ Ecclesiæ partes, et omnino ad fidem docendam individuæ. Si quid dicit corpus, hoc et caput pariter prædicat. Si quid caput prædicat, hoc idem eodemque oraculo corpus asserit.

2° « Probatio est ad fidem facilis, ait sanctus » doctor [2], compendio veritatis. Loquitur Do- » minus ad Petrum : *Ego tibi dico*, etc. » Revera magnum est hoc et facile ad veritatem tutò indagandam *compendium*, si primo ictu oculi spectes quid Petrus in sua sede doceat. *Quisquis* enim *alibi collegerit*, *spargit*.

3° Pergit Cyprianus [3] : « Super illum unum » ædificavit Ecclesiam suam.... Ut unitatem » manifestaret, unitatis ejusdem originem ab » uno incipientem suâ auctoritate disposuit. »

4° Alibi sic habet [4] : « Scimus nos hortatos eos » esse, ut Ecclesiæ catholicæ radicem et ma- » tricem agnoscerent ac tenerent. » Si vitiaretur plantæ radix, planta ipsa continuò marcesceret. Non solùm *agnoscenda* est hæc radix, sed etiam omnibus diebus sine intermissione *tenenda*.

5° Alibi sic docet [5] : « Petrus tamen, super » quem ædificata a Domino fuerat Ecclesia, » unus pro omnibus loquens, et Ecclesiæ voce » respondens, ait, etc. » Quid igitur mirum, si pontifex Hormisdas, aliique veteres patres, diverint : *Romana, hoc est catholica Ecclesia*, quandoquidem Petrus *Ecclesiæ* voce respondere consuevit? Quid mirum si corpus Ecclesiæ ore sui capitis loquatur?

6° « Schismatici navigare audent ad Petri » cathedram, atque ad Ecclesiam principalem, » unde unitas sacerdotalis exorta est :... nec » cogitant eos esse Romanos, quorum fides, » apostolo prædicante, laudata est, ad quos » perfidia habere non possit accessum [1]. » Itaque ne dixeris Ecclesiam principalem, quæ omnino singulari privilegio donatur, nunquam esse *aliquid hæreticum definituram*, quin citò resipiscat, et ejuratâ hæreticorum perfidiâ, sibi ipsi humili animo contradicat. Contra Cyprianus docet ne *accessum* quidem posse dari subdolæ hæreticorum perfidiæ, ad hanc sedem circumveniendam.

7° Cujus quidem principalis Ecclesiæ suprema auctoritas eo Cypriani sermone confirmatur [2] : « Quomodo solis multi radii, sed lumen unum, » et rami arboris multi, sed robur unum te- » naci radice fundatum, et cum de fonte uno » rivi plurimi defluunt, numerositas licet dif- » fusa videatur exundantis copiæ largitate, » unitas tamen servatur in origine. Avelle ra- » dium solis a corpore; divisionem lucis unitas » non capit. Ab arbore frange ramum; fractus » germinare non poterit. A fonte præcide rivum; » præcisus arescit. Sic et Ecclesia, Domini luce » perfusa, per orbem totum radios suos porri- » git. Unum tamen lumen est, quod ubique » diffunditur, nec unitas corporis separatur. » Ramos suos in universam terram copia uber- » tatis extendit, profluentes largiter rivos latiùs » expandit. Unum tamen caput est, et origo » una, et una mater fœcunditatis successibus » copiosa. »

Porrò *unum* hoc *caput* est apostolica sedes. Hæc est *origo*, et *mater*, et *radix*, et *matrix;* hic est fons, *unde unitas sacerdotalis exorta est :* atqui *unitas non servatur*, nisi in *origine*. Radii a sole separati nihil splendoris habent. Rami a trunco decisi nihil germinant. Rivi a fonte seclusi protinus arescunt. In hoc *servatur* unitas docendæ fidei, quòd traditio in corpore *Ecclesiæ* circulans, sicut sanguis in corpore humano, a fonte per rivulos ad extrema membra fluat, et ab extremis membris refluat ad fontem. At verò si fons ipse contagio definitionis hæreticæ corrumperetur, necesse esset, aut rivulos a fonte seclusos arescere, aut a fonte venenato infici.

[1] *Epist. XLI ad plebem*, p. 53. — [2] *De unit. Eccles.* p. 194. — [3] *Ibid.* p. 195. — [4] *Epist. XLIV ad Cornel. de Polyc.* p. 59. — [5] *Epist LV ad Cornel. cont. Hæret.* p. 83.

[1] *Epist. LV*, *mox. cit.* p. 86. — [2] *De unit. Eccles.* p. 195.

CAPUT XIII.

Profertur sancti Hieronymi testimonium.

« Cathedram Petri, inquit [1], et fidem apos-
» tolico ore laudatam, censui consulendam....
» Ubicumque fuerit corpus, illuc congrega-
» buntur aquilæ.... Apud vos solos incorrupta
» patrum servatur hæreditas.... Vos estis lux
» mundi; vos sal terræ, etc.... Beatitudini tuæ,
» id est, cathedræ Petri communione conso-
» cior : super illam petram ædificatam Eccle-
» siam scio. Quicumque extra hanc domum
» agnum comederit, profanus est... Decernite,
» obsecro, si placet, non timebo tres hypos-
» tases dicere : si jubetis, etc. »

Hieronymus non dicit : Vestræ sedi me conjungi volo, eo quòd ex promissione sciam hanc sedem, si in fide docenda erraverit, mox ad rectum fidei tramitem reversuram, et docili erga inferiores ecclesias animo ejuraturam esse suum errorem. Non dicit Hieronymus : Si hæc sedes contra fidem me fortè deceperit, ad hanc fidem repetendam ipsa citò resipiscet, et ego cum illa libens resipiscam : unde si me deceperit, brevis saltem erit ejus deceptio, et meus error. Sed contrà, sanctus doctor ait : « *Ubicumque fuerit corpus, illuc congregabuntur aquilæ*. id est : Quæcumque dixerit hæc sedes, hæc eadem uno ore, unâ voce, uno animo dicturæ sunt aliæ omnes catholicæ ecclesiæ. Absit verò ut aliæ ecclesiæ huic principali unquam exprobrent *aliquid hæreticum* ab ipsa definitum fuisse. Contrà Hieronymus declarat eas omnes ecclesias, quæ, rejectâ hujus sedis definitione tanquam hæreticâ, a communione fidei sic definitæ recederent, *agnum extra hanc* unitatis *domum esse comesturas*, atque adeo *profanas* fore. Si verò constaret hanc sedem *aliquid hæreticum definire* posse, oportuisset ut maximus ille doctor Hieronymus ita fuisset locutus. *Apud vos solos* quidem *incorrupta patrum* hactenus *servata est hæreditas;* sed singulis diebus obscurari, inquinari, et intermitti potest hæc traditio; unde *si definiatis aliquid hæreticum*, nulla erit in nobis mora, quin apertè contradicatur impiæ vestræ definitioni.

Obstrepunt critici, dicentes hæc oratoris Hieronymi verba non esse dogmatica hujus patris statuta, sed officiosas voces, quibus hujus sedis gratiam inire studebat, exaggeratâ ipsius auctoritate. Verùm præterquam quod assidua et continua hæc patrum placita efficacissimam traditionem contexunt, insuper quænam est alia, quæso, sive Alexandrinæ, sive Constantinopolitanæ sedis auctoritas, cui simile quidquam dictum fuerit, dum gratia imperatorum et præsulum ambitio, ejusmodi laudes exigere videbantur? Quod si fas sit indomito criticorum gregi ejusmodi sententias ex ipsa Christi promissione depromptas, in assentatorium laudandi genus, et in turpe verborum lenocinium detorquere, ecquis erit omnium patrum, cui tutò credere possis; quænam verò assignabitur traditio de infallibilitate Ecclesiæ universalis, quam Protestantes pessimo hoc exemplo freti, facilè non eludant, dicentes verba patrum de auctoritate Ecclesiæ, vago et adulatorio animo fuisse scripta?

[1] *Epist. XIV, al. LVII, ad Damas. pap.* t. iv, part. 2.

CAPUT XIV.

Profertur sancti Augustini testimonium.

Africani antistites Cælestium Carthagine damnaverant. Sedem apostolicam appellaverat hæreticus ille, et « ad nostram, aiebat Zozimus ad
» Africanos [1], qui se asseret innocentem non
» refugiens judicium ex appellatione pristina,
» venerit sedem, accusatores suos ultro depos-
» cens. » Appellationem a Cælestio factam, et admissam a Zozimo, ægrè tulisse visi sunt Africani antistites, in quorum numero fuit Augustinus : scilicet verebantur ne Zozimus a fraudulento hæretico deciperetur. Quapropter ita dicebat Zozimus [2] : « Missæ per Marcel-
» linum subdiaconum vestrum epistolæ omne
» volumen volvimus : quo aliquando perlecto,
» ita totum litterarum comprehendistis textum,
» quasi nos Cælestio commodaverimus in om-
» nibus fidem, verbisque ejus non discussis, ad
» omnem, ut ita dicam, syllabam præbuerimus
» assensum. Nunquam temere quæ sunt dici
» tractanda sumuntur; nec sine magna delibe-
» ratione statuendum est, quod summo debet
» disceptari judicio. » Itaque, in ea quæstione dirimenda, nulla suberat in Africanis adulationis erga sedem apostolicam suspicio, cùm in instanti acerrima hac controversia, Zozimus ad Africanos diceret [3] : « Non latet vos, sed nostis,
» fratres charissimi, et quemadmodum sacer-
» dotes scire debetis; tamen cùm tantum nobis
» esset auctoritatis, ut nullus de nostra possit
» retractare sententia, etc. »

Neque verò critici contendant Zozimum plus

[1] *Epist. X, ad Conc. Carth. Labb.* t. ii, p. 1572 — [2] *Ibid.* — [3] Ubi suprà.

justo in hoc sibi tribuisse. Hoc enim pariter Innocentius jam diverat. « Ad nostrum, ait [1], » referendum approbastis esse judicium, scien- » tes quid apostolicæ sedi, cùm omnes hoc loco » positi ipsum sequi desideremus apostolum, » debeatur, a quo ipse episcopatus et tota auc- » toritas hujus nominis emersit. »

Nihilo tamen minùs Augustinus, qui duplicis Africani concilii pars magna fuerat, et qui profligandæ Pelagianorum hæresi operam accerrimè dabat, ita locutus est [2] : « Jam enim » de hac causa duo concilia missa sunt ad sedem » apostolicam, inde etiam rescripta venerunt. » Causa finita est. » Igitur causa nondum finita erat per geminum illud Africanæ ecclesiæ concilium; siquidem quid de appellatione Cælestii sentiendum sit, ex ore tum Innocentii, tum Zozimi audivimus. *Hoc sedi apostolicæ* deberi declarat Innocentius. Zozimus verò hoc ipsum inculcat : *Non latet vos, sed nostis, fratres charissimi, et quemadmodum sacerdotes scire debetis*, etc. Verùm simul atque *rescripta* sedis apostolicæ *venerunt*, hoc ipsum quod numerosa hæc duo doctissimorum episcoporum concilia infectum ad hanc sedem transmiserant, absolutum et confirmatum intelligitur. Tum *causa finita est*. Neque Augustinus existimavit audiendos esse, sed plectendos Pelagianos, si *rescriptis* non obsequentes, plenarium Ecclesiæ catholicæ concilium appellarent. *Tantum est* huic sedi *auctoritatis, ut nullus de ejus possit retractare sententia*. Ideo præcisè causam Pelagianorum finitam esse asseverabat insignis ille Ecclesiæ doctor. Unde patet Augustino visum fuisse, sedem apostolicam causas fidei cum suprema auctoritate finire, atque adeo non posse *definire aliquid hæreticum a tota Ecclesia credendum*.

Eamdem verò sententiam mirificè inculcat summus ille doctor, dum Donatistas ita increpat [3] : « Scitis catholica quid sit, et quid sit » præcisum a vite.... Sed quid illi prodest forma » si non vivit de radice? Dolor est cùm vos » videmus præcisos ita jacere. Numerate sacer- » dotes vel ab ipsa Petri sede, et in ordine » illo patrum quis cui successit videte : ipsa » est petra, quam non vincunt superbæ infe- » rorum portæ. » Porrò *vivere de radice* est huic Ecclesiæ matrici et radici, in amplectenda ipsissima fide, quam definit, intimo mentis assensu adhærere : unde non *vivit de radice*, quisquis definitiones hujus sedis tanquam hæreticas repudiat; *præcisum est* a vite, quidquid unquam ab ea radice dissentit. Ideo novatores præcisi jacent, quòd ipsam aliquid hæreticum definivisse contendant. Hæc autem radix, de qua omnes ramos vivere est necesse, est *ipsa Petri sedes*, quæ est immotum unitatis centrum, unde in ramos fluit vitalis puræ traditionis humor et succus. Ne verò dixeris hanc radicem, per aliquod temporis intervallum marcescere, arescere, vitiato germine amaro fructus gignere posse; sed mox esse feliciùs repullulaturam. Nullum unquam nisi salubre fidei germen emissura est. Compendium investigandæ fidei est *videre patrum* in ea sede *successionem*. Id quod semper tenuerint, semper tenendum est. Neque *inferorum portæ* eam, vel leviusculo temporis spatio, vincent, ut errore admisso dejiciatur. Ipsa pollicitatio, quâ Christus promisit universalem Ecclesiam *a portis inferi*, scilicet erroris insidiis, *nunquam vinci* posse, teste Augustino, nos certos facit hanc sedem singulari Petri contra errorem privilegio gaudere:

CAPUT XV.

Profertur magni Leonis testimonium.

1° Sanctissimus ille pontifex sedem a sedente distinguendam esse docet. « In Petri sede, in- » quit [1], Petrum suscipit. » Itaque Petrum quidem, non autem successoris personam, fortè minus dignam, in sede aspiciat monet.

2° « De cujus principali æternoque præsidio, » inquit [2], etiam apostolicæ opis munimen acce- » pimus, quod utique ab opere suo non vacat : » et firmitas fundamenti, cui totius Ecclesiæ » superstruitur altitudo, nullâ incumbentis sibi » templi mole lacessit. Soliditas enim illius » fidei, quæ in apostolorum principe est lau- » data, perpetua est : et sicut permanet quod » in Christo Petrus credidit, ita permanet quod » in Petro Christus instituit. » En vides *æternum* esse hoc *præsidium*, atque adeo opem hanc præsentissimam, nullâ interpositâ definitione hæreticâ, tantillum cessare posse. Præterea *apostolicæ opis munimen ab opere suo non vacat*, ne deficiat unquam Petrus in sua sede fidem rectam docens, et nihil *hæreticum definiens a tota Ecclesia credendum*. Insuper memineris firmitatem universalis Ecclesiæ consistere in *firmitate fundamenti*, cui *totius Ecclesiæ superstruitur altitudo*. Hinc est *soliditas fidei* in

[1] *Epist. Carth. Conc. Patr. inter Aug. Epist. CLXXVI, al. CXI, n.* 1, t. II. *Labb. Conc.* t. II, p. 1284. — [2] *Serm. CXXXI, al. II de verb. Apost.* cap. X, n. 10, t. V. — [3] *Ps. contr. part. Donat.* t. IX, p. 7.

[1] *Serm. I, in oct. Consecr. ejus*, cap. III. — [2] *Serm. II, in anniv. Assumpt. ejus*, cap. II.

hac sede docendæ: scilicet perpetua est; unde nulla erit dies in qua hæc fides in hac sede non vigeat. Sicut denique æterna permanet Petri confessio, ita *permanet quod in Petro Christus* instituit, nempe ut *omnibus diebus usque ad consummationem sæculi* fides ejus indeficiens gentes doceat, et fratres confirmet. Id verò totum eâ ratione innititur, quod Petrus *dilecti gregis custodiam non reliquit*, ut ibidem sanctus Leo egregiè docet.

3° Idem sanctus doctor ait de Petro [1]: « Cujus » in sede sua vivit potestas, et excellit auctoritas.... In universa namque Ecclesia : *Tu es* » *Christus filius Dei vivi*, quotidie Petrus dicit : » et omnis lingua quæ confitetur Dominum » magisterio hujus vocis imbuitur. » Sic Petrus ex ea præcelsa sede nunquam intermoriturus, universalem Ecclesiam in confessione Christi *quotidie confirmat*. Addit [2] : « Cujus etiam » dignitas in indigno hærede non defiit. » Ne attendas igitur ad personas pontificum, sed ad Petrum in sua sede nunquam non docentem : quamobrem sanctus Leo hæc adjicit [3] : « Ipsum » vobis, cujus vice fungimur, loqui credite. » Itaque ne Liberium, nec Vigilium, nec Honorium, nec alias ejusmodi pontificum personas, quas errasse existimes, nobis objicias, sed Petrum in sua sede *loqui credite*.

4° « De toto mundo, inquit [4], unus Petrus » eligitur, qui et universarum gentium vocationi, et omnibus apostolis, cunctisque Ecclesiæ patribus præponatur : ut quamvis in » populo Dei multi sacerdotes sint, omnes » tamen propriè regat Petrus... Sed non frustra » uni commendatur, quod omnibus intimetur. » Petro enim ideo hoc singulariter creditur, » quia cunctis Ecclesiæ rectoribus Petri forma » præponitur. Manet ergo Petri privilegium, » ubicumque ex ipsius fertur æquitate judicium. » Igitur falsissimum est hanc sedem *definire* posse *aliquid hæreticum a tota Ecclesia credendum*, quod tota Ecclesia credere nolit et condemnet, ipsaque hæc sedes tandem ejurare cogatur. Namque hæc est forma Petri, ut ipse *omnes propriè regat*. Hoc autem *privilegium Petri*, sine ulla vel unius diei intermissione, *manet* in sede apostolica. *Judicium* hujus sedis in docenda fide morumque doctrina, ex ipsius Petri *æquitate fertur*.

5° Sanctus doctor has voces alibi edidit [5] : » Petrus sedi suæ præesse non desinit; et indeficiens obtinet cum æterno sacerdote consortium. Soliditas enim illa quam de petra » Christo, etiam ipse petra factus accepit, in » suos quoque se transfudit hæredes, et ubicumque aliquid ostenditur firmitatis, non » dubiè apparet fortitudo pastoris.... Quis gloriæ beati Petri tam imperitus erit, aut tam » invidus æstimator, qui ullas Ecclesiæ partes » non ipsius sollicitudine regi, non ipsius ope » credat augeri? »

Ex quibus verbis liquidissimè fluit, Petrum, omnibus nullo excepto diebus, in hac sede præesse, loqui et docere, atque *indeficiens* ministerium ab ipso exerceri. Quæro igitur an Petrus possit *aliquid hæreticum a tota Ecclesia credendum definire*. Respondet Leo : *In suos sese transfudit hæredes;* in illis vivit ac docet; in ipsis ipse petra est, quæ neque moveri potest, neque ædificium superstructum quati sinit. Neque verò dicas hæc esse hominis sibi ipsi in sua dignitate adulantis encomia. Id oblatrent hæretici protestantes : quid mirum? At certè eos homines, qui se catholicos esse gloriantur, id dicere tandem pudeat. En hæc est sedis apostolicæ indefectibilitas in docenda fide; Petrus quippe petra factus, *sese transfudit in suos hæredes, et indeficiens* est ejus ministerium.

CAPUT XVI.

Profertur sancti Bernardi testimonium.

« Oportet, ait [1], ad vestrum referri apostolatum pericula quæque et scandala emergentia » in regno Dei, ea præsertim quæ de fide contingunt. Dignum namque arbitror ibi potissimum » resarciri damna fidei, ubi fides non potest » sentire defectum. » Quem verò hominum negare non puderet fidem sedis apostolicæ in docendo sensuram esse defectum, *si definiret aliquid hæreticum a tota Ecclesia credendum*. Cùm autem Bernardus absolutè negaverit hujus sedis fidem posse sentire defectum, evidentissimè consectarium est hanc sedem, teste Bernardo, non posse *aliquid hæreticum a tota Ecclesia credendum definire*.

Eodem spiritu doctus sanctus doctor, sempiternum nostræ Gallicanæ ecclesiæ lumen atque decus, sic aiebat [2] : « Romanæ præsertim Ecclesiæ auctoritati atque examini totum hoc, » sicut et cætera quæ ejusmodi sunt, universa » reservo : ipsius si quid aliter sapio, paratus » judicio emendare. » Nefas autem esset se suamque fidem sic absolutissimè permittere

[1] *Serm. mox cit.* cap. III. — [2] *Ibid.* cap. IV. — [3] *Ibid.* — [4] *Serm. III, in anniv. Assumpt.* cap. II, III. — [5] *Ibid.* cap. IV.

[1] *Epist. CXC, seu Tract. de error. Abæl. Præf* t. I, p. 644. — [2] *Epist. CLXXII, ad Can. Lugd.* n. 9.

incerto et forsan hæretico judicio hujus sedis, quæ *definire* posset *aliquid hæreticum a tota Ecclesia credendum*. Neque certè leviusculâ adulatione hæc dicebat vir ille apostolicus, qui tot ac tanta pontificibus, contra Romanæ curiæ ambitionem, acerrimè scripsit. Namque alibi hæc habet [1] : « Et quidem ex privilegio sedis » apostolicæ constat, summam rerum ad ves- » tram potissimum respicere summam auctori- » tatem et plenariam potestatem. »

Ait denique doctor ille turpissimæ adulationi infensissimus [2] : « Plenitudo siquidem potes- » tatis super universas orbis ecclesias singulari » prærogativâ apostolicæ sedi donata est. Qui » igitur huic potestati resistit, Dei ordinationi » resistit. Potest, si utile judicaverit, novos » ordinare episcopatus, ubi hactenus non fue- » runt. Potest eos qui sunt, alios deprimere, » alios sublimare, prout ratio sibi dictaverit, » ita ut de episcopis creare archiepiscopos liceat, » et e converso, si necesse visum fuerit. Potest » a finibus terræ sublimes quascumque personas » ecclesiasticas evocare, et cogere ad suam præ- » sentiam, non semel aut bis, sed quoties ex- » pedire videbit. Porrò in promptu est ei om- » nem ulcisci inobedientiam, si quis fortè » reluctari conatus fuerit. » Itaque quis huic sedi auderet dicere? *Aliquid hæreticum a tota Ecclesia credendum definivisti;* hoc nefarium dogma a te definitum respuo, et exsecror. Definitionis hæreticæ te pœniteat; impiam definitionem humili ac docili animo te ejurare necesse est. Nonne ii omnes qui *huic potestati resisterent, Dei ordinationi resisterent?* Nonne *in promptu est huic sedi, omnem ulcisci inobedientiam,* si quis fortè ita reluctari conaretur?

CAPUT XVII.

Profertur sancti Thomæ testimonium.

Ita Doctor Angelicus sententiam explicat [3] . « Conclusio. Cùm summus pontifex caput sit » totius Ecclesiæ a Christo institutus, ad illum » maximè spectat symbolum fidei edere, sicut » etiam generalem synodum congregare. Res- » pondeo dicendum, etc.... Ad illius ergo auc- » toritatem pertinet editio symboli, ad cujus » auctoritatem pertinet finaliter determinare ea » quæ sunt fidei, ut ab omnibus inconcussâ fide » teneantur. Hoc autem pertinet ad auctorita- » tem summi pontificis, ad quem majores et » difficiliores Ecclesiæ quæstiones referuntur, » ut dicitur in Decret. extra lib. de Baptismo, » cap. *Majores*. Unde et Dominus, Luc. xxii, » Petro dixit, quem summum pontificem cons- » tituit : *Ego pro te rogavi*, Petre, *ut non* » *deficiat fides tua : et tu aliquando conversus,* » *confirma fratres tuos*. Et hujus ratio est, » quia una fides debet esse totius Ecclesiæ, » secundùm illud, i ad Cor. i. *Idipsum dicatis* » *omnes, et non sint in vobis schismata*. Quod » servari non posset, nisi quæstio fidei exorta, » determinetur per eum, qui toti Ecclesiæ » præest; ut sic ejus sententia a tota Ecclesia » firmiter teneatur : et ideo ad solam auc- » toritatem summi pontificis pertinet nova editio » symboli, sicut et omnia alia quæ pertinent » ad totam Ecclesiam, ut congregare synodum » generalem, et alia hujusmodi. »

Luce meridianâ clarius est, juxta mentem sancti Thomæ, summum pontificem, tanquam *caput totius Ecclesiæ a Christo institutum, ea quæ sunt fidei finaliter determinare, ut ab omnibus inconcussâ fide teneantur*. Ratio autem quâ illud probat hæc est, scilicet fidem Petri in ejus sede non defecturam, ita ut fratres semper confirmet. *Et ideo ad solam auctoritatem summi pontificis pertinet nova editio symboli;* quia *symboli editio* est finalis determinatio circa fidem. Porrò si sedes apostolica *aliquid hæreticum a tota Ecclesia credendum definiret* in symbolo, hæc determinatio non esset finalis; at contrà necesse foret ut omnes ad generale concilium appellarent, et ejusmodi symbolum detestarentur. Ergo juxta mentem Doctoris Angelici, nunquam fieri potest ut sedes apostolica, ad quam pertinet nova editio symboli, in symbolo *definiat aliquid hæreticum a tota Ecclesia credendum*. Itaque indefectibilitas fidei huic sedi promissa in tantum valet, ut nemini verè catholico liceat dubitare an definierit aliquid hæreticum necne, sed finalis sit hujus sedis circa fidem determinatio, et dogmata definita *ab omnibus inconcussâ fide teneantur*. Nemo sanæ mentis non videt temperatos nostræ Cisalpinæ scholæ theologos id negare non posse; Transalpinæ verò scholæ doctores, si pariter sobriè sapiant, nihil ulterius assertum velle.

CAPUT XVIII.

Profertur sexti concilii testimonium.

Promptum quidem esset innumera patrum atque insignium cujusque ætatis auctorum testimonia contexere. Verùm, ut brevitati studeam, ad majora argumenta jam propero; sci-

[1] *Epist. CXCVIII, ad Innoc. pap.* n. 2. — [2] *Epist. CXXXI, ad Mediol.* n. 2. — [3] 2. 2. *Quæst.* i, art. x.

licet peremptoriam generalium conciliorum auctoritatem demonstrandam aggredior.

In quarta sexti concilii actione, recitata est epistola sancti Agathonis papæ, ad Imperatorem et Augustos, quæ sic habet [1] : « Ejus » (scilicet Petri) vera confessio a Patre de cœ- » lis est revelata, pro qua a Domino omnium » beatus esse pronuntiatus est Petrus: qui et » spirituales oves Ecclesiæ ab ipso redemptore » omnium, ternâ commendatione pascendas » suscepit; cujus annitente præsidio, hæc apos- » tolica ejus Ecclesia nunquam a via veritatis » IN QUALIBET ERRORIS PARTE DEFLEXA EST, CUJUS » AUCTORITATEM, utpote apostolorum omnium » principis, semper omnis CATHOLICA CHRISTI EC- » CLESIA, ET UNIVERSALES SYNODI, FIDELITER AM- » PLECTENTES, IN CUNCTIS SECUTÆ SUNT..... Hæc » est enim veræ fidei regula, quam et in pro- » speris et in adversis vivaciter tenuit ac de- » fendit hæc spiritalis mater vestri tranquillis- » simi imperii, apostolica Christi Ecclesia : quæ » per Dei omnipotentis gratiam a tramite apos- » tolicæ traditionis nunquam errasse probabi- » tur, nec hæreticis novitatibus depravata suc- » cubuit; sed ut ab exordio fidei christianæ » percepit ab auctoribus suis apostolorum Chris- » ti principibus illibata fine tenus permanet, » secundùm ipsius Domini salvatoris divinam » pollicitationem, quam suorum discipulorum » principi in sacris Evangeliis fatus est : *Pe- » tre, Petre,* inquiens..... *ego pro te rogavi, » ut non deficiat fides tua. Et tu aliquando » conversus, confirma fratres tuos.* Consideret » itaque vestra tranquilla clementia, quoniam » Dominus et Salvator omnium, cujus fides » est, qui fidem Petri non defecturam promi- » sit, confirmare eum fratres suos admonuit; » quod apostolicos pontifices meæ exiguitatis » prædecessores, confidenter fecisse semper, » cunctis est cognitum. »

En hæc est auctoritas falli nescia circa fidem; quippe quæ *nunquam a via veritatis in qualibet erroris parte deflexa est :* imò *ejus auctoritatem utpote apostolorum omnium principis, semper omnis catholica Christi Ecclesia, et universales synodi, fideliter amplectentes, in cunctis secutæ sunt.* Ergo *universales synodi, et omnis Ecclesia catholica, in cunctis secutæ sunt* hanc *auctoritatem.* Qua verò de causa in tantum ipsi obsecutæ, continuò explicat, utpote *apostolorum omnium principis*, etc., videlicet quia princeps apostolorum in ea sede vivit et loquitur. Quamobrem ne credas id hactenus factum fuisse ex industria, diligentia, et eruditione Romani cleri. Hoc fit *annitente* Petri *præsidio :* hæc est ipsius auctoritas. Fides ejus in ejus sede *illibata fine tenus permanet, secundùm ipsius Domini pollicitationem.* Nimirum Christus *fidem Petri non defecturam promisit, et confirmare eum fratres suos admonuit.* Sole meridiano clariora sunt hæc Agathonis verba.

Neque verò dixeris Agathonem suæ sedi plus justo arrogasse. Hujus arrogantiæ Leonem Magnum, clarissimumque Agathonem sanctissimos pontifices accusare num aliquando criticos pudebit? Hæc verò dicta sunt non a sola Agathonis persona et inconsulto omni consessu, sed *cum universis synodis subjacentibus concilio apostolicæ sedis.* Id scriptum est *cum generalitate totius apostolicæ sedis concilii.* [1]. Id factum legimus, subscribente centum ac vigenti quinque Occidentalium antistitum concilio Romano.

Sanctissimus verò pontifex infrà loquitur de « beati Petri apostolorum principis sede,.... » cujus auctoritatem, ait [2], omnes christianæ » nobiscum nationes venerantur et colunt. »

Absit autem ut hæc sedes ad generale concilium legatos miserit, qui a concilio discant an hæc ipsa sedes in definienda fide erraverit necne. Audi Agathonem [3]. « Personas autem » de nostræ humilitatis ordine prævidimus di- » rigere ad vestræ a Deo protegendæ fortitudi- » nis vestigia, quæ omnium nostrum, id est, » universorum per septentrionales vel occiduas » regiones episcoporum suggestionem, in qua » et apostolicæ nostræ fidei confessionem præ- » libavimus, offerre debeant, non tamen tan- » quam de incertis contendere, sed ut certa » atque immutabilia compendiosâ definitione » proferre. »

Paulò superiùs autem hæc scripserat de legatis a se ad generale concilium mittendis [4] : « In quantum eis duntaxat injunctum est, ut » nihil profectò præsumant augere, minuere, » vel mutare; sed traditionem hujus apostolicæ » sedis, ut a prædecessoribus apostolicis ponti- » ficibus instituta est, sinceriter enarrare. » Ita legati procuratores, ne lato quidem ungue procurationem excedere poterant. Apostolica verò sedes benignè patitur ut novatores ad generale concilium appellent, nimirum eo fine ut confirmetur majori pompâ et celebriore omnium ecclesiarum consensione sedis apostolicæ *compendiosa definitio;* non autem ut definitio ab ea sede jam pronuntiata possit immutari. Nefas

[1] *Conc.* t. VI, p. 636.

[1] *Agath. Epist. II, ibid.* p. 677. — [2] *Ibid.* p. 688. — [3] *Agath. Epist. II, ibid.* p. 688. — [4] *Epist. I, ibid.* p. 634.

est quippe de dogmatibus ab hac sede jam definitis, *tanquam de incertis contendere*. Ejusmodi definita, etiamsi *compendiosâ definitione* ad generale concilium proferantur, habenda tamen sunt ut *certa et immutabilia*. Et hæc sunt quæ ad Imperatorem et Augustos missa, et in quarta concilii sexti actione recitata, non solùm approbantur, sed etiam inseruntur in ipso hujus actionis contextu.

Num credibile est, quæso, concilium generale huic auctoritati sine modo sese extollenti non contradixisse, si revera supra modum sese extulisset? Oportuisset sanè id fieri, si sedes hæc ita errori obnoxia, ut aliquid hæreticum posset definire, suam ementitam infallibilitatem impudentissimè jactasset. At contra, in *prosphonetico*, sive acclamatorio sermone, conclamant concilii patres [1] : « Inspiratione sancti » Spiritûs conspirantes, et ad invicem omnes » consonantes, atque consentientes, et Agatho» nis sanctissimi patris nostri et summi Papæ » dogmaticis litteris ad vestram fortitudinem » missis consentientes, necnon et suggestioni » sanctæ, quæ sub eo est, synodi CXXV patrum » concordantes, etc. »

Neque verò nisi absurdè dici potest hanc Agathonis chartam comprobari quidem a conciliis in dogmate contra Monothelitas asserto, non autem in iis quæ de auctoritate sedis apostolicæ obiter insinuat. Enimvero si sedes apostolica hâc supremâ auctoritate careret, quid iniquius, quid superbius, quid periculosius, quid verò rerum ordini infestius, quàm ea insulsa tantæ auctoritatis arrogantia, quâ pontifex ne concilio quidem subjacere velit? Quid verò indecentius, quàm ut ea dicta sint ipsi concilio, ipsum verò conticescat? Imò concilium generatim et absolutè totam hanc chartam approbat, admiratur, et in actorum contextu inserit. Rursus exclamant patres [2] : « Summus autem no» biscum concertabat apostolorum princeps : » illius enim imitatorem, et sedis successorem » habuimus fautorem, et divini sacramenti » mysterium illustrantem per litteras. Confes» sionem tibi a Deo scriptam illa Romana anti» qua civitas obtulit, et dogmatum diem a » vespertinis partibus extulit charta, et atra» mentum videbatur, et PER AGATHONEM PETRUS » LOQUEBATUR. » Huic sermoni acclamatorio, ad laudandam Agathonis epistolam composito, absque ulla restrictione subscribunt singuli concilii patres, eumque suum faciunt. Quod autem singulari observatione dignum videtur, hoc totum factum est in hoc ipso concilio generali, quo pontificem Honorium hæreticorum sive hæresi faventium numero adscriptum legimus.

[1] *Conc. C. P. III. Act. XVIII*, *ibid.* p. 1052. — [2] *Ibid.* p. 1053.

Quinetiam generalis synodus ad Leonem secundum, Agathonis jam defuncti successorem, hæc scripsit [1] : « Collatis præterea testimoniis » quæ afferebat, cum paternis libris, nihil non » concinens inventum est..... Ac veluti ipsum » principem apostolici chori, primæque cathe» dræ antistitem Petrum contuiti sumus men» tium nostrarum oculis, totius dispensationis » mysterium divinitus eloquentem, verbaque » hæc per eas litteras Christo facientem : *Tu es* » *Christus filius Dei vivi*. Nam ipsum totum » Christum nobis sacræ ejus litteræ disserendo » exprimebant; quas omnes libentibus animis » sincereque accepimus, et veluti Petrum ip» sum ulnis animi suscepimus. »

Postea verò concilium narrat solum Macarium Antiochensem a cæteris patribus defecisse. « Renuit enim, ut aiunt [2], omnino sacratissi» mis litteris Agathonis assentiri, veluti in ip» sum coryphæum ac principem Petrum insa» niens. » Scilicet contra *Petrum*, in sua sede perpetuò loquentem insanit, quisquis ejus definitioni *renuit* obedire.

Neque certè a quoquam cordato dici potest hanc concilii approbationem spectare solùm dogmatis contra Monothelitas expositionem. Namque hæc per se patent. 1° Expressissimis Agathonis vocibus evidentissimè adstruitur indefectibilis in fide docenda sedis apostolicæ auctoritas, quam *in cunctis sequuntur ipsæ universales synodi*, et quæ ex ipsa Christi *pollicitatione* omnino constat. 2° Si falsa esset ea assertio, profectò foret in se perniciosa fidei, generali concilio contumeliosa, Ecclesiæ subordinationi quàm maximè inimica, impia denique et schismatica. Ergo multò plus metuenda esset atque damnanda, quàm gemina hæc Honorii epistola, quæ tantummodo unam aut duas in Christo voluntates atque operationes affirmari, pacis servandæ causâ, vetabat. Ergo si falsa visa fuisset hæc assertio Agathonis, hanc asperrimâ censurâ confutari oportuisset. At contrà patres totam hanc chartam, ne restrictâ quidem hâc indefectibilis et supremæ auctoritatis assertione, ratam faciunt, eamque ut suam suis in actis inseri jubent. Neque tantummodo patres declarant hanc sedis apostolicæ expositionem rectam ac puram esse, sed insuper fa-

[1] *Ubi suprà*, p. 1101. — [2] *Ibid.*

tentur hanc rectæ fidei expositionem, ideirco tam appositè fieri ab Agathone, quòd *Petrus per Agathonem locutus fuerit*, quòd ipse Petrus *dispensationis mysterium divinitus eloquatur*, quòd denique patres *mentis oculis contuiti sint Petrum verba hæc per suas litteras Christo facientem : Tu es Christus filius Dei vivi*, etc. Hæc ad verba Agathonis suam sedem extollentis alludere et consonare, nemo sanæ mentis non videt.

Ne dicas denique Agathonem nolle ut sua sententia subjaceret sententiæ concilii, eo quòd ejus sententia jam confirmata esset a Romano CXXV episcoporum concilio. Enimvero particulare illud concilium CXXV episcopis constans (si sedis apostolicæ auctoritatem sustuleris) non tantâ auctoritate pollet, ut ejus sententiâ sit *immutabilis*, et a generali concilio reformari nequeat. Ergo hæc sententia in hoc erat *immutabilis*, quòd Petri fides in sua sede nunquam deficiat; hoc certè Agatho et concilium unanimi consensu clamant.

CAPUT XIX.

Profertur Leonis II testimonium, in epistola ad Hispanos scripta, ut sextæ synodo subscriberent.

Postquam absoluta fuit sexta synodus, Leo II suffectus Agathoni, ad Hispanos episcopos hæc scripsit[1] : « Et quia quæque in Constantinopolitana urbe, universali concilio currente celebrato, gesta sunt, propter linguæ diversitatem, in græco quippe conscripta sunt, et necdum in nostrum eloquium examinatè translata; definitionem interim ejusdem sancti sexti concilii et acclamationem, quod prosphoneticus dicitur, totius concilii factam ad piissimum principem, pariterque edictum clementissimi imperatoris ad omnium cognitionem ubique directum, in latinum de græco translatum per latorem præsentium Petrum notarium regionarium sanctæ nostræ Ecclesiæ vestræ dilectioni direximus; etiam acta totius venerandi concilii directuri, dum fuerint elimatè transfusa, etc. »

Ea certè non erat solemnis forma quâ omnes omnium gentium ecclesiæ perspectam haberent œcumenici concilii definitionem, si soli concilio vellent penitus obsequi. Enimvero fieri potuisset ut hujus definitionis versionem a sede apostolica vitiatam et alteratam acciperent. Atqui pontifex ex sola suæ sedis auctoritate omnes Hispanas ecclesias sic alloquitur[1]. « Hortamur..... ut per universos vestræ provinciæ » præsules, sacerdotes et plebes, per religiosum vestrum studium innotescat, ac salubriter divulgetur, et ab omnibus reverendis » episcopis mîâ vobiscum subscriptiones in eadem definitione venerandi concilii subnectantur, ac sit profectò in libro vitæ properans » unusquisque Christi ecclesiarum antistes suum » nomen abscribere, ut in unius evangelicæ » atque apostolicæ fidei consonantia nobiscum, » et cum universali sancta synodo per suæ subscriptionis confessionem tanquam præsens » spiritu conveniat : quatenus Domino nostro » Jesu Christo, cùm in glorioso ac terribili potentatu ad judicandum advenerit, cum titulo » orthodoxæ confessionis occurrens, consortem » se traditionis apostolicæ per manûs suæ demonstret signaculum : ut dum apostolorum » Christi quoque confessionem zelo veræ pietatis amplectitur, beato consortio perfruatur.... Quia et nos, qui licet impares, vicem » tamen apostolorum principis fungimur, dum » vestrarum subscriptionum paginas cum Dei » præsidio per latorem præsentium susceperimus, has apud beati Petri apostolorum principis confessionem deponimus, ut eo mediante atque intercedente, a quo christianæ » fidei descendit vera traditio, offeratur Domino » Jesu Christo ad testimonium et gloriam ejus » mysterium fideliter confitentium ac subscribentium, etc. »

Animadverte, quæso, pontificem eo potissimum argumento instare, ut episcoporum subscriptiones *subnectantur*, nempe ut unusquisque illorum *consortem se traditionis apostolicæ, per manûs suæ demonstret signaculum*. Quænam autem sit apostolica hæc traditio, ex subjunctis vocibus dilucidè patet; scilicet beati Petri auctoritatem designat, dum ait, *a quo christianæ fidei descendit vera traditio*. Quamobrem vult eorum subscriptiones *apud beati Petri apostolorum principis confessionem deponere*. Traditioni sedis apostolicæ subscribere, idem est ac scribi in vitæ libro. Quisquis in fine sæculi judici Christo occurret cum hoc *titulo orthodoxæ confessionis, demonstrato manûs suæ signaculo, beato* Petri *consortio perfruetur*. Quod autem Leo divit pro suo tempore de Hispanis antistitibus, hoc totum singulis temporum punctis necesse est dici de omnibus antistitibus catholicis. Eos oportet Christo judici *occurrere cum titulo orthodoxæ confessionis*. Nimirum

[1] *S. Leon. II. Epist. II, Conc.* t. VI, p. 1247.

[1] *Ubi supra.*

necesse est ut *consortes se traditionis apostolicæ per manûs suæ demonstrent signaculum, atque* ita *beato* Petri *consortio perfruantur*. Uno verbo, requiritur ut inveniantur a Christo sedis apostolicæ definitionibus consentientes. Atqui si hæc sedes aliquando posset *aliquid hæreticum definire*, tum certè subscriptio impiæ hujus formulæ non esset *titulus orthodoxæ confessionis*, quo quisque munitus posset securus occurrere Christo judici; imò necessum esset ut singuli episcopi et fideles ab ea subscribenda abhorrerent, sin minus reprobarentur a Christo judice.

Nonnisi absurdè autem dici posset eam auctoritatem a Leone II tribui, non sedi suæ, sed generali concilio. Nam omnino constat in eo temporis puncto quo Leo scribebat ad Hispanos, hanc auctoritatem a Leone conciliari, non sedi apostolicæ per synodum, sed contrà synodo per sedem apostolicam. Enimvero nusquam allegat infallibilem auctoritatem hujus concilii, Hispanis incogniti. Sed agitur de subscriptione *apud beati Petri apostolorum principis confessionem deponenda*; agitur de *beato Petri consortio* comparando: agitur de ignota synodi auctoritate, per notam Petri auctoritatem stabilienda. Hoc totum ita esse optimè sensit clerus Gallicanus, anno 1661, hæc scribens ad Alexandrum VII de subscribenda sedis apostolicæ definitione contra Jansenianam hæresim [1] : « Ex illo Ecclesiæ more, Leo II sextæ » synodi subscriptionem omnibus episcopis im- » perat, ut secundùm ejus epistolæ verba, om- » nis episcopus, cùm Dominus ad judicandum » venerit, consortem se apostolicæ sedis per » suæ manûs signaculum demonstret. Idem » quoque pontifex se omnium subscriptiones » ad Petri confessionem depositurum pollice- » tur, ut, mediante Petro, Christo ipsi offe- » rantur. »

CAPUT XX.

Profertur octavi concilii testimonium.

Quid, quæso, critici objicient formulæ quæ in exstinguendo Acacii schismate ab Hormisda pontifice missa erat? Hanc ab episcopis Orientalibus subscribi jubebat, si catholicâ communione donari vellent. Igitur ad fidem pertinet doctrina hujus formulæ. Hanc ipsissimam de verbo ad verbum postea exscripsit octava synodus œcumenica, ut ab omnibus episcopis qui Photio adhæserant, subscriberetur. Ita verò habet hæc formula [1] : « Prima salus est rectæ » fidei regulam custodire : deinde a constitutis » Dei et patrum nullatenus deviare.... Et quia » non potest Domini nostri Jesu Christi præter- » mitti sententia dicentis : *Tu es Petrus, et su- » per hanc petram ædificabo Ecclesiam meam;* » hæc quæ dicta sunt rerum probantur effecti- » bus : quia in sede apostolica immaculata est » semper catholica reservata religio, et sancta » celebrata doctrina. Ab hujus ergo fide atque » doctrina separari minimè cupientes, et pa- » trum, et præcipuè sanctorum sedis aposto- » licæ præsulum, sequentes in omnibus consti- » tuta, anathematizamus omnes hæreses, etc... » Sequentes in omnibus apostolicam sedem, et » observantes ejus omnia constituta, speramus » ut in una communione, quam sedes aposto- » lica prædicat, esse mereamur, in qua est in- » tegra et vera christianæ religionis soliditas. » promittentes etiam, sequestratos a commu- » nione Ecclesiæ catholicæ, id est non consen- » tientes sedi apostolicæ, eorum nomina inter » sacra non recitanda esse mysteria. »

1° Agitur de *regula fidei*, quæ *prima salus est*. Quamobrem, in ea subscribenda formula, totus Oriens cum toto Occidente sedi apostolicæ addictissimo penitus consensit.

2° Commemoratur promissio Petro a Christo facta. Itaque agitur de auctoritate ex Christi promissis instituta, quam certè si quisquam hominum neget, schismaticus est, instar Acacii aut Photii: neque Ecclesiæ corpori adhæret, quippe qui a capite divellitur.

3° Jam præterita sedis apostolicæ integritas in fide docenda non est fortuitus et felix eventus, qui in posterum cessare poterit. Namque Christi promissiones *rerum probantur effectibus*. Igitur hæc fidei integritas hactenus servata, sic promissis innititur, ut nihil sit dubitandum an sedis apostolicæ fides futura sit *omnibus diebus usque ad consummationem sæculi*, quemadmodum et hucusque fuit.

4° *Regula fidei* quam subscribendam episcopis proponebat omnis Ecclesia, hoc significat : Juxta promissionem Christi *in sede apostolica immaculata est semper reservata religio*. Ergo apage quemlibet hominem, qui dicere non vereretur hanc sedem *posse definire aliquid hæreticum a tota Ecclesia credendum*. Nonne hæc esset turpissima labes et macula, si Petrus, a quo fratres confirmandi sunt, eos in hæresim impiâ definitione traheret. Ne dixeris hanc ma-

[1] *Prec. verb. du Clergé*, t. IV, p. 613.

[1] *Conc. C. P. IV, Act. I; Conc.* t. XIV, p. 988 989.

culam citò detergi ac deleri, si sedes apostolica, ejuratâ hæresi quam credendam esse definivit, suam definitionem condemnet. Promissio non dicit omnem maculam citò abstergendam esse, sed omni maculâ semper puram fore hanc sedem, alioquin Acacii et Photii assecla dicere potuissent : Citò abstersa est macula, quam apostolica sedes sibi ipsi inussit, dum in Acacium et Photium immerentes tyrannicâ potestate sæviit.

5° Ratio cur episcopi profitentur se nolle *separari a fide atque doctrina* hujus sedis, hæc est, quòd ea sedes ex promissis *immaculatam religionem reservet*. Namque si *definiret aliquid hæreticum*, jam nemini catholico fas esset ab ejus *fide atque doctrina* non separari. Hinc est quòd episcopi, in hac formula subscribenda, absolutissimè profiteantur se velle *sequi in omnibus apostolicam sedem, et observare ejus omnia constituta*. Quid verò magis temerarium, quid iniquius, si constituta hujus sedis forsan essent *definitura aliquid hæreticum*.

6° Insuper dicitur *promittentes etiam sequestratos a communione Ecclesiæ catholicæ, id est non consentientes sedi apostolicæ*, etc. Nimirum promittunt a sua communione fore *sequestratos* in posterum eos omnes, qui a communione hujus sedis *sequestrati* fuerint. Quinetiam asseverant hæc duo minimè inter se differre, scilicet communionem Ecclesiæ catholicæ, et sedis apostolicæ communionem : *sequestratos a communione Ecclesiæ catholicæ, id est non consentientes sedi apostolicæ*. Iterum atque iterum adverte, velim, Ecclesiam catholicam, et apostolicam sedem unum esse et idem. Neque certè immerito id dicitur. Nam ubicumque est caput, ibi est et corpus Ecclesiæ quod discerpi nunquam potest. Quod si quisquam hominum diceret : Huic sedi consentire non possum, donec docili animo resipiscat, et errorem ejuret, eo quòd *aliquid hæreticum* imprudens *definivit*, hunc hominem ut *sequestratum a communione Ecclesiæ catholicæ, id est non consentientem sedi apostolicæ*, anathematizare necesse esset.

Quod si hæc sedes *aliquid hæreticum a tota Ecclesia credendum definiret*, ut a criticis supponitur, quæro quid tum singuli antistites facerent. Liceretne dicere : *Sequor in omnibus apostolicam sedem, et observabo ejus omnia constituta*, etiamsi hic et nunc *aliquid hæreticum definierit ;* promitto mihi fore *sequestratos* a communione catholica eos omnes, qui sedi apostolicæ *aliquid hæreticum definienti non consenserint*. Anne satius erit dicere : Absit ut ei consentiam, ejusque constituta observem, quandoquidem *aliquid hæreticum definivit*. Utrumlibet dixeris, impium et absurdum est. Ergo neganda est impia hæc suppositio. Ergo liquet hanc sedem *aliquid hæreticum definire* non posse ; aut si possit id fieri, impiam et horrendam esse hanc Hormisdæ formulam, a toto Oriente unâ et Occidente, in octava synodo datam ut regulam fidei.

7° Hoc unum denique hìc quæri sinant censores. Quisnam uspiam gentium episcopus catholicæ communionis hanc formulam subscribere recusaret ? Quisnam episcopus eam ultro non amplecteretur ? Ergo quis non fateretur apostolicam sedem *aliquid hæreticum a tota Ecclesia credendum definire* non posse ?

CAPUT XXI.

Profertur Florentini concilii testimonium.

« Diffinimus, ait [1], sanctam apostolicam » sedem, et romanum Pontificem in univer- » sum orbem tenere primatum, et ipsum Pon- » tificem romanum successorem esse beati Pe- » tri principis apostolorum, et verum Christi » vicarium, totiusque Ecclesiæ caput, et om- » nium christianorum patrem ac doctorem » existere : et ipsi in beato Petro pascendi, » regendi, ac gubernandi universalem Eccle- » siam a Domino nostro Jesu Christo plenam » potestatem traditam esse, quemadmodum » etiam in gestis œcumenicorum conciliorum, » et in sacris canonibus continetur. »

Ut ut libuerit dictitent critici, hâc clausulâ *quemadmodum* restringi hanc plenitudinem potestatis, ita ut sedes apostolica universalem Ecclesiam regere non possit, nisi *quemadmodum, etc.*, id est, nisi juxta hanc regulam quam œcumenica concilia et sacri canones assignant : has equidem argutias insuper habendas, et uno ictu succidendas esse arbitror. Quis enim sanæ mentis unquam dixerit in hoc esse sitam plenam hanc et supremam auctoritatem, ut sedes apostolica cæco imperio omnia jura et leges funditus evertere possit ? Nonne ipse Doctor gentium ad tertium usque cœlum raptus, et in regenda Ecclesia ductus instinctu Spiritûs sancti, fatebatur se, cum cæteris apostolis, omnia *ad ædificationem, nihil ad destructionem* [2] posse ? Quid igitur inferre volunt critici ex ea conditione quæ sedi apostolicæ et ipsis apostolis communis est ? In hoc certè su-

[1] *Defin. Conc. Florent. Conc.* t. XIII, p. 515. — [2] *II. Cor.* x, 8.

prema est et plena sedis apostolicæ potestas, non quòd contra canones temere et cæco modo omnia jura omnemque disciplinam perturbare possit; sed contrà quòd spiritu Dei ex promissis ducta, cum sacris canonibus nunquam non concordet; siquidem spiritus Dei, qui in capite juxta ac in reliquo Ecclesiæ corpore semper spirat, nunquam sibi ipsi contradicit. Ergo falsissimè et absurdissimè supponitur fieri posse, ut apostolica sedes aliquid contra concilia œcumenica et sacros canones unquam definiat; quemadmodum pari cum absurditate supponeretur concilia œcumenica posse unquam aliquid definire contra sedis apostolicæ definitiones. Uno verbo, constat Ecclesiæ corpus atque caput, uno ore, unâ voce, una mente semper loquentia, nunquam posse dissentire.

Hoc unum maximè annotandum superest, quod si de canonum praxi aliquando subsit dubitandi ratio, ad sedem apostolicam pertinet (quippe quæ semper præsto est) canones interpretari, ac de illis dispensare, id est declarare litteram canonum quibusdam in circumstantiis esse temperandam, ita ut spiritus litteræ anteponatur. Profectò sic decet caput explicare communem totius corporis mentem, eodem spiritu quo regulæ conscriptæ sunt. Eadem est prorsus auctoritas tum capitis tum corporis, quæ pro communi disciplina communia decreta in praxi temperat et interpretatur.

Verùm quidquid arguant quidam Cisalpini, nihilo tamen minus ex evidenti Florentinæ synodi definitione constabit, neminem ullo quovis temporis momento catholicum censeri posse, nisi certo credat tanquam fidei dogma, hanc sedem esse *totius Ecclesiæ caput*, ejusque pontificem esse *Christi vicarium, omniumque christianorum patrem ac doctorem*, ita ut hæc sedes *plenâ potestate* a Christo donata *universalem Ecclesiam gubernet*. Porrò id quod singulis temporum momentis est objectum fidei nostræ, in singulis temporum momentis verum est, et nunquam deficit. Ergo in singulis temporum momentis *usque ad consummationem sæculi*, verum erit hanc sedem esse æternum *totius Ecclesiæ caput*, atque adeo in fide docenda catholicos omnes episcopos confirmaturam. Verum erit hanc sedem *plenâ potestate* semper donatam fore, ejusque pontificem Christi vices gerentem, universalem Ecclesiam gubernaturum. En hæc sunt, quæ cùm *omnibus diebus usque ad consummationem sæculi* juxta promissionem credenda sint, *omnibus diebus* verissima esse necesse est. Si verò sedes apostolica *aliquid hæreticum a tota Ecclesia credendum definiret*, quamdiu non revocaret impiam hanc definitionem, quæ esset fidei nostræ contagium ac pestis, tamdiu non esset caput membra confirmans, imò esset membrum ægrotum et jacens, a cæteris corripiendum et sanandum. Petri successor in eo temporis intervallo Christi vices non gereret, imò Antichristi: neque gentes fidem doceret, sed seduceret contra Christi fidem: neque tum temporis *omnium christianorum esset pater atque doctor*; sed esset gentium seductor, et in depravanda fide magister. Ergo tum temporis in ea suppositione falsissimum esset Florentinæ synodi decretum. Cùm autem hæc Florentina definitio nullo temporis puncto falsa esse possit, certissimè sequitur apostolicam sedem nullo temporis puncto posse *definire aliquid hæreticum a tota Ecclesia credendum*.

CAPUT XXII.

Profertur insigne Franciæ gentis testimonium.

Jam propero, brevitatis causâ, ad monumenta quæ ex nostra Francia depromuntur. Audivimus antiquissimum Irenæum, Gallicanæ Ecclesiæ veluti institutorem et antesignanum, audivimus Bernardum nostrum popularem, virum prophetico et apostolico spiritu actum, audivimus angelicum Doctorem, Parisiensis academiæ lumen et decus. Quisnam verò tantis testibus comparari posset? Jamvero audire est ipsos clarissimos milites Regis legatos, qui contra memoriam Bonifacii VIII apud Clementem V, ex nomine Regis totiusque regni, causam orabant. Hæc autem erat illorum disceptatio *primo rotulo contenta* [1]: « Cùm ille qui locum » tenet summi pontificis accusatur de hæresi, » vel impetitur, necessariò per generale con- » cilium cognoscitur, quia per alium cognosci » non potest: ubi verò mortuus est, jam est » soluta Ecclesia cum omnibus catholicis a lege » ipsius, nec post mortem est Papa de jure vel » de facto; et cùm post mortem de ejus hæresi » queritur, non queritur de hæresi Papæ, » quondam ut Papæ, sed ut privatæ personæ; » nec ut Papa potuit esse hæreticus, sed ut » privata persona: nec unquam aliquis Papa, » in quantum Papa, fuit hæreticus, sed a » papatu devians, ut diaboli filius apostatans » sicut Judas. Et ideo cùm de ejus mortui » hæresi queritur, non habet congregari con- » cilium generale. Estis enim vos, pater sanc-

[1] *Hist. du diff. entre Bonif. VIII et Phil. le Bel : Preuves*, p. 413. Paris, 1655, in-fol.

» tissime. Jesu Christi vicarius, totum corpus » Ecclesiæ repræsentans, qui claves regni cœ- » lorum habetis, nec congregatum totum con- » cilium generale sine vobis, et nisi per vos » posset cognoscere de negotio suprà dicto, » juxta patrum sancita, sententiamque docto- » rum juris et Ecclesiæ sanctæ Dei. »

1° Hi milites legati ex nomine Regis atque gentis nostræ, ita pontificem alloquuntur in percelebri oratione. Procul dubio episcopi et doctores ea de re consulti hanc orationem dictaverant. Neque enim milites, theologiæ prorsus ignari, hoc totum ex suopte consilio explicare ausi fuissent. Unde hæc dicunt *juxta patrum sancita, sententiamque doctorum juris et Ecclesiæ sanctæ Dei:* scilicet utriusque juris periti, atque theologiæ doctores hanc orationem ratam habuerant, antequam proferretur. Igitur en hæc erat tum temporis Gallicanæ ecclesiæ atque gentis sententia.

2° Tum temporis cautissimè distinguebatur persona pontificis ab apostolica sede. Enimvero persona Bonifacii accusabatur *de hæresi:* quinetiam contendebant Franci Bonifacium esse *hæreticum manifestum*, et *a corpore sanctæ Ecclesiæ prorsus abscissum*. Sic verò disceptabant. *Nec ut Papa potuit esse hæreticus, sed ut privata persona; nec unquam aliquis Papa, in quantum Papa, fuit hæreticus.* Itaque hæresim adjudicant personæ, sedi verò abjudicant. Conticescant igitur illi omnes qui sedis apostolicæ, sive cathedræ Petri, in fide docenda indefectibilitatem uti recens Transalpinæ scholæ commentum exsibilant.

3° En vides sedem apostolicam, juxta majores nostros, perinde ac generale concilium *totum corpus Ecclesiæ repræsentare*. Quid enim melius repræsentat totum corpus, quàm caput quod toti corpori præest, et intimâ consensione adhæret?

4° *Nec congregatum totum generale concilium sine vobis*, inquiunt, id est, sine Papa vivente, *et nisi per vos posset cognoscere de negotio* judicandi Papæ mortui. Itaque concilium non potest sine Papa et non nisi per Papam, de prædecessore ferre sententiam.

Ita sentiebat gens ecclesiastica Gallicana, dum adhuc ferverent dissensionis scintillæ.

CAPUT XXIII.

Proferuntur testimonia tum Parisiensis academiæ, tum cleri Gallicani comitiorum, tum ipsius Richerii, etiamsi fuerit sedi apostolicæ, ut omnes norunt, infensissimus.

Sub finem decimi tertii sæculi, ex nomine Parisiensis Facultatis ad Clementem VII, tum Avenione commorantem, tradita est quædam charta, cujus manuscriptum exemplar in Navarrica bibliotheca etiamnum asservari dicunt[1]. « Ad sanctam sedem apostolicam pertinet auc- » toritate judiciali supremâ circa ea quæ sunt » fidei judicialiter definire. Et hæc (conclusio) » probatur, quia ad illius tanquam ad supremi » judicis auctoritatem pertinet in fide judicia- » liter definire, cujus fides nunquam deficit; » sed sanctæ sedis apostolicæ fides nunquam » deficit, quia de hac sancta sede in persona » Petri apostoli in ea præsidentis dictum est: » *Petre, rogavi pro te, ut non deficiat fides* » *tua.* »

Itaque patet omnes Franciæ gentis ordines, atque imprimis Parisiensem academiam, in hoc consentire, ut apostolica sedes de fide sit *judex supremus*, et absolutè definiat; quippe quæ in fide docenda nunquam deficit.

Generalia Gallicani cleri comitia, Meloduni anno 1579 congregata, hæc habent[2]. « Ope- » ram dabunt episcopi.... ut omnes et singuli, » tum clerici, tum laici, amplectantur, et » apertâ professione eam fidem pronuntient, » quam sancta romana Ecclesia *magistra, co-* » *lumna et firmamentum veritatis*, profitetur » et colit. Ad hanc enim propter suam prin- » cipalitatem necessum est omnem convenire » Ecclesiam. » Et infrà[3]: « Cujus ex præ- » ceptis populum institui fidelem, et certam » fidei ac morum correctionis normam et regu- » lam constitui oportet, judicio et auctoritati » subjicienda. »

Ipse ipse Richerius, in retractatione quam eminentissimo Richelio, 7 decembris anni 1629, tradidit, sic habet[4]: « Omnemque meam doc- » trinam Ecclesiæ catholicæ romanæ, et sanctæ » sedis apostolicæ judicio subjicere; quam ma- » trem et magistram ecclesiarum, et infallibi- » lem veritatis judicem agnosco. »

CAPUT XXIV.

Profertur testimonium octoginta octo Gallicanæ ecclesiæ antistitum.

Jamvero audire est octoginta et octo Galliarum antistites, qui anno 1650 de condemnanda Janseniana doctrina ad Innocentium X ita scri-

[1] *Tract. ex parte univ. Paris. cont. Joan. de Montesson. Edit. a Petr. de Alliaco. Fide d'Argentré. Collect. Judic. de nov. error.* t. I, part. 2, p. 76. — [2] *Apud Odespun, Concil. nov. Galliæ*, p. 87. — [3] *Ibid.* p. 114. — [4] *D'Argentré. Collect. Judic.* t. II, part. 2, p. 303.

bebant [1] : « Majores causas ad sedem aposto-
» licam referre solemnis Ecclesiæ mos est,
» quem fides Petri nunquam deficiens perpe-
» tuò retineri pro jure suo postulat. » En cernis idcirco majores causas ad hanc sedem referri, quòd in ea fides Petri nunquam deficiat. Quod si hæc sedes *aliquid hæreticum a tota Ecclesia credendum definire* posset, tum in hac sede fides docenda deficeret, atque adeo hæc fides *pro jure suo* ejusmodi causas perpetuò *referri* non postularet. Vox illa *perpetuò* apertè demonstrat fidem in hac sede nunquam esse defecturam.

CAPUT XXV.

Profertur comitiorum cleri Gallicani, anno 1653 congregati, testimonium.

Anno autem 1653, Galliarum antistites in Parisiensi urbe congregati, acceptâ recenti contra Jansenii librum constitutione, Innocentium X his vocibus compellabant [2] : « Quo in negotio, illud observatione dignum accidit, ut
» quemadmodum ad episcoporum Africæ relationem Innocentius I Pelagianam hæresim
» damnavit olim, sic ad Gallicanorum episcoporum consultationem, hæresim ex adverso
» Pelagianæ oppositam, Innocentius X auctoritate suâ proscripserit. Enimvero vetustæ
» illius ætatis Ecclesia catholica, solâ cathedræ
» Petri communione et auctoritate fulta, quæ
» in decretali epistola Innocentii ad Africanos
» data elucebat, quamque dein Zozimi altera
» ad universos orbis episcopos epistola subsecuta est, Pelagianæ hæresis damnationi absque cunctatione subscripsit. Perspectum enim
» habebat, non solùm ex Christi Domini pollicitatione Petro facta, sed etiam ex actis prioru pontificum, et ex anathematismis adversùs Apollinarium et Macedonium, nondum
» ab ulla synodo œcumenica damnatos, a Damaso paulò antea jactis, judicia pro sanciendâ regula fidei a summis pontificibus lata
» super episcoporum consultatione, sive suam
» in actis relationis sententiam ponant, sive
» omittant, prout illis collibuerit, DIVINA ÆQUÈ
» AC SUMMA PER UNIVERSAM ECCLESIAM AUCTORITATE NITI, cui christiani omnes ex officio,
» ipsius quoque MENTIS OBSEQUIUM PRÆSTARE TENEANTUR. Eâ nos quoque sententiâ ac fide
» imbuti, Romanæ Ecclesiæ præsentem, quæ
» in summo pontifice Innocentio X viget auctoritatem, debitâ observantiâ colentes, constitutionem divini numinis instinctu a Beati-
» tudine vestra conditam, nobisque traditam
» ab illustrissimo Athenarum episcopo, nuntio
» apostolico, et promulgandam curabimus,
» etc. »

His verbis perspicuum est sedem apostolicam, juxta mentem Gallicani cleri, *non solum ex pollicitatione Petro facta*, verùm etiam ex *priorum* vetustæ Ecclesiæ *pontificum* anathematismis, de fide definivisse, ita ut definitio *solâ cathedræ Petri communione et auctoritate fulta esset*. Id compluribus traditionis exemplis demonstrat. Insuper addit ejusmodi definitiones emissas, etiamsi consultantes episcopi suam sententiam nondum proposuerint, *divinâ æquè ac summâ*, atque adeo infallibili *per universam Ecclesiam auctoritate niti*. Ita, inquiunt, *pro sancienda regula fidei a summis pontificibus* lata est sententia, *cui christiani omnes ipsius quoque mentis obsequium præstare tenentur*. Porrò *eâ sententiâ ac fide imbuti* Gallicani antistites certissimè credebant *constitutionem* Innocentii X *divini numinis instinctu conditam esse*. Quid luculentius aut expressius desiderari potest? Ita certè nostri Cisalpini fere omnes sentiebant, antequam critici et Jansenianæ sectæ fautores, hæc per se lucidissima, argutiarum officiis obscuravissent. Eodem spiritu unitatis acti erant episcopi Gallicanæ gentis, in comitiis generalibus, dum in epistola 28 martii 1654 [1], asseverabant cæteris regni episcopis, definitionem sedis apostolicæ esse supremam in damnanda Jansenii libri doctrina : « quan-
» quam, inquiebant, sola per se ad id sufficiat
» constitutio. » Ita etiam generalia cleri Gallicani comitia, anno 1661, ad Alexandrum VII hæc scripserunt [2]. « Tu enim is es, Beatissime
» Pater, in quo et per quem episcopatus unus
» est; qui merito inde diceris apex sacerdotii,
» fons ecclesiasticæ unitatis, Ecclesiæ vertex,
» et princeps episcopalis coronæ : fiat ergo per
» te ut *idem dicamus omnes, et non sint in no-*
» *bis schismata. Fiat*, inquam, *pax in virtute*
» *tua*. » Itaque unitas fidei docendæ oritur ex sede apostolica : per eam, utpote centrum et fundamentum, fit ut unum dicamus omnes.

CAPUT XXVI.

Solvuntur præcipuæ objectiones quæ ex historia ecclesiastica vulgò promuntur.

Temperata, quam amplector, assertio, sin-

[1] *Proc. verb. du Clergé*, t. IV; pièc. justif. p. 39. — [2] *Ibid.* p. 45.

[1] *Proc. verb. du Clergé*, t. IV; pièc. justif. p. 52, 53. — [2] *Ibid.* p. 626.

gulas objectiones ex historia petitas facilè solvit.

1° Si dixeris Cyprianum ab Augustino inculpari, etiamsi Stephani papæ decreto contra Rebaptizantes prolato restiterit, et jure merito plenarium concilium expectavisse : statim præsto est ea responsio, nempe Stephanus nihil præcisum *a tota Ecclesia credendum definivit*, sed generatim tantùm responderat consulentibus, *nihil esse innovandum præter id quod traditum est :* neque hæc fuit solemnis definitio, sed tantum ad provisionem disciplinæ responsum ; neque a sua communione pepulit unquam Cyprianum, sed gloriosus martyr, teste ipsomet Augustino, sedi apostolicæ indivulsè conjunctus fuit.

2° Si Liberium papam Arianorum formulæ subscribentem objicias : præterquam quòd Liberius non Arianæ formulæ, sed formulæ *Consubstantiale* reticenti subscripsit ; præterea, uno verbo respondetur, in hoc exemplo quàm maximè eliquari distinctionem adhibitam inter personam pontificis, et apostolicam sedem ; quandoquidem personæ Liberii reticentis *Consubstantiale*, palam contradixit tota sedes apostolica.

3° Si Vigilium quintæ synodo nunc adversantem, nunc adhærentem, nec sibi ipsi satis constantem depinxeris : hinc certè hoc unum argues, nempe personam pontificis a sua sede procul absentem, Chalcedonensis concilii auctoritati aliquandiu timuisse, sed tandem aliquando, excussis disputationum nebulis, justam adversùs tria Capitula definitionem libenter confirmasse : ita ut præcipua definitionis auctoritas tribuenda sit, non quintæ synodo, quæ quidem paucos tantùm Orientales episcopos habuerat, sed apostolicæ sedi, quæ cum toto Occidente sibi devincto incœptum opus absolvit.

4° Si ambas Honorii ad Sergium epistolas protuleris, respondetur cum Bellarmino, personam solummodo hujus pontificis hæreticorum numero fuisse fortassis adscriptam a sexta synodo, non eo quòd *aliquid hæreticum a tota Ecclesia credendum*, ex nomine totius sedis apostolicæ solemni decreto *definierit*, sed tantùm eo quòd vicarium Christi summè dedeceat, *privatis litteris, hæresim fovisse*. Quamobrem Leo II, ad Hispanos antistites scribens, sic Honorium decessorem reprehendebat [1] : « Flammam hæretici dogmatis, non ut decuit » auctoritatem apostolicam, incipientem extin- » xit, sed negligendo confovit. » At verò nihilominus Agatho asseverat fidem Petri in sua sede remansisse *illibatam* [1].

5° Si quædam recentiorum pontificum placita minus sibi cohærere videantur, memineris velim, ejusmodi placita toto cœlo distare a solemni sedis apostolicæ definitione, in qua *aliquid a tota Ecclesia credendum definitur* ut fidei dogma, et dissentientes excommunicantur. Neque certè nisi absurdissimè quisquam diceret, singula uniuscujusque personæ pontificum responsa in jure dicendo, solemnes esse sedis apostolicæ circa fidem definitiones, quæ singulos fideles cogant vel assentiri vel ab unitate recedere. Quod si cujusquam pontificis responsum aut placitum circa quæstiones dogmaticas a successore rescissum et abrogatum assignes, hinc certè colligendum est apostolicam sedem responso forsan immaturè cum examine dato, et postea maturiùs antiquato, nullatenus adhæsisse.

CAPUT XXVII.

Solvitur objectio petita ex constitutione Bonifacii VIII, *Unam sanctam*.

Nullum est argumentum quo critici in supremam sedis apostolicæ auctoritatem vehementiorem invidiam concitent, quàm illud petitum ex bulla Bonifacii VIII, *Unam sanctam*. Aiunt pontificem in ea bulla definivisse omnia mundi regna ad arbitrium Papæ, veluti monarchæ orbis totius, auferri et distribui posse. Sed Bonifacius, cui per dissentionem cum Philippo Pulchro, Francorum rege, id imputatum est, ita se purgari voluit in oratione habita in consistorio, anno 1302 [2] : « Quadraginta » anni sunt quod sumus experti in jure, et » scimus quòd duæ sunt potestates ordinatæ a » Deo. Quis ergo debet credere vel potest, » quòd tanta fatuitas, tanta insipientia sit vel » fuerit in capite nostro ? » Cardinales autem, per epistolam Anagniæ scriptam ad duces, comites et nobiles regni Franciæ, sic pontificem purgabant [3]. « Volumus vos pro certo tenere » quòd prædictus dominus noster summus pon- » tifex, nunquam scripsit regi prædicto, quòd » de regno suo sibi subesse temporaliter, illud- » que ab eo tenere deberet. » Neque verò, ut vulgò aiunt Cisalpini critici, hanc Bonifacii bullam revocavit successor Clemens V, sed solùm hæc habet in decretali *Meruit* [4] : « Nul-

[1] *Concil.* t. VI, p. 1217.

[1] *Vide suprà*, p. 306. — [2] *Hist. du différ., etc. Preuves*, p. 77. — [3] *Ibid.* p. 63. — [4] *Ibid.* p. 288.

» lum volumus, vel intendimus præjudicium » generari (regi et regno.) nec quod per illam » rex, regnum, et regnicolæ prælibati, am» pliùs Ecclesiæ sint subjecti Romanæ, quàm » antea existebant. sed omnia intelligantur » (circa hanc quæstionem) in eodem esse sta» tu, quo erant ante definitionem prædictam.» Ita certè sedem apostolicam maximè decet hanc criminationem criticorum a se propulsare, ut constet regibus, hoc quod in divinis officiis decantatur, ab Ecclesia ratum haberi : *Non eripit mortalia, qui regna dat cælestia* [1].

Neque tamen negandum est id quod a Gersonio assertum legimus. « Nec dicere oportet, » inquit [2], omnes reges vel principes hæredita» tem eorum vel terram tenere a Papa et de » Ecclesia, ut Papa habeat superioritatem ci» vilem, similem et juridicam super omnes, » quemadmodum aliqui imponunt Bonifacio » octavo. Omnes tamen homines, principes et » alii subjectionem habent ad Papam in quan» tum eorum jurisdictionibus, temporalitate et » dominio abuti vellent contra legem divinam » et naturalem, et potest superioritas illa no» minari potestas directiva et ordinativa, potiùs » quàm civilis vel juridica. » Sic Zacharias consulentibus Franciæ optimatibus respondit, Pipinum Childerico præponendum esse, ut genti prævesset. Hæc autem *potestas*, quam Gersonius *directivam* et *ordinativam* nuncupat, in eo tantum consistit, quod Papa utpote princeps pastorum, utpote præcipuus in majoribus moralis disciplinæ causis Ecclesiæ director et doctor, de servando fidelitatis sacramento populum consulentem edocere teneatur. De cætero nihil est quod pontifices regibus imperare velint, nisi ex speciali titulo, aut possessione aliquà peculiari, id sibi juris in aliquem regem feudatarium sedis apostolicæ adepti fuerint. Namque apostolis omnibus, ac proinde Petro dictum est : *Reges gentium dominantur eorum, vos autem non sic* [3].

Verum quidem est Bernardum, qui ad suppetias Orientali ecclesiæ ferendas, Eugenium papam hortabatur, ita dixisse [4] : « Petri uter» que est gladius, alter suo nutu, alter suâ » manu, quoties necesse est, evaginandus. » Sed indubium est hunc patrem hoc unum voluisse, scilicet ut sæcularis potestas, monente, vel etiam, ut ait Gersonius, dirigente et ordinante pastorali adhortatione, gladium evaginaret, ut a barbarica servitute Orientalis ecclesia liberaretur. Neque hinc inferre licet Papam, juxta Bernardi sententiam, habendum esse omnium regum regem, qui regna ad nutum largiatur et auferat.

Hoc certè Bernardus nunquam assertum voluit. At contra clamabat [1] : « Quænam tibi » major videtur et dignitas, et potestas, dimit» tendi peccata, an prædia dividendi?... Habent » hæc infima et terrena judices suos, reges et » principes terræ. Quid fines alienos invaditis? » quid falcem vestram in alienam messem ex» tenditis? »

Quinetiam ipsemet Bonifacius VIII, dum in percelebri hac bulla *Unam sanctam*, utrumque gladium Petro adjudicat, ita disserit [2] : « Uter» que ergo est in potestate Ecclesiæ, spiritualis » scilicet gladius et materialis. Sed is quidem » pro Ecclesia, ille verò ab Ecclesia exercen» dus. »

Cernis itaque materialem ab Ecclesia directè et immediatè non exerceri. « Ille sacerdotis, » inquit [3], in manu regum ac militum, sed ad » nutum et patientiam sacerdotis. Oportet au» tem gladium esse sub gladio, et temporalem » auctoritatem spirituali subjici potestati. » Jure merito vult ut reges ac milites christiani in gerendo bello Ecclesiam consulant, et in observando propter conscientiam circa res bellicas inculpatæ tutelæ moderamine, pastoribus piè obtemperent. Hæc autem adjicit [4] : « Spiritalis » potestas terrenam potestatem instituere ha» bet, et judicare, si bona non fuerit. Sic de » Ecclesia et ecclesiastica potestate verificatur » vaticinium Jeremiæ : *Ecce constitui te hodie* » *super gentes et regna, etc...* Ergo, si deviat » terrena potestas, judicabitur a potestate spi» ritali, etc. » Jam superiùs audisti *materialem gladium* directè et immediatè non exerceri ab Ecclesia, sed esse in sola regum ac principum manu. Ad Ecclesiam quidem pertinet reges instituere, non quantum ad *jurisdictionem civilem et juridicam*, ut appositè docet Gersonius ; nunquam enim Ecclesia contendit reges esse a se directè eligendos ; sed tantùm hoc munus ad eam pertinet modo directivo et ordinativo, eo quòd pia mater electores doceat quinam sint eligendi aut reprobandi principes. Sic pariter institutos reges indirectè judicat et destituit, dum filios consulentes docet, quinam sint destituendi vel confirmandi in tanto imperii fastigio. Reverâ nihil est quod ad salutem

[1] *Hym. Epiphan. in breviar. rom.* — [2] *Serm. de pace et unione Grav. Consid. V*, t. II, p. 157. — [3] *Luc.* XXII, 25, 26. — [4] *Epist. CCLVI, ad Eug. pap.* n. 1.

[1] *De consid.* lib. I, cap. VI, n. 7. — [2] *Extrav. comm.* lib I, tit. VIII, cap. I. — [3] *Ibid.* — [4] *Ibid.*

efficacius conducat, aut magis officiat saluti, quàm recta vel prava principum institutio aut destitutio. Quamobrem necesse est ut christianæ gentes in instituendis aut destituendis principibus, evangelicis præceptis quàm maximè obtemperare studeant: atque adeo pastorum hoc est officium, ac præcipuè summi pontificis, ut gentes in tam arduo negotio dirigant et ordinent. Id præstant pastores, ut ait Gersonius, non per *potestatem civilem et juridicam*, *sed per directivam et ordinativam*. Sic regni Francici proceres Zachariam consuluerunt in destituendo Childerico, et instituendo Pipino rege.

CAPUT XXVIII.

Solvitur objectio petita ex definitione Constantiensis concilii.

Concilium hæc declarat [1] : Huic potestati, videlicet concilii generalis, « quilibet cujus- » cumque statûs vel dignitatis, etiamsi papalis » existat, obedire tenetur, in iis quæ pertinent » ad fidem, et extirpationem dicti schismatis, » et reformationem generalem Ecclesiæ Dei » in capite et in membris. » En vides hic agi solummodo de persona *cujuscumque* hominis, *cujuscumque dignitatis*, *etiamsi papalis existat*. Hoc de sede apostolica nullatenus dici potest. Hoc idem in sessione v repetitur. Adjicitur verò [2]. « quòd quicumque cujuscumque..... » dignitatis, etiamsi papalis, qui præceptis hujus » sacræ synodi, et cujuscumque alterius con- » cilii generalis legitimè congregati, super præ- » missis, seu ad ea pertinentibus, factis, vel » faciendis, obedire contempserit, etc. » His vocibus planè constat, hic agi de quocumque consilio, quod aliquid definiret super fide aut moribus, in ordine ad *extirpandum schisma*; sed utut res se habent, per se patet hanc concilii definitionem spectare solam pontificis personam, quæ consilio *obedire contemneret*. Quis verò unquam dubitavit quin persona pontificis concilio legitimè congregato subjaceat, in eo triplici casu : « 1° si persona pontificis hæreseos expostuletur, atque adeo deliberandum videatur, an deponenda sit necne; 2° si ob turpissimos mores aut apertam disciplinæ subversionem eum corripi opus sit : 3° si persona ejus, in tempore schismatis, dubia sit, contendente æmulo eum esse antipapam. At verò nusquam dictum est in Constantiensi concilio ipsam sedem apostolicam a vera fide deficere posse, et *aliquid hæreticum a tota Ecclesia credendum definire*. Quinimo Martinus V, sacro approbante concilio, contra Wicleti errores hunc fidei articulum posuit [1] : « Utrum credat, quod Papa canonicè » electus, qui pro tempore fuerit, ejus nomine » proprio expresso, sit successor beati Petri, » habens supremam auctoritatem in Ecclesia » Dei. » Quæ quidem *suprema potestas* eo temporis puncto deficeret, quo esset necesse ut ab hæretica definitione ad veram fidem revocaretur.

Præterea concilium legitimè congregatum illud est, cui præest sedes apostolica. Neque enim concilium Ecclesiam militantem rite repræsentat, nisi repræsentet totum corpus Ecclesiæ, quod constat capite et membris : alioquin deforme et detruncatum esset corpus, atque adeo deformis et detruncata esset, imò falsa, illius repræsentatio. Porrò si supposueris concilium constans apostolicâ sede omnibusque Romanæ communionis pastoribus, quid mirum, si persona Papæ subjaceret huic tribunali? Quod si concilium veluti corpus a suo capite avulsum et detruncatum affingas, tum certè schismaticum est. Neque enim trecenti aut quadringinti antistites congregati tantâ auctoritate donantur, ut omnia regere valeant ad arbitrium. Nonne plusquam quadringinti episcopi in Ariminensi concilio coacti nihil nisi irritum sanxerunt? Igitur numerosa episcoporum synodus potest Ecclesiam non repræsentare, atque adeo carere supremâ legitimi concilii potestate? Quidnam igitur efficiet, ut synodus episcoporum eo legitimi concilii charactere insigniatur? Oportet sanè ut constet capite et membris quæ repræsentat. Quamobrem necesse est ut habeat, tum episcopos ex nomine aliorum omnium episcoporum veram fidem conclamantes, tum Petri successorem, qui, *celsiore fastigio*, ut ait Augustinus, *præeminens*, *fratres* juxta promissionem *confirmet*. Itaque ea propositio, quæ caput et membra a se invicem dissentire fingit, neganda est ut absurda, et promissioni repugnans.

Igitur etiamsi dixeris IV et V sessiones hanc definitionem *conciliariter* gessisse, eamque valere extra tempus schismatis contra personam Papæ, aut hæreseos accusati, aut disciplinam morum apertè subvertentis, perinde mihi est; nihilo tamen minus immota et indeficiens restat sedis apostolicæ fides in docendo. Tum sedes apostolica se geret quemadmodum se gessit, quando Liberium exilii tædio victum a se

[1] *Conc. Const. sess. IV; Labb.* t. XII, p. 19. — [2] *Ibid. sess. V*, p. 22.

[1] *Bull. Inter cunctas*; *Conc.* t. XII, p. 270.

repulit. Quamobrem, etiam his suppositis, Constantiensis concilii decretum confutat quidem hanc sententiam, quæ Bellarmino videtur *probabilior*, de infallibilitate personali; sed indefectibilitatem fidei ab apostolica sede semper docendæ omnino intactam relinquit.

Nunc quæro a criticis quid supponere velint? Si dicant in ea duplici sessione agi de ipsa sede apostolica, quæ *aliquid hæreticum a tota Ecclesia credendum definiret*, et cujus definitio a concilio legitimè congregato condemnaretur; respondeo concilium legitimè congregatum constare capite et membris; quandoquidem integrum, non detruncatum Ecclesiæ corpus repræsentat : unde nego suppositum; namque sedes apostolica et concilium legitimè congregatum non possunt ita opponi. Quòd si sedes apostolica aliquid hæreticum definiret, ejusque definitio a concilio condemnaretur, etiamsi hæc sedes illud hæreticum a se definitum postea ejuraret, aliquandiu desivisset esse fidei docendæ caput atque centrum; siquidem aliquandiu defecisset in hac sede fides docenda. Tum temporis verò concilium repræsentaret corpus detruncatum et sine capite: atque ita legitimum non esset. At verò si dicant critici hoc unum, quod vocibus concilii aptari potest, nempe damnari tantùm in concilio personalem Papæ definitionem, nihil obsto quin dicatur personam Papæ posse ut hæreticam damnari. Ita Constantiense concilium, et Basileense, quod eadem tantùm confirmat, temperatæ nostræ sententiæ non adversantur.

CAPUT XXIX.

Profertur testimonium cardinalis Petri de Alliaco.

Eximius ille præsul et theologus, qui Constantiensis synodi præses fuit, procul dubio alienissimus erat ab omni adulatione erga Romanam Ecclesiam, ut mox patebit. Hæc tamen habet : Petrus, « apparente sibi Christo, et eidem re-
» velante, sedem suam Romæ transtulit, et ibi
» factus est Romanus episcopus. Et ita ex tunc,
» in Petro et suis successoribus duo episcopatus
» concurrerunt, videlicet universalis Ecclesiæ,
» et particularis Ecclesiæ Romanæ.... Unde ad
» hunc sensum negare Romanam Ecclesiam esse
» caput omnium ecclesiarum, est hæreticum,
» sicut etiam negare summum pontificem esse
» caput Ecclesiæ [1]. »

Hæc verò subjungit [1] : « Hujusmodi sacra-
» mentum Dominus ita ad omnium apostolorum
» officium pertinere voluit, ut in beatissimo
» Petro apostolorum summo, principaliter col-
» locaret, ut ab ipso, quasi quodam capite,
» dona sua, velut in corpus omne diffunderet. »
Ea de causa concludit datam esse Papæ *plenitudinem potestatis quoad totum mundum*. Hinc asseverat quod *cardinales etiam non episcopi præcedunt episcopos*. Quibus positis, sic arguo : Hæreticum est negare sedem apostolicam esse *caput omnium ecclesiarum*. Ergo illud dogma, scilicet hanc sedem esse universalis Ecclesiæ *caput*, est dogma fidei catholicæ. Atqui fidei dogma debet esse quibuslibet temporum punctis æqualiter verum et constans. Ergo nullum unquam assignari poterit tantulum temporis intervallum, in quo illud dogma non sit ex fide certissimum. At verò si hæc sedes *aliquid hæreticum a tota Ecclesia credendum definiret*, eo temporis intervallo quo hæc impia definitio persisteret, veræ fidei docendæ non esset caput et organum, imò contagiosæ et virulentæ hæreticorum traditionis caput et fons esset. Tum certè *dona Dei* non a Petro, *quasi quodam capite...., velut in corpus omne diffunderentur;* sed contrà ab eo capite ad extrema quæque membra virus hæreseos diffluereret, neque posset abscindi ingruens hæc pestis, nisi membra quamprimum caput aut resecare, aut deprimere et corripere studerent : quæ quidem est formæ a Christo datæ manifesta inversio.

Sic pergit cardinalis [2]: « Licet papalis dignitas
» a Deo sit, unde ab homine nec major nec
» minor fieri potest; tamen usus plenitudinis
» potestatis, ad excludendum abusum, potest
» concilii generalis auctoritate restringi : ideo
» antiquo jure institutum est, quod Papa pro-
» fessionem faceret, etc.... » Optimè quidem hæc dicta fateor. Tamen si sedis apostolicæ potestas suprema est ac plena, persona Papæ a concilio emendari potest, ne hac plenitudine licentiùs abutatur, imò etiam tenetur persona Papæ confessionem fidei palam emittere, ne contra fidem ipse fiat hæreticus. Hæc autem addit ille auctor [3] : « Non expedit Ecclesiæ,
» quæ habere dicitur regale sacerdotium, quòd
» ipsa regatur regimine regio puro, sed mixto
» cum aristocratia et democratia : et capitur hic
» democratia generaliter, etc.... quia licet re-
» gimen regale sit optimum in se, si non cor-

[1] *De Eccles. Conc., etc., auctorit.* 1. part., cap. 1; *in Append. Op. Gers.* t. II, p. 929.

[1] *De Eccles. Conc., etc., auctorit.* 1. part. cap. II; *in Append. Op. Gers.* t. II, p. 932, 933. — [2] *De Eccles. Conc., etc., auctor.* 2. part. *Ibid.* p. 945. — [3] *De Eccles., etc., auctor. Ibid.* p. 946.

» rumpatur, tamen propter magnam potestatem » quæ Regi conceditur, de facili regimen dege- » nerat in tyrannidem, nisi sit in rege perfecta » virtus, quæ rarò et in paucis reperitur. » Apertè cernis hic agi tantum de *perfecta* personarum virtute, *quæ rarò et in paucis reperitur*. De cætero potestas sedis apostolicæ adstruitur, ut regia et monarchica. Nunc autem quæro an fieri possit unquam vel minimo temporis puncto corrumpi ac deperire. Potest quidem quævis monarchæ persona mori, insanire, suâ denique potestate abuti, sed regia sedes, sed monarchica hæc forma nullo temporis intervallo cessare potest. Quamobrem cardinalis hæc adjicit [1] : « Esse optimum regimen Ecclesiæ si sub uno » papa eligerentur plures de omni et ab omni » provincia, et tales deberent esse cardinales, » qui cum Papa et sub eo Ecclesiam regerent, » et usum plenitudinis potestatis temperarent.» Nimirum vult ut persona Papæ ab ipsa sede apostolica in suo regimine temperetur.

Nunc verò ulteriora expendenda sunt. « Con- » firmatio in fide, inquit [2], de qua dicitur quod » Ecclesia non potest errare, juxta illud : *Petre*, » *rogavi pro te, ut non deficiat fides tua ;* illa » non est in Papa, quia hoc non est dictum de » fide personali Petri, cùm ipse erraverit, sed » de fide Ecclesiæ, de qua dicitur : *et portæ* » *inferi non prævalebunt adversùs eam*, scilicet » Ecclesiam; non enim dictum est *adversùs te*, » scilicet Petrum. » Cum tanti doctoris venia dicere non vereor, ipsum eo loco tantillum allucinari. Enimvero Petrus dum Christum negavit, metu, non errore, victus est; et dum a Paulo in faciem resistente reprehensus legitur, disciplinæ, non autem fidei; *conversationis*, *non* autem *prædicationis*, ut Tertullianus monet [3], hæc labes fuit. Quinetiam ipse cardinalis fatetur eodem loco [4], quòd « nec ex textu, nec » glossa apparet, quòd Petrus fuerit hæreticus, nec erraverit errore hæresis. » Sed cardinalem sic pergentem audire est : « Igitur, inquit [5], » speciale privilegium est, et singularis Eccle- » siæ auctoritas, quod non potest errare in fide. » Quod privilegium aliqui extendunt ad Roma- » nam Ecclesiam, aliqui ad concilium gene- » rale, aliqui verò solùm restringunt ad auc- » toritatem universalis Ecclesiæ : sed non potest » extendi ad Papam, etc. » Itaque Petrus de Alliaco expressè docet hanc infallibilitatem *non posse extendi ad Papam*, scilicet ad personam Papæ; sed exclusâ hâc infallibilitate personali, triplicem inducit sententiam. Prima est eorum qui eam *extendunt ad Romanam Ecclesiam ;* secunda hanc tribuit *generali concilio ;* tertia hanc *restringit ad auctoritatem Ecclesiæ*. Revera promissio spectat universalem Ecclesiam, quæ constat capite, et membris capiti cohærentibus : cùm autem caput immortalis hujus corporis nunquam possit non esse caput vivi et sani corporis, neque corpus unquam possit esse incolume, si caput sit emortuum; hinc fit ut incolumitas universi corporis complectatur necessariò capitis incolumitatem, et indeficiens in docendo fides, quæ toti corpori promittitur, sit indeficiens in capite. Porrò concilium non est pars necessaria et essentialis hujus corporis; siquidem usu et experientiâ patet numerosissimas synodos ab universalis Ecclesiæ corpore fuisse jure merito reprobatas : at verò sedes apostolica utpote totius Ecclesiæ caput, est membrum principale et essentiale totius hujus corporis, ita ut corpus ipsum, amputato hoc membro, incolume esse non possit.

Sic verò disserit noster cardinalis [1] : « Sicut » plenitudo potestatis est in generali concilio » repræsentativè, ita aliquo modo, licet non » æqualiter, est in Romana Ecclesia, quia ip- » sam universalem Ecclesiam repræsentat, et » in condendis ecclesiasticis juribus, seu cano- » nibus, ipsius vices gerit; et hoc sibi competit, » ratione sui capitis, scilicet Papæ qui huic » Ecclesiæ specialiter præest;.... et ideo Ro- » mana Ecclesia dicitur sedes Apostolica, quia » in ea sedet Apostolicus, id est præsidet apos- » toli Petri successor. » Itaque geminam hanc universalis Ecclesiæ repræsentationem assignat, videlicet generale concilium et sedem apostolicam. Jure merito autem dicit sedem apostolicam non æqualiter repræsentare totum Ecclesiæ corpus; enimvero concilium generale constat capite et membris, nimirum apostolicâ sede et multitudine antistitum. Nihil autem est mirum si sedes apostolica sola, ac seorsim sumpta sit inæqualis concilio, quod ipsammet apostolicam sedem, cum tanta antistitum multitudine complectitur; luce quippe clarius est, concilium majorem repræsentationem oculis præbere. Sed concilium in hoc aliquid minus habere dixerim, quòd, si ab eo sedem apostolicam secluseris, ea episcoporum multitudo est tantum pars integrans universalis Ecclesiæ; sedes verò apostolica sit per se pars essentialis : neque enim corpus sine capite incolume esse potest.

Verum quidem est cardinalem eo loci sæpis-

[1] *Loc. mox cit.* — [2] *Ibid.* 3. part. cap. 1, p. 949. — [3] *Adv. Marcion.* lib. 1, cap. xx. — [4] *Ubi supra*, cap. iv, p. 959. — [5] *Ibid.* p. 949.

[1] *Ubi supra*, p. 951.

sime ita argumentari : *Concilium est majus Papa, cùm sit totum, et Papa sit pars ejusdem.* Hæc autem argumentatio evidentissimè nulla esset, si loqueretur de concilio cui sedes apostolica non præsideret. In hac enim suppositione, Papa non esset *pars ejusdem* concilii. Quinetiam constat concilium, uti jam sæpe dictum est, non esse corpus universalis Ecclesiæ, sed solam hujus corporis repræsentationem. Observandum est denique, ut jam monui, concilium, si ab eo secreveris sedem apostolicam, esse tantùm partem integrantem corporis Ecclesiæ; hanc verò sedem esse partem essentialem utpote ipsum caput. Itaque si loquaris de universali Ecclesia, vel etiam de concilio generali, cui præest summ caput, nihil est incommodi, si fateamur totum esse majus suâ parte. Neque dici fas est, caput errans a toto reliquo corpore posse unquam condemnari. Sic enim supponeretur ambas essentiales hujus sacri corporis partes posse dissilire et dissentire circa fidem, quod formæ a Christo inditæ apertè repugnat. Igitur liquet generale concilium posse solummodo damnare personam Papæ, non autem damnare totam apostolicam sedem. Hoc unum reverà adstrui voluit doctus cardinalis, nempe ut persona Joannis XXIII damnari ac deponi posset in Constantiensi synodo, quæ tum temporis coacta erat.

Hoc autem diligenti observatione dignum videtur, quod cardinalis dixerit promissam infallibilitatem, soli Ecclesiæ universali, non autem generali concilio, tribui a nonnullis. Hæc enim habet [1] : « Tamen, secundùm aliquos, » hoc est speciale privilegium universalis Ecclesiæ, quæ non potest errare in fide, licet » hoc idem piè credatur de concilio generali, » videlicet quando innititur divinæ Scripturæ, » vel auctoritati quæ a Spiritu sancto inspiranda, aliàs sæpe errasse legitur. » Revera concilium quantumlibet numerosum, nisi accesserit capitis auctoritas, et reliqui corporis consensio, non habet plenariam universæ Ecclesiæ auctoritatem.

Conclusio autem Petri de Alliaco hæc est, suo tempori accommodata, neque quidquam ulterius asserens [2] : « Tam de jure humano quàm » divino concedendum est Papam posse ab universali Ecclesia, vel a generali concilio eam » repræsentante, in multis casibus judicari, et » condemnari, et ab eo ad concilium in multis » casibus posse appellari.... Sic esset, ait, de » ecclesiastica politia, in casu quo Papa per » hæresim manifestam, et tyrannidem apertam, » aut aliud notarium crimen, conaretur eam » subvertere. » Hæc de persona tantùm Papæ dicta esse nemo non videt, neque quidquam aliud tum temporis disputatum fuisse certissimè constat. Hoc tamen subjungit is auctor [1] : « Si » nullo existente Papâ, cardinales obstinati » essent, nec vellent eligere, vel in Ecclesia » seditionem facere vellent, et eam hostiliter » perturbare; vel si a nova electione essent a » principibus tyrannis impediti, aut carceraliter » detenti vel omnes mortui; vel si Papa et cardinales fierent hæretici manifesti : constat » quòd si in talibus vel similibus casibus residuum christianitatis (quod tunc esset Ecclesia) » non posset concilium facere, et novum Papam, et alium clerum eligere...., necesse » esset perire et deficere ecclesiasticam politiam. »

Negari quidem non potest hæreticum Papam posse ad arbitrium hæreticos cardinales promovere, eosque omnes esse cum Papa destituendos. At verò sedes apostolica, id est, Ecclesia cui præest Petrus, in fide docenda nunquam defectura est. Unde necesse esset, in ea suppositione, ut universalis Ecclesia suo capiti consulens, huic Ecclesiæ labanti opem ferret, eamque liberaret ab ea schismatica factione. At verò tunc temporis, non obstante personali Papæ et cardinalium hæresi, residua esset Ecclesia et sedes quæ huic novitati grassanti strenuè repugnaret, quemadmodum repugnavit, quando Liberius ab Arianis victus est. Tunc nihilominus Petri fides in sua sede non deficeret, neque Petrus de Alliaco, in his supponendis, supposuit unquam fidem hujus sedis deficere posse, et definire aliquid hæreticum; alioquin Ecclesia capite, centro et fundamento careret. Namque evidentissimè patet, quòd si Papa, cardinales omnes, atque omnis ille clerus qui sedes apostolica vocatur, essent hæretici, nulla esset in vera fide docenda hæc sedes; unde nullum esset caput, centrum atque fundamentum universalis Ecclesiæ.

CAPUT XXX.

Solvitur objectio petita ex testimonio Gersonii.

Diligenter explora singulas locutiones Cisalpinorum, qui coercendæ Romanæ auctoritati temporibus luctuosissimis acriùs studuerunt;

[1] *De Eccles., etc., auctorit.* 3. part. cap. IV, *ubi suprà*, p. 958. — [2] *Ibid.* p. 959.

[1] *De Eccles., etc., auctorit.*, 3. part., cap. IV, *ubi suprà*, p. 960.

vix ulla occurret vocula, vel in Gersonio, quæ quidquam sonet, præter personalem uniuscujusque Papæ fallibilitatem. Hoc enim exemplo rem probandam aggreditur, nimirum quod Papa « Joannes XXIII non est accusatus, vel convictus » de hæretica pravitate, et tamen concilium » vocavit, et judicavit ipsum tanquam suum » subditum [1]. » Una est *Papæ auferibilitas*, quam adstruere conatur : hæc autem auferibilitas sedem apostolicam spectare non potest.

Verum quidem est Gersonium nullis expressis vocibus tribuisse infallibilitatem sedi apostolicæ seorsim a concilio sumptæ. Imò repugnare videtur, dum ait [2] : « Juncto, quòd » apud summum pontificem et ejus sedem Romanam potest esse quandoque raritas peritorum in sacris litteris, et in vera fide probatorum, magis quàm apud quosdam ex ipsis, » qui generalia habent studia sacræ Scripturæ » et aliarum facultatum. » Et infrà [3] : « Sed » (loquendo semper cum reverentia) staret aliquem summum pontificem, cum suo collegio, » sic posse deficere circa ea quæ fidei sunt, » quemadmodum Petrus et alii apostoli defecerunt in passione, etc. » Sed præterquam quòd ex lapsu personæ Petri antequam Spiritus promissus descendisset, nulla sequitur ratio cur sedes apostolica, quæ est ipsamet petra supra quam tota Ecclesia fundatur, corruere possit, *aliquid hæreticum a tota Ecclesia credendum definiendo* : præterquam quòd etiam Petrus nunquam erravit circa fidem, sed ex solo terrore incusso, contra fidem intus servatam, ut privatus homo, exteriore Christi abnegatione peccavit : præterquam quòd denique Petrus quando a Paulo reprehensibilis dictus est, minimè erravit in fide docenda, siquidem, ut Tertullianus ait, hic fuit *conversationis*, non *prædicationis* defectus : insuper nunquam crediderim Gersonio persuasum esse in tantum vitiari et falsari posse sedis apostolicæ traditionem, ut hæresim tanquam dogma fidei *a tota Ecclesia credendum definiat*. Enimvero Gersonius ita disserit [4] : « Habet itaque Papa primò » dominium superioritatis a Christo supra totam Ecclesiam, cum plenitudine potestatis » in eis quæ spirituale regimen Ecclesiæ propriè » dictum respiciunt.... Prima potestas cognoscitur ex evangeliis, etc... ut meritò temerarius et scandalosus, imò schismaticus judicetur qui potestatem hanc vel abolere, vel » diminuere præsumpserit. De hac potestate » sunt jus convocandi concilia universalia; » jus determinandi cum concilio quæstiones » fidei per modum articulorum omnes generaliter obligantium ; correctio insuper prælatorum. » Præterea idem theologus alibi sic disputat [1] : « Homines bonæ voluntatis habere debent super terram caput unum cui » sint uniti ; quemadmodum cerninus in corpore naturali, quod sine capitis unitate vivere » non potest.... Et quemadmodum solummodo » est una bonitas spiritualis ipsius gratiæ, hoc » est una fides, una charitas, et unum baptisma; sic solummodo esse debet unum caput » summum, per quod communicetur illa bonitas defensa et custodita : et caput hoc vocamus Papam, patrem nostrum sanctum, qui » est verus et solus Christi Jesu vicarius; alioquin facilè Ecclesia laberetur in divisionem, » nisi esset ei caput quoddam principale et summum, ad quod potest et debet fieri recursus... » Ideo patet illos esse schismaticos, qui impediunt vel turbant illam unionem... PROPTEREA » LABORANDUM EST UT OMNES OBEDIANT UNI CAPITI » PRINCIPALI, SICUT LABORANDUM EST AD UNITATEM... » IPSI (Græci) TENERE DEBENT DETERMINATIONES » FACTAS PER SANCTUM PAPAM ROMANUM. »

Hæc est itaque, fatente Gersonio, forma Ecclesiæ a Christo indita, ut nulla sit sine capite in corpore aut unitas aut vita. Quamobrem nullum est tantulum temporis punctum, in quo necesse non sit ut invenias caput et centrum Ecclesiæ, capitis ac centri munere fungens, ne deperdatur totius corporis vita et unitas. Hinc *superioritas supra totam Ecclesiam;* hinc *plenitudo potestatis, ad spirituale regimen exercendum*. Atqui si sedes apostolica *aliquid hæreticum a tota Ecclesia credendum definiret*, resectis a sua communione omnibus iis qui dissentirent, jam hæresim ac schisma præ se ferret, caput a corpore avulsum deforme esset, et corpus detruncatum jaceret exanime. Maximè verò observanda est decretoria hæc Gersonii conclusio: *Propterea laborandum est, ut omnes obediant uni capiti principali, sicut laborandum est ad unitatem*.

Itaque si quis non obediat huic capiti, et dicat hoc caput *definivisse aliquid hæreticum*, unitatem violat. Quemadmodum de Græcis, ita et de cæteris omnibus absolutè dicitur a Gersonio, pro omnibus diebus usque ad consummationem sæculi : *Ipsi tenere debent determi-*

[1] *Tract. an liceat in caus. fidei a sum. Pont. appell.* t. II, p. 305. — [2] *Ibid.* v prop. p. 307. — [3] *Ibid.* VIII prop. p. 308. — [4] *Lib de vita spirit. anim.* lect. III, t. III, p. 34, 35.

[1] *Serm. de pace et unione Græc.*, III consid. t. II, p. 145, 146.

nationes factas per sanctum Papam Romanum. At verò si hæc sedes posset aliquid hæreticum definire, non deberent omnes omni tempore *tenere determinationes* ab ea factas.

Neque diveris brevissimam fore hanc capitis et corporis dissentionem; nam contrà sic clamat Gersonius [1] : « Et hæc potestas in Ecclesia im- » mobilis perseverat, quantumcumque persona » Papæ per mortem naturalem vel civilem mu- » taretur, aut quantumcumque usus talis po- » testatis a Papa remanente tolleretur in parte » vel in toto, seu per ignaviam, seu per aliam, » sicut possibile est, justam rationem. Christus » enim optimus legislator, si non taliter Eccle- » siæ suæ, in iis quæ religionis sunt, provi- » disset, ipse politiam ecclesiasticam non op- » timè (quod nefas est sentire) constitutam » reliquisset. »

Luce meridianâ clarius est eo loci Gersonium, negatâ personali pontificum infallibilitate, reservasse apostolicæ sedi hoc singulare privilegium, ut *potestas ejus immobilis perseveret;* atque adeo centri et capitis, in fide docenda, munere, sine ullâ intermissione fungatur. Insuper hæc alibi addit : « Ecclesia » in uno monarchia supremo per universum fun- » data est a Christo.... Nullam aliam politiam » instituit Christus immutabiliter monarchicam, » et quodammodo regalem, nisi Ecclesiam [2]. » Hæc potestas tam immediatè a Deo collata est, » ut tota Ecclesia illam neque destruere, neque » noviter, si tolleretur, æditicare valeret [3]. » Sic verò pergit ille auctor [4]. « Porrò ubi persona » Papæ mortua esset, aut morte corporali, aut » morte civili, quam pertinacia notoria et con- » victa in suo crimine destruente Ecclesiam » manifestat; concilium generale robur haberet » ex sede apostolica, et Christi approbatione, » qui in necessitate tali vellet nobis non deesse... » Referri potest hæc unitas ad unitatem sedis » apostolicæ, quæ in suo formali jugiter perse- » verat, juxta dictum cujusdam distinctionis » ponentis in papatu aliquod esse formale, quod » est papalis dignitas; aliud materiale, quod » est persona dignitatem hanc repræsentans. » Unde sic infert [5] : « Laborandum est ut omnes » obediant uni capiti principali, sicut laboran- » dum est ad unitatem. » En hæc forma corporis Ecclesiæ est immutabilis, neque tantillum alterari potest. Si vel minimo temporis puncto cessaret caput præesse corpori in docenda fide, cessaret et unitas docendæ fidei. Ex quibus dictis profectò liquet Papam quidem posse morte vel *corporali* vel *civili* interire; at verò sedis apostolicæ fidem in docendo nunquam esse interituram; imò concilium ipsum in damnanda et deponenda Papæ persona nihil roboris habere, nisi ex *sede apostolica*, quæ fratres semper confirmat. Igitur, nisi velis Gersonium sibi insulsissimè contradicere, reliquum est ut apertè fatearis Papæ personam posse quidem cum delecto ad arbitrium nescio quo consiliariorum collegio, circa fidem errare, et depositionem mereri; at verò sedem apostolicam inconcussâ fide ita immobilem tum temporis *perseverare*, ut *aliquid hæreticum a tota Ecclesia credendum* nunquam *definiat*. Hinc colliges ipsum etiam Gersonium, qui Romanæ auctoritati coercendæ acerrimè studuit, in hoc nobis assentiri. Quis autem Gallus unitatis et pacis amans metuerit unquam, ne Romæ plus justo tribuat, si cum Gersonio temperatam de sede apostolica sententiam sectetur?

CAPUT XXXI.

Solvitur objectio petita ex testimonio Majoris.

Hanc Gersonii sententiam disertè confirmat Joannes Major, ejusdem Parisiensis academiæ doctor celeberrimus.

« Petrus, ait Major [1], ex institutione Christi » est institutus apostolorum vertex et caput, et » supra quemlibet alium, sive particularem » Ecclesiam. » Et infrà : « Christus legislator » optimus optimam politiam in Ecclesia insti- » tuit: sed illa est regalis. » Unde infert regalem esse et monarchicam Ecclesiæ politiam, ex institutione Christi. Eò autem usque progreditur, ut sic disserat [2] : « Hoc potest fieri argu- » mentum de Indis et christianis in aliis locis » separatis; qui si reliqua ad fidem necessaria » crederent, nescii quod Romanus pontifex sit » caput Ecclesiæ, durum est dicere quòd sint » in statu damnationis. » Nihil est sanè quo lucidius statui possit hanc fidem explicitam ab omnibus catholicis exigi, ut semper credant, *immobilem perseverare* sedis apostolicæ traditionem. Etenim sedes apostolica non esset in docenda fide *caput Ecclesiæ*, eo temporis intervallo, *quo aliquid hæreticum a tota Ecclesia credendum definiret*, resectis a sua communione quibuslibet dissentientibus, ut jam sexcenties explanatum fuit.

[1] *Lib. de vita spir. anim.*, lect. III, t. III, p. 35. — [2] *De aufer. papæ*, consid. VIII, t. II, p. 213. — [3] *De vita spir. anim., ubi suprà.* — [4] *Ibid.* p. 36. — [5] *Loc. cit. suprà*, p. 351.

[1] *In IV Sentent. dist. XXIV, quæst. III, conclus.* I. *Vide Append. Op. Gers.* t. II, p. 1121, 1122. — [2] *Ibid.* p. 1123.

CAPUT XXXII.

Solvitur objectio petita ex testimonio Almaini.

Cajetanum refellere conatur, his verbis, Almainus, percelebris Doctor academiæ Parisiensis : « Papa potest errare errore judiciali, de » errore personali, omnibus notum est [1]. » Sed nisi hunc auctorem ineptire, et sibi ipsi insulsissimè contradicere velis, hæc verba sic intelliges, ut persona Papæ non solùm possit hæreticum dogma intus sentire ac tenere, verùm etiam et exteriore judicio proferre. Sed minimè asserunt sedis apostolicæ fidem deficere posse. Hinc fit ut probare studeat summum pontificem *posse fieri hæreticum*, et generali concilio inferiorem esse habendum. De cætero sedis apostolicæ potestatem sic adstruit [2] : « Immediatè a » Christo collata est Petro primo summo pon- » tifici. » Hoc autem probat ex his Christi vocibus : « *Dabo tibi claves*, etc. et ex his : » *Pasce oves meas; Pasce agnos meos*.... Et in » hoc, inquit, conveniunt satis singuli doc- » tores, dicentes Christum tunc eum fecisse » suum generalem vicarium, etc. « Præterea « Papa, inquit [3], potest omnes punire, et nullus » ipsum. » Insuper ait : « Optima politia debet » regi regimine regali. » Unde concludit politiam christianam esse *regalem* sive *monarchicam*, eo quod Papa monarchicâ potestate donatur, ita ut « sit unus qui in unumquemque » habeat auctoritatem punitivam, et nullus alius » in illum. Ideo, inquit, uni, scilicet Petro, » et successoribus ejus, data est universalis » potestas constituendi canones, etc.... per » totum universum orbem, et nulli alteri.... » In uno est suprema.... potestas.... Et non » est una (Ecclesia) nisi unitate capitis.... Ec- » clesia est unum corpus mysticum, cujus Papa » est caput.... Potestas papalis suprema in spi- » ritualibus.... non potest mutari in aliud genus » dominii. » Scilicet monarchicum Papæ regimen non potest mutari in aristocraticum aut democraticum. Igitur in confesso est apud Almainum hanc esse formam Ecclesiæ a Christo inditam, ut sedes apostolica sit æternum Ecclesiæ in fide docenda centrum atque caput. Corrumperetur autem forma, neque Christus videretur in promissione fidelis, si vel minimo temporis intervallo Petrus in sua sede agnos simul ovesque matres pascere desineret. Hæc itaque sufficiunt ut Gersonium, Majorem, atque Almainum cum Bellarmino conciliari posse existimem. Neque verò alii auctores obstabunt nostræ huic sententiæ, postquam Gersonius, Major et Almainus huic suffragari visi sunt. Namque hactenus a criticis laudati sunt, ut sui duces et antesignani in deprimenda papali auctoritate : Gersonius quidem tempore magni schismatis; alii verò ambo longè posteriores, scripserunt post flebile dissidium inter Julium II papam, et regem Ludovicum XII. Hoc unum omnes probare student, scilicet personam Papæ circa fidem errare posse, et hæreticam doctrinam ut catholicam proponere, etiamsi de consilio aliquot Romanæ curiæ theologorum sententiam emiserit. Quinetiam universali concilio Papam subjacere dicunt, et ab eo deponi posse. At verò si apostolica sedes, in qua Petrus nunquam non vivens nunquam non loquitur, personæ pontificis ita assentiatur, ut *aliquid* tanquam fidei dogma *a toto Ecclesia credendum definierit*, resectis a sua communione cunctis dissentientibus : caput a corpore divelli non potest; centrum veræ traditionis in fide docenda non potest falsatæ traditionis centrum fieri : fundamentum arcis æternæ mutare non potest. Ubicumque est caput Ecclesiæ, ibi et Ecclesiæ corpus esse nihil dubitant illi auctores.

[1] *De auctor. Eccles. et Concil.* cap. X. *In Append. ad Op. Gers.* t. II, p. 1001. — [2] *Ibid.* cap. VI, p. 987. — [3] *De potest. Eccles. et laic. cont. Ocham.*, cap. IV et V, *Ibid*, p. 1024, 1026, 1027.

CAPUT XXXIII.

Ad laicos principes non pertinet jurisdictio ad convocanda concilia, quamvis eorum munus sit ea petere ab Ecclesia, si catholici sint ac pii.

1° Ecclesia, sponsa Christi in terris, omnino libera est, ut suo munere merè spirituali fungatur. Atqui cogere concilium ad tutandum fidei depositum, vel ad restaurandam salutis disciplinam, est munus merè spirituale. Ergo Ecclesia omnino libera est, ut concilium cogat, vel cogere recuset, prout expedire existimaverit : ad eam solam pertinet judicare an res expediat necne : ergo ad eam pertinet hanc exsequi vel differre.

2° Verum quidem est Ecclesiam pro sua sapientia sibi ipsi consuluisse, ne per tempora persecutionum concilia generalia convocaret. Profectò tum temporis ipsa sui juris erat ut cogeret concilia, si id omnino necessarium esse ipsi videretur : siquidem Christus Dominus non dixit : Ite, si jusserint sæculi principes : sed ait : *Ecce ego mitto vos*, etc. et iterum : *Euntes ergo docete omnes gentes*, etc. Sed tum minimè expediebat ut concilia generalia cogerentur cum tanto incommodo; neque certè, etiamsi epis-

copi id tentassent, tantus tantæ convocationis apparatus, clam ac tutò executioni mandari potuisset. Enimvero persecutores imperatores numerosissimam hanc episcoporum ex tot gentibus a se quàm maximè distantibus congregationem facillimè exploratam habuissent; exploratam verò, vel præpedire, vel subitâ internecione delere promptum fuisset. Jus quidem convocandi concilium erat penes Ecclesiam tum temporis, perinde ac nostris temporibus; sed ratione periculi, et obstantis imperatorum sævitiæ, non expediebat ut convocarentur. De cætero convocatio illa erat ejusdem omnino juris, quo synaxes quotidianæ et synodi quædam provinciales, quas invitis principibus interdum celebratas legimus.

3° Si persecutores principes insidiandi animo jussissent episcopos in concilium properare, episcopi licitè potuissent convocationem hanc fugâ eludere. Contrà verò, si principes vetuissent episcopos in summo christianæ rei periculo concilium celebrare, licitè pariter potuissent, imò debuissent omnes, invitis principibus, et objecto certæ necci capite, cogere concilium, et fidei labanti consulere. Itaque nulla est in principibus laicis potestas convocandi concilia; nullum quippe habent dominium in administrationem merè spiritualem, quæ solis episcopis a Christo Domino concredita est.

4° Aliquatenus tamen dici potest ad sæculares principes, si modò christiani sint et catholici, pertinere ut Ecclesiam benigno affectu provocent ad concilia cogenda; sed hæc est tantùm pia monitio, et pollicitatio benefica, ut certiores sint episcopi se fovendos ac tutandos esse a laica potestate, si velint ad dirimendas novatorum controversias concilium celebrare. Illa autem suasio, sive monitio, (modò citra jussionem absolutam fiat) catholico principi competit. Ejus est enim monere episcopos, ut controversias reipublicæ infestas quam primum amputent, cujus est rempublicam administrare ac tueri. Verùm quantumvis ipsius principis sit monere et instare, ipsius tamen non est judicare an verè expediat necne ut Ecclesia quidquam de fide pronuntiet; siquidem ad solam Ecclesiam pertinet jus decernendi quid ad servandum fidei depositum congruat, vel alienum sit. Unde patet Justinianum imperatorem iniquissimè vexasse Vigilium papam, ut generalis synodus congregaretur. Ea certè synodus, quæ annumeratur ut quinta, œcumenica habetur, non ex auctoritate Imperatoris perperam cogentis, neque ex Patrum numero qui paucissimi sunt, sed ex auctoritate sedis apostolicæ, totiusque Occidentis, vi cujus tandem confirmata est. Ergo laici principes moneant et instent, atque interim novatores per magistratus coerceri curent. In hoc obsequantur votis episcoporum, ut reipublicæ incolumitati consulant: sed caveant ne Ecclesiam invitam adigere velint ad celebranda concilia.

CAPUT XXXIV.

Examinatur ad quem pertineat conciliorum convocatio.

1° Jam diximus ad solam Ecclesiam propriè pertinere, ut concilium cogat. Nimirum uniuscujusque hominis liberi est, ut aliquid agat vel agere recuset. Atqui Ecclesia ab omni laica potestate libera est, in obeundo suo munere merè spirituali. Ergo ad solam Ecclesiam pertinet ut concilium cogat, aut cogere nolit. Præterea concilium non est ipsamet Ecclesia, sed ipsam tantùm repræsentat, ut sæpe dictum est, tum in Constantiensi, tum in Basileensi synodo: id est, episcopi illi qui concilio adsunt, legati mittuntur ab omnibus omnium gentium catholicarum ecclesiis, qui, ex nomine totius universitatis, declarent quid ipsa universitas sentiat, et quid traditum acceperit. Itaque ejusmodi legati omnium ecclesiarum sunt veluti procuratores, quibus nefas esset procurationem sibi creditam tantillum excedere. Unde constat, quod si quingenti episcopi, ut videre est in exemplis Ariminensis, et Constantinopolitanæ contra imagines coactæ synodi, suam de fide communi declaranda procurationem tantillum excederent, universa Ecclesia, cujus sunt tantummodo procuratores et simplex repræsentatio, definitionem factam ab illis ratam non haberet, imò repudiaret.

Luce verò clarius est ad solam universalem Ecclesiam pertinere ut legatos et procuratores de fide communi declaranda, liberè, et ad arbitrium mittat. Hinc concludas necesse est, robur omne præcipuum, summamque conciliorum auctoritatem, non inesse convocationi, aut definitioni, sed soli confirmationi, quâ universalis Ecclesia id totum ratum facit, quod a delectis procuratoribus gestum est.

2° Verum quidem est convocationem generalium conciliorum non posse fieri per subitaneam omnium ecclesiarum conspirationem. Oportet sanè ut quispiam primus id promoveat. Verùm quisquis ille sit, etiamsi rem perperam fuerit aggressus, nihilo tamen minùs concilium supremâ auctoritate pollet, si universalis Ecclesia procuratorum definitionem ratam ultro

fecerit. Id exemplo quintæ synodi a Justiniano pessimè incœptæ, et melioribus auspiciis confirmatæ, jam patuit.

3° Cùm generale concilium universalem Ecclesiam repræsentet, debet repræsentare totum corpus Ecclesiæ, constans capite et membris. Quamobrem oportet ut adsint procuratores, tum capitis, scilicet sedis apostolicæ: tum membrorum, scilicet præcipuæ partis episcoporum qui communione hujus sedis fruuntur: aliàs esset manca, deformis, detruncata et falsa hæc universalis Ecclesiæ repræsentatio. Unde evidentissimè patet nullam esse, et fictitiam, hanc universalis Ecclesiæ repræsentationem, nisi adsit saltem repræsentatio capitis, videlicet nisi absente summo pontifice, adstent legati sedis apostolicæ procuratores. Iterum atque iterum, si absint sedis apostolicæ legati, detruncata est et falsa hæc corporis Ecclesiæ repræsentatio.

4° Si quæras ad quem potissimùm, et ex singulari dignitas officio pertineat concilia celebrare, respondeo Petro soli hoc munus esse a Christo assignatum, ut fratres confirmet. Cùm autem quæstio sit de confirmandis in fide fratribus, quando coguntur concilia, consectaneum est, ut ad Petrum pertineat jus convocandi concilia. Porrò capitis præeminentis munus est pericula imminentia explorare, cætera omnia membra alloqui, et admonere, eademque jubere ut secum collecta præsto sint, atque singula universo corpori labanti opem ferant. Profectò centri munus est extrema quæque membra in suo sinu coeuntia excitare, ut de communi periculo deliberent. Fundamenti munus est, ut arcem jamjam labantem suà inconcussà firmitate muniat. Quinetiam centrum Ecclesiæ est præsentius, ut ita dicam, universalis Ecclesiæ compendium, et stabilis repræsentatio, quæ faciliùs, promptiùs, commodiùs, utiliùs, ac decentiùs extrema membra in se cohærentia ad pervincendum fidei hostem convocet.

Nihil igitur mirum tibi videatur, si *Lucentius*, *vicarius sedis apostolicæ*, in Chalcedonensi concilio ita fuerit locutus [1]. : « Synodum ausus » est facere (Dioscorus) sine auctoritate sedis » apostolicæ, quod nunquam licuit, nunquam » factum est. » Adjiciebat Paschasinus id factum esse *contra ecclesiasticas regulas*, *vel contra patrum instituta*. Paulò antea dixerat [2] : « Apos- » tolici viri Papæ urbis Romæ, quæ est caput » omnium ecclesiarum, præcepta habemus præ » manibus. » Neque certè hæc verba, *nunquam licuit*, *nunquam factum est*, concilium intacta reliquisset, si constitisset hæc falsa esse : atqui neminem id arguisse constat.

Hoc idem in VII generali concilio inculcatum legimus, contra præcedentis pseudosynodi sancita : « Non habuit enim adjutorem illius tem- » poris Romanorum Papam, vel eos qui circa » ipsum sunt sacerdotes, nec etiam per vica- » rios ejus, neque per encyclicam epistolam, » quemadmodum lex dictat conciliorum [1]. » Luce clarius est his vocibus, œcumenicam esse non posse ullam synodum, si *sine auctoritate sedis apostolicæ* definiat. Id *nunquam licuisse*, id *nunquam factum fuisse*, nullo reclamante, asseverant legati Chalcedonenses. In septima autem synodo citra omne dubium ponitur hanc esse *legem conciliorum*, ut Petri successor Romanorum Papa, conciliis præsit per *sacerdotes vicarios ejus*, et per *encyclicam epistolam* episcopos convocet.

CAPUT XXXV.

Examinatur quâ ratione sedes apostolica conciliorum definitiones confirmet.

Jamvero ex superiùs dictis facilè liquet qua de causa concilia nulla essent, etiamsi constarent quingentis circiter episcopis, ut Ariminensis, et Constantinopolitana Iconomachorum synodus constabant, nisi accederet universalis Ecclesiæ confirmatio. Nihil est quippe, juxta juris regulam, definitum a procuratoribus, quod non oporteat ratum fieri, sive confirmari ab illis qui procurationes ipsis crediderunt. Itaque repræsentatio corporis Ecclesiæ, quæ capite et membris constat, definit ex nomine tum capitis tum membrorum, et vi procurationum tum capitis tum membrorum, quas præ manibus gestant. Unde necesse est ut sententia lata ab ejusmodi procuratoribus, rata fiat, tum a capite, tum a membris, unanimi studio conspirantibus.

Neque unquam supponi potest, ut jam sexcenties inculcatum fuit, ut membris definitionem confirmantibus, solum caput eam confirmare nolit. Tunc enim dissentirent, et a se mutuò dissilirent caput et reliquum corpus; quod quidem supponere nefas esset.

Necesse verò est ut supponas totum universalis Ecclesiæ corpus, ex institutione Christi esse omnino in fide declaranda individuum. Unde si caput aliquid definierit, non dissentiet reliquum corpus, utpote inseparabile. Vicissim, si corpus aliquid definierit, non dissentiet caput

[1] *Concil. Chalced.*, *act. I*; *Labb.* t. IV, p. 95. — [2] *Ibid.* p. 94.

[1] *Concil. Nicæn. II*, *act. VI*, t. VII, p. 395.

a corpore individuum. *Ubicumque*, ait sanctus Hieronymus [1], *corpus fuerit congregatum, illuc congregabuntur aquilæ;* id est, ubicumque fuerit caput atque centrum Ecclesiæ, illic congregabuntur et membra, ut idem sentiant.

Verùm si in materia disciplinæ, quæ libera est, concilium aliquid sanciret quod repugnaret sedi apostolicæ, aut sedes apostolica aliquid sanciret quod repugnaret concilio, tum certè caput atque membra paci componendæ ita studerent, ut sibi mutuò pacis intuitu obsequerentur. Hoc autem imprimis attendendum est, quòd si supposueris concilium et sedem apostolicam dissentire, necessum est ut dicas concilium esse hac in parte detruncatum, et carere suo capite. Tum certè repræsentare non potest integrum universalis Ecclesiæ corpus, atque non est in hac parte generale, ac legitimum totius Ecclesiæ concilium.

At contrà, sedes apostolica semper est per se ipsam verum ac proprium universalis Ecclesiæ caput. Quid ergo mirum, si mutilata et detruncata, atque adeo falsa universalis Ecclesiæ repræsentatio, non est præponenda vero ac proprio ejusdem Ecclesiæ capiti?

Cujus quidem rei insigne exemplum occurrit in synodo Chalcedonensi. Concilium, in sua ad sanctum Leonem papam relatione de omnibus gestis generaliter, ita loquebatur [2]. « Confirmavimus autem et centum quinqua-
» ginta sanctorum Patrum regulam,.... quæ
» præcepit, post vestram sanctissimam et apos-
» tolicam sedem, honorem habere Constanti-
» nopolitanam (quæ secunda est ordinata)....
» Quæ ad confirmationem ecclesiasticæ ordina-
» tionis definivimus, hæc sicut propria et
» amica, et ad decorem convenientissima, dig-
» nare complecti, sanctissime et beatissime
» Pater. Qui enim locum vestræ sanctitatis
» obtinent.... his ita constitutis vehementer
» resistere tentaverunt.... Quidquid rectitudinis
» a filiis fit, ad patres recurrit, facientes hoc
» sibi proprium. Rogamus igitur, et tuis de-
» cretis nostrum honora judicium; et sicut nos
» capiti in bonis adjecimus consonantiam, sic
» et summitas tua filiis quod decet adimpleat.
» Sic enim et pii principes complacebunt, qui
» tanquam legem tuæ sanctitatis judicium tir-
» maverunt. » Quid, quæso, voce magis demissà dici potuit a tanta synodo? quid obsequentius erga sedem apostolicam, cujus *summitas* a concilio supplici voce compellatur? Tota synodus Leonem alloquitur, ut *filios patrem rogare* decet. Quid verò reposuit tantus pontifex? Hæc ad Anatolium Constantinopolitanum scripsit, ut ejus ambitionem retunderet [1]: « In totius
» Ecclesiæ perturbationem superba hæc tendit
» elatio, quæ ita abuti voluit concilio synodali,
» ut fratres in fidei tantummodo negotium con-
» vocatos et definitione ejus causæ, quæ erat
» curanda, perfunctos, ad consentiendum sibi,
» aut depravando traduceret, aut torrendo com-
» pelleret. Inde enim fratres nostri, ab aposto-
lica sede directi, qui vice meâ synodo præside-
» bant, probabiliter atque constanter illicitis
» ausibus obstiterunt. » Eu audis Leonem, qui definita in concilio, summa cum auctoritate nulla esse declarat. Nullatenus immimi patitur ea quæ Petro tributa est dignitas. « Nihil, ait [2],
» Alexandrinæ sedi ejus, quam per sanctum
» Marcum Evangelistam beati Petri discipulum
» meruit, pereat dignitatis.... Antiochena quo-
» que ecclesia, in qua primùm, prædicante
» beato apostolo Petro, christianum nomen
» exortum est, in paternæ constitutionis ordine
» perseveret, et in gradu tertio collocata, nun-
» quam se fiat inferior. »

Hæc autem adjicit [3]: « Persuasioni enim tuæ
» in nullo penitus suffragatur quorumdam epis-
» coporum ante sexaginta, ut jactas, annos facta
» subscriptio, nunquamque a prædecessoribus
» tuis ad apostolicæ sedis transmissa notitiam,
» etc. » Itaque nulla judicat, et veluti infecta ea singula quæ ab apostolica sede non confirmantur.

Neque glorietur Constantinopolis se esse novam Romam, et imperialem urbem. Enimvero ad Marcianum Augustum Leo hæc scripsit [4]: « Alia tamen ratio est rerum sæcularium, alia
» divinarum, nec præter illam petram, quam
» Dominus in fundamento posuit, stabilis erit
» ulla constructio.... Non dedignetur regiam
» civitatem, quam apostolicam non potuit
» facere sedem. »

Ne dixeris autem hæc singula a Leone fuisse dicta ex auctoritate Nicænæ synodi, quam nulla alia antiquare poterat. Enimvero Chalcedonense concilium constabat omnibus communionis catholicæ partibus. Unde apertè constat, quod, si sedes apostolica sancitis in gratiam Constantinopolitanæ ecclesiæ annuisset, canonicè obliterata fuisset et revocata definitio Nicænæ synodi de ordine patriarcharum. Quis enim in dubium revocat universalis Ecclesiæ corpus posse, unanimi consensu, ea singula revocare, et irrita

[1] *Epist. ad Damas. jam laud. supr.*, p. 293. — [2] *Conc. Chalced.* part. 3, cap. II, t. IV, p. 837.

[1] *Concil. Chalced. part.* 3, cap. V, p. 844. — [2] *Ibid.* cap. V, t. IV, p. 845. — [3] *Ibid.* — [4] *Ibid.* cap. VI, p. 847

facere, quæ circa disciplinam et citra fidem in concilio œcumenico ordinata sunt? Ergo sedes apostolica tum temporis sola fuit, quæ Chalcedonensem definitionem irritam ac nullam faceret. Hinc stabat numerosissima synodus generalis : illinc reclamabat sola sedes apostolica : vi hujus reclamationis res a concilio definita infecta manet, et nulla habetur, donec tandem aliquando renuens apostolica sedes annuerit.

CAPUT XXXVI.

Examinatur quâ auctoritate concilium generale definitiones sedis apostolicæ confirmet.

Vulgò contendunt critici sedis apostolicæ potestatem esse subalternam, et infra concilii tribunal jacentem, eo quod judicia sedis apostolicæ indigeant confirmatione concilii. Sed hæc sunt quibus hæc objectio refellenda mihi videtur.

1° Potestas sedis apostolicæ *suprema* nuncupata est ab antiquis conciliis : exempli gratiâ, Chalcedonensis synodus, humili *filiorum* assumpto nomine, Leonis tanquam *patris summitatem* rogat.

2° Hæc eadem potestas *suprema* dicitur a recentioribus conciliis, Constantiensi videlicet et Tridentino. Quid ergo absurdius et iniquius, quàm contendere hanc esse subalternam, et superiori tribunali subjacentem?

3° Verum quidem est generales synodos confirmare sedis apostolicæ definitiones : at verò si traditionis paginas diligenter pervolveris, continuò perspectum tibi erit, sedem apostolicam passim petivisse a privatis et minoribus ecclesiis, ut suas definitiones confirmarent. Id vulgò petitum fuisse a Mediolanensi, a Ravennensi, cæterisque ecclesiis privatis, quæ sedi apostolicæ omnino subjacebant, nemo nisi historiæ imperitus ignorat. Itaque confirmatio definitionis a sede apostolica editæ, nullam arguit superioritatem in confirmante ecclesia. Alioquin dicendum esset infimas occidentalis patriarchatûs ecclesias supremæ sedi esse superiores; quo quid absurdius aut ineptius nemo unquam dixerit.

4° Cùm sedes apostolica definitiones concilii confirmet, quemadmodum concilium confirmat sedis apostolicæ definitiones, sequeretur hæc duo tribunalia sibi mutuò præeminere : quod pariter absurdum et ineptum est.

5° Neque quidquam discriminis invenies in hac mutua concilii et sedis apostolicæ confirmatione. Imò ut jam observatum est, sedes apostolica multa conciliorum circa fidem sancita, ut hæretica jure merito confutavit : at verò nullum hactenus occurrit concilium quod sedis apostolicæ definitiones ut hæreticas reprobaverit.

6° Lege in actis conciliorum nomina episcoporum qui definitionibus subscribunt. Alii se obedire concilio, alii se confirmare concilium indiscriminatim profitentur. Quinetiam iidem antistites eâdem subscriptione se definire et obedire profitentur. Reverà hæc duo unum et idem significant : quisquis confirmat obedit, quisquis obedit confirmat. Confirmare nihil aliud est quàm firmitatem definitionis numero consentientium augere. Confirmare est novam auctoritatem, quantulacumque sit, priori quàm maximæ auctoritati adjicere. Ita certè ultimus episcoporum qui Chalcedonensi circa fidem definitioni subscripsit, suam privatam auctoritatem tantæ cæterorum omnium auctoritati adjunxit. Si suam subscriptionem negasset, nihilominus suprema fuisset et infallibilis hæc omnium aliorum definitio. Ipse ipse jam tenebatur huic conclamatæ definitioni docili et devotâ mente adhærere : obediebat simul et confirmabat. Itaque ex sola confirmatione nihil est concludendum, ut alterutram concilii vel sedis apostolicæ potestatem alteri præponas. Eâ demonstratione funditus ruit adversariorum palmaris objectio.

7° Hoc unum attendas velim, quænam alteri, si confligant, robur suum detrahit. Id verò luce clarius est exemplo Chalcedonensis concilii, cujus sancitum pro Constantinopolitana ecclesia nullum et enerve jacet, simul atque sedes apostolica reclamaverit. Nusquam prorsus idem invenies a synodis factum contra sedis apostolicæ sancita.

8° Forsan dices concilia quorum definitiones a sede apostolica confutatæ sunt, non esse legitima concilia. Sed præterquam quòd id absolutè dici non potest de Chalcedonensi synodo, insuper libentissimè hoc totum concedo : sed in hoc quàm maximè viget hujus sedis *summitas*, quod ipsa œcumenica concilia non sint verè œcumenica et legitima, in his quæ definiunt, si a suo capite divulsa et detruncata loquantur.

CAPUT XXXVII.

Examinatur qua de causa cogantur synodi œcumenicæ.

Sic arguunt critici : Si sedes apostolica non posset definire aliquid hæreticum, ejusque fides in docendo nunquam esset defectura, frustra et summo cum detrimento christianæ reipublicæ cogerentur generalia ex omni gente

concilia. Ergo sola conciliorum necessitas sufficit ad demonstrandum fidem hujus sedis posse deficere in docendo. Hæc autem præsto est objectionis solutio.

1° Petrus ipse infallibilis erat in fide docenda ; imò et cæteri omnes apostoli pari infallibilitate post descensionem Spiritûs sancti jam donabantur. Qua igitur de causa Hierosolymitanum concilium apostoli coegerunt, ut sententiam unâ voce pronuntiarent ? Eo certè concilio forma posteris assignata est, ut concilia cogerentur. Ergo luce clarius est convocationem conciliorum non esse rationem præcisam et decretoriam quæ convocatos judices fallibilitatis arguat. Hinc profectò liquet hoc concilium, quod omnium forma et exemplar fuit, eo tantùm fine fuisse coactum, ut et indociliorihus animis majori cum splendore eluceret absolutissima apostolorum unanimitas.

2° Quando Arius Christi Domini divinitatem negavit, coacta est Nicæna synodus. Tum certè omnibus Christi fidelibus omnino perspectum erat hoc ipsum quod quotidiano universæ plebis usu jamdudum comprobatum erat, scilicet Christum ut Deum æquè ac Patrem adorari. Opposita hæresis in Ebione, in Cerintho, in Paulo Samosateno absque concilio generali jam expressissimè condemnata erat. Neque quisquam integer et veri studiosus dubitare potuisset de absolutissima universalis Ecclesiæ auctoritate, quæ Christum supremo cultu adorandum esse palam docebat. Quo posito, quæro a criticis qua de causa superflua et valde incommoda hæc Nicæna synodus, ex omnibus orbis christiani partibus adeo dissitis convocata fuit ? Eamne convocari oportuit ut Ecclesiæ sententia et auctoritas, quæ nemini incognita erat, omnibus innotesceret ? Quid absurdius ? Nonne advertunt critici id de re jam præjudicata factum fuisse, ut tanto tot episcoporum miriticè consentientium spectaculo, indociles novatorum animi frangerentur, eorumque pervinceretur contumacia.

3° De epistola Magni Leonis ad Flavianum scripta, nulla poterat subesse apud catholicos dubitatio. Neque enim Leo de doctrina quam asserebat quemquam dubitare sinit ; neque Chalcedonense concilium in ea confirmanda se tantulum hærere posse arbitrabatur. Quinetiam, velint, nolint critici, necesse est ut fateantur hanc epistolam, jam consentiente palam toto Occidente, imò et comprobante majore parte totius Orientis, ita firmatam esse, antequam Chalcedonenses episcopi convenirent, ut nullatenus esset penes ipsos hanc repudiare. Iterum igitur atque iterum quæro, qua de causa numerosissima hæc synodus congregata sit. Ut quid perditio hæc ? quandoquidem hæc sedis apostolicæ sententia, suffragante Occidenti toto propemodum Oriente, jam suprema et infallibili auctoritate confirmabatur. Neque tamen minus coacta est immenso cum apparatu Chalcedonensis synodus, ut epistola jam confirmata splendidius in tanto concilio confirmaretur. Nonne perspicuum est hanc magnificentissimam concilii convocationem factam fuisse, non ut res ambigua, et a Leone forsan contra fidem definita, ad superiorem et rigidiorem censuram revocaretur ; sed solummodo ut definitio jam certa, et universalis Ecclesiæ assensu manifestè comprobata, tanti hujus consensûs splendore illustrata, novatorum superbiam et indocilitatem magis ac magis exosam faceret. Neque verò quisquam sanæ mentis dixerit, inutilem et supervacaneam esse piam ejusmodi ostentationem auctoritatis. Quid enim magis unquam profuit ad pervincendam sectæ nascentis audaciam, et ad conciliandam Ecclesiæ docilitatem infidelium, quàm ea tot episcoporum ex tot longinquis regionibus confluentium unanimitas, quæ in concilio splendidissimè prænitet ? Fateor equidem quosdam esse homines ita doctos ac peritos, ut nullatenus hæreant ; sed auditâ capitis et centri, scilicet sedis apostolicæ definitione, continuò inferant reliquum universalis Ecclesiæ corpus idipsum sentire, atque adeo, ut ait Hieronymus [1], *ubicumque fuerit cadaver, illud congregentur aquilæ :* uno verbo, perspectum habent illi homines, ex forma a Christo data, caput atque membra, sive centrum et extremas partes, fundamentum et arcem superimpositam a se mutuo non posse disjungi, et circa fidem dissentire. At verò plerique hominum multò tardiores sunt in capienda Ecclesiæ forma. Rude et imperitum vulgus indiget spectaculo, ut totius Ecclesiæ unanimitatem perspectam habeat, maximè si secta subdola et numerosa ipsi jam illuserit. Hoc autem spectaculum, quod oculos ferit et admirationem excitat, est concilium universalem Ecclesiam repræsentans. Ea de causa, ut jam ostensum est, apostoli, qui singuli infallibili auctoritate præditi erant, nihilo tamen minus in Hierosolymitano concilio deliberandum esse duxerunt, ut ea veneranda repræsentatio absolutissimæ unanimitatis spectaculum præberet toti Ecclesiæ.

4° In plerisque novatoribus damnandis sufficeret notoria omnium catholicæ communionis

[1] *Epist. ad Damas. jam cit.* p. 293.

ecclesiarum consentio, si homines in principiis a se positis strenuè sibi constarent. Exempli gratiâ, Arius Christi divinitatem negat : damnatur ab Alexandrino Alexandri concilio. Omnes optimè norunt se Christum Dominum atquè ac Patrem adorare consuevisse : neque certè quidquam erat in toto christiano orbe luculentius. Ea omnibus nota et perspecta unanimitas ecclesiarum sufficiebat, ut negatâ omni appellationis viâ et facultate, Arii damnatio conclamaretur. Enimvero Ecclesia semper eadem est, cui promissiones factæ sunt, sive repræsentetur per procuratores in concilio congregato, sive non repræsentetur, et singulæ singulis suis in sedibus suam traditionem proferant. In ea ecclesiarum consensione situm est omne robur, omnisque auctoritas, quæ viget ad debellandos novatores. Quòd si hæc totius Ecclesiæ consensio jam vulgò nota sit, atque per se evidens, quæro qua de causa, tum ad sedem apostolicam, tum ad generale concilium appellari fas sit. Nihil est sanè quod dicas, nisi hanc esse Ecclesiæ erga filios imperitos et indociles benignitatem et indulgentiam, ut velit tantæ repræsentationis spectaculo et splendore mentes obcæcatas illustrari.

5° Ita quidem Augustinus contra Pelagianos disputabat [1] : « Aut verò congregatione synodi » opus erat, ut aperta pernicies damnaretur : » quasi nulla hæresis aliquando, nisi synodi » congregatione damnata sit : cùm potiùs ra- » rissimæ inveniantur, propter quas damnan- » das necessitas talis extiterit : multoque sint » atque incomparabiliter plures, quæ ubi ex- » titerunt, illic improbari damnarique merue- » runt, atque inde per cæteras terras devi- » tandæ innotescere potuerunt. Verùm istorum » superbia, quæ tantùm se extollit adversùs » Deum, ut non in illo velit, sed potiùs in » libero arbitrio gloriari, hanc etiam gloriam » captare intelligitur, ut propter illos Orientis » et Occidentis synodus congregetur. Orbem » quippe catholicum, quoniam Domino eis » resistente pervertere nequeunt, saltem com- » movere conantur : cùm potiùs vigilantiâ et » diligentiâ pastorali, post factum de illis com- » petens sufficiensque judicium, ubicumque » isti lupi apparuerint, conterendi sint. » En cernis appellationis ad concilium facultatem Pelagianorum sectæ negari. Quare negatur ? Si nullum aliud sit supremum et infallibile tribunal, quod fidei causas finire possit, nullus est hominum intimi ordinis cui non liceat concilium appellare : si una sit concilii auctoritas, quæ mentes in obsequio fidei captivet, neque ulli alii tribunali fas est conscientiæ hujus hominis reclamantis vim facere. Jure merito petit ut in sua fide exercenda assignetur ipsi certa et falli nescia auctoritas, ne in errorem contra fidem laberetur. Hanc tamen appellationem ad concilium irridet Augustinus, etiam in secta Pelagianorum quæ non paucos habuit episcopos assertores. 1° Sufficiebat ut improbaretur et damnaretur hæc hæresis, in ea privata regione, ubi exorta erat. 2° *Causa finita erat* eo quòd post geminum Africanæ Ecclesiæ concilium, ex Roma duo *rescripta venerant* [1]. Si secta Pelagianorum majori cum gratia et potentia crevisset, veluti secta Arianorum, nullo quidem potiore jure ad generale concilium appellasset ; sed eo spectaculo indiguisset Ecclesia, ut excrescentem sectam comprimere posset. Non ita Pelagiani multò pauciores, et minore potentiâ freti. Hi certè, si appellassent, non audiendi erant, sed *conterendi*.

6° Si concilium eo fine eoque animo cogeretur, ut universalis Ecclesia, retractans sedis apostolicæ definitionem, denuo examinaret, an definisset necne aliquid hæreticum ; Augustinus absurdissimè et iniquissimè Pelagianis dixisset [2] : « Similes estis Maximianistis, qui » cupientes exiguitatem suam nomine saltem » certaminis consolari, etc. » Hæc est itaque ratio denegandæ appellationis et convocationis concilii, scilicet *exiguitas* sectæ. Quod si sectæ omnes paucitate asseclarum vilescerent, solâ sedis apostolicæ definitione statim comprimerentur. Verùm ubi secta numero, famâ, gratiâ et potentiâ crevit, omnium ecclesiarum conspirantium spectaculo opus est, ut hæreticorum retundatur audacia, et fluctuans fidelium docilitas confirmetur. Quòd si id neges, necessum est ut neges pariter apostolos ex mera indulgentia Hierosolymitanam synodum coegisse, ut eorum consensio magis ac magis indociles hominum mentes domaret. Tum supponeres apostolicam sedem, a qua appellatur ad concilium, potuisse credere, tueri et definire *illud hæreticum a tota Ecclesia credendum :* supponeres definitionem hujus sedis a concilio posse damnari : supponeres fundamentum convelli posse immotâ manente æde superstructâ : supponeres caput errans a corpore dissilire, ipsum denique centrum tantisper corrumpi, sospite corpore cujus centrum est. Estne credibile esse

[1] *Contra duas epist. Pelag.* lib. IV, cap. XII, n. 34, t. X.

[1] *Serm. CXXXI, jam laud. supr.* p. 296. — [2] *Contra Julian.*, lib. III, cap. I, n. 5, t. X.

persuasum Ecclesiæ universali, suum fundamentum mutare posse, suum caput in fide docenda posse deficere, suum centrum fieri posse falsatæ traditionis fontem, et cathedram pestilentiæ. Id nemo verè catholicus unquam diverit, nedum universalis Ecclesia. Ergo, si appellationes fieri sinat, id non admittitur ex insufficienti et incerta sedis apostolicæ auctoritate; sed ex superabundanti piæ matris indulgentia, quæ eo usque obsequi et descendere non dedignatur, ut se totam in concilio unanimem ostendere studeat, ad sanandas indocilis sectæ mentes.

7° In ea quam tuentur critici suppositione, idem esset ac si diceret universalis Ecclesia: Committo procuratores qui me repræsentent, ut vi datæ procurationis examinent an damnanda sit sedis apostolicæ definitio, quæ forsan *aliquid hæreticum definivit*. Quòd si res ita sit, volo ut declaretur Petri sedem in fide docenda defecisse. Ita supponeretur ipsissimum Ecclesiæ caput, centrum atque fundamentum, subjici mutilatæ huic et detruncatæ, sive falsæ imagini, quæ universalem Ecclesiam sine capite suo repræsentaret. Quod absurdum esse nemo non videt.

8° Critici tandem aliquando discant a sancto Agathone quo animo sedes apostolica ad concilium appellari patiatur. « In quantum, inquit [1], eis (legatis) duntaxat injunctum est, ut nihil profectò præsumant augere, minuere, vel mutare; sed traditionem hujus apostolicæ sedis, ut a prædecessoribus apostolicis pontificibus instituta est, sinceriter enarrare. » Et infrà [2], « Cujus sedis auctoritatem... semper omnis catholica Christi Ecclesia, et universales synodi, fideliter amplectentes, in cunctis secutæ sunt. » Et infrà [3]: « Legati offerre debeant suggestionem, non tamen tanquam de incertis contendere, sed ut certa atque immutabilia compendiosâ definitione proferre. » Porrò sextum generale concilium, ut jam demonstratum est, legatorum procurationem, eâ lege restrictam, ratam habuit, et in actorum contextu inseruit. Concilium eâ lege sedis apostolicæ definitionem a se esse recognoscendam confessum est.

CAPUT XXXVIII.

Examinatur quâ ratione concilium pontifici præmineat.

1° Ex suprà dictis apertè constat concilium generale superius esse Papæ personâ: quandoquidem si persona Papæ contra fidem erret, et suâ contumaciâ fiat hæretica, concilium potest de illius persona ferre sententiam, eumque deponere.

2° Ineptum est quærere quid sit superius vel inferius, an pars essentialis corporis, nimirum centrum et caput, an tota corporis compages, quæ caput cum reliquis membris complectitur. Juxta promissionem Christi, fundamentum et arx superimposita, centrum corporis et partes reliquæ, caput et cætera membra, divelli et dissilire nullo temporis puncto possunt. Igitur frustra et ineptè quæsiveris quænam pars alteram possit corripere, et sibi subditam emendare. Neutra neutri subjacet; quippe quæ ambæ omnibus diebus, usque ad consummationem sæculi omnino consensuræ sunt, et nunquam lapsuræ. Unde absurda est vel tantulæ dissensionis suppositio, quæ fieri non potest nisi negatâ aut saltem elusâ promissione Christi, et corruptâ Ecclesiæ formâ.

3° A sede apostolica appellatur quidem ad concilium, ut rudioribus et indocilioribus animis veluti palpabilis fiat omnium ecclesiarum consensio, in magnificentissima hac universalis Ecclesiæ repræsentatione. Sed tum caput corpori adjuncto præminens, ut caput decet, una cum toto corpore sententiam suam repetit et confirmat. Absit verò ut in ultima hac sententia caput ipsum a reliquo corpore detruncato judicetur.

4° A concilio pariter appellari potest: aut etiam sedes apostolica, nullo privato homine appellante, examinare potest an patres concilii, qui universalis Ecclesiæ procuratores erant, procurationis suæ limites excesserint. 1° Examinatur an legati ipsius apostolicæ sedis, ut aliquando luctuosissimè contigit, fuerint proditores: 2° an reliqui procuratores ecclesiarum, procuratione datâ abusi fuerint. Tum caput atque corpus reliquum, uno eodemque spiritu ducta, concilii definitiones aut reprobant aut ratas faciunt. In ea autem capitis corporisque consensione, et concilii confirmatione aut reprobatione, sistit suprema et individua hujus individui corporis auctoritas.

5° Quando mortem obiit persona Papæ, neque per intestinos tumultus licet alium sine mora suffici, sedes apostolica, quæ a sedente homine semper distinguitur, est verum totius Ecclesiæ caput nunquam intermoriturum: aliàs corpus Ecclesiæ detruncatum atque adeo exanime esset, quoties moreretur persona Pontificis. Hæc autem sedes nunquam intermoritura, semper est caput: quo nihil est superius. Neque enim caput cum toto corpore sumptum

[1] *Epist. I, suprà laud.* p. 308. — [2] *Vide suprà*, p. 306. — [3] *Vide suprà*, p. 308.

superius esse neque caput a test se ipso; quandoquidem to, neque totum a capite dissentire potest.

6° Si occurrat schismatis lues, tum certè persona utriusque Papæ incerti concilio subjacet. Enimvero ad totum Ecclesiæ corpus quàm maximè pertinet, ut de suo vero capite sospitando sibi ipsi consulat. Sed nihilo tamen minùs ipsa sedes, quantumvis incertus sit quis verè sedeat, integram suam prærogativam sibi retinet, ut sit caput in fide indeficiens, quo fratres sint confirmandi. Unde constat eo tempore, juxta ac in cæteris, neque caput a corpore, neque a capite corpus posse unquam dissentire aut divelli.

CAPUT XXXIX.

Examinatur quâ ratione laici principes ab ecclesiastica auctoritate depositi fuerint.

1° Patet episcopos, perinde ac summos pontifices, id sibi juris tribuisse, ut principes laicos deponerent. Zacharias quidem Papa, consulentibus regni Franciæ proceribus, respondit, hunc esse regem habendum, qui regio munere ad publicam utilitatem perfungebatur, omisso eo qui regiam potestatem nullam exercebat; scilicet Pipinum Childerico inerti et imbecilli esse præponendum. Verùm Zacharias id tantùm consulentibus respondit, ut præcipuus doctor et pastor, qui conscientiæ casus singulares ad ponendas in tuto animas solvere tenetur.

Verùm Francicæ gentis episcopi Ludovicum Pium, suadentibus liberis, ad pœnitentium ordinem mox ita obligaverunt, ut in eo humili et abjecto statu, jam non videretur dignus, qui habenas imperii tenere posset. In hoc autem ab episcopis, plus quàm a summo pontifice, metuendum erat principibus laicis, quòd episcopi adstabant ut primi inter regni proceres, in quibuscumque regni deliberationibus et comitiis; pontifex verò, procul positus, nihil nosse atque adeo statuere poterat, nisi ab ipsa gente ultro consultus.

Postea verò sensim catholicarum gentium hæc fuit sententia animis altè impressa, scilicet supremam potestatem committi non posse nisi principi catholico, eamque esse legem sive conditionem tanto contractui appositam populos inter et principem, ut populi principi fideles parerent, modò princeps ipse catholicæ religioni obsequeretur. Quâ lege positâ, passim putabant omnes solutum esse vinculum sacramenti fidelitatis a tota gente præstito, simul atque princeps, eâ lege violatâ, catholicæ religioni contumaci animo resisteret.

Tum verò moris erat, ut excommunicati piorum omnium societate privarentur, et solâ ope ad victum necessariâ frui possent: unde nihil est mirum, si gentes catholicæ religioni quàm maximè addictæ principis excommunicati jugum excuterent. Eâ enim lege sese principi subditas fore pollicitæ erant, ut princeps ipse catholicæ religioni pariter subditus esset. Princeps verò qui ob hæresim, vel ob facinorosam et impiam regni administrationem ab Ecclesia excommunicatur, jam non censetur pius ille princeps, cui tota gens sese committere voluerat: unde solutum sacramenti vinculum arbitrabantur. Præterea canonico jure sancitum fuit, ut ii censerentur hæretici, aut saltem hæreticæ pravitatis valde suspecti, qui, excommunicati ab Ecclesia, intra certum tempus absolutionem excommunicationis debitâ submissione non consequerentur. Ita principes qui in excommunicationis vinculo contumaces jam obsordescebant, ut impii Ecclesiæ catholicæ contemptores, atque adeo hæretici habebantur. Hos autem, tanquam a contractu secum inito deficientes, exauctorabat gens sua. Porrò hoc erat hujus moris temperamentum, quòd ea depositio non fieret, nisi consultâ priùs Ecclesiâ. Si quid verò principibus metuendum erat, id certè non ex Ecclesia, hunc morem mitigante pro sua benignitate et sapientia, sed ex acerrimo gentium studio ad tutandam catholicam fidem, metuendum fuit. In ea autem disciplina, quæ multum viguit, nulla est Ecclesiæ doctrina quæ in dubium vocari possit: sed solummodo agitur de placito, quod apud omnes catholicas gentes invaluit, nimirum ut sæcularis auctoritas non committeretur principi, nisi eâ certissimâ lege, ut ipse princeps catholicæ religioni per omnia tuendæ et observandæ incumberet.

Itaque Ecclesia neque destituebat, neque instituebat laicos principes, sed tantùm consulentibus gentibus respondebat, quid, ratione contractûs et sacramenti, conscientiam attineret *. Hæc *non juridica et civilis, sed directiva* tantùm *et ordinativa potestas*, quam approbat Gersonius.

Ita Zacharias, ut veteres annales narrant, *populo Francorum* consulenti respondit expedire ut *Pipinus, qui potestate regiâ utebatur, nominis quoque dignitate frueretur.*

Ubi verò Innocentius III Raymundum Tolo-

* Ne ad alienum sensum detorqueantur hæc Fenelonii verba, sedulò attendas hujusce dissertationis capita XL, XLI et seq. *Edit. Versal.*

sanum comitem deposuit, ita locutus est [1] : « Quia verò novella plantatio adhuc indiget » irrigari, sacro consulto concilio, ita duximus » providendum, ut Raymundus Tolosanus co- » mes, qui culpabilis repertus est in utroque, » nec unquam sub ejus regimine terra possit » in fidei statu servari, sicut a longo tempore » certis indiciis est compertum, ab ejus do- » minio, quod utique grave gessit, perpetuò » sit exclusus, extra terram illam in loco idoneo » moraturus, ut dignam agat pœnitentiam de » peccatis. » Tum Tolosæ comitatus ad comitem Montisfortis translatus est. « Fuerunt » autem aliqui, etiam, quod est gravius, de » prælatis, qui, negotio fidei adversi, pro res- » titutione dictorum comitorum laborabant; sed » non prævaluit consilium Achitophel, frus- » tratum est desiderium malignorum. Dominus » etenim Papa, approbante pro majori parte et » saniori sacrosancto concilio, in hunc modum » ordinavit, etc [2]. »

His vocibus omnino constat, 1° suo comitatu dejectum fuisse Raymundum, eo quòd esset hæreticus, neque gens catholica unquam præstitisset fidelitatis juramentum hæretico principi, qui catholicam fidem exstirparet : 2° hanc Raymundi depositionem factam esse non a solo Papa, sed a Papa unà cum concilio pronuntiante. Hoc enim in conciliis solemne fuit, ut si pontificis persona adesset, tum ipse tanquam et os totius Ecclesiæ pronuntiaret sententiam a concessu confirmandam. Quæ quidem forma evidentissimè demonstrat quanta sit hujus capitis ecclesiarum auctoritas, quæ ex nomine omnium aliarum definit. Itaque Raymundus ab Innocentio, *sacro consulto concilio*, necnon et *approbante pro majori parte et saniori sacrosancto concilio*, depositus est. Unde inferes concilium perinde ac pontificem destituisse Raymundum, et Montisfortis comitem instituisse : scilicet a toto concilio declaratum est juramenti vinculum solutum esse ob impietatem et hæresim de qua convictus erat Raymundus. Hinc perspectum habes quàm appositè Petrus de Marca, Parisiensis antistes doctissimus, dixerit, nihil esse Gallicanis libertatibus magis metuendum ex apostolica sede quàm ex concilio generali.

Hoc idem videre est in exemplo primi Lugdunensis concilii, contra Fridericum II imperatorem habiti. Ita pronuntiat Innocentius IV [3] : « Nos itaque super præmissis et compluribus » aliis ejus nefandis excessibus, cum fratribus » nostris et sacro concilio deliberatione præha- » bità diligenti, cùm Jesu Christi vices inme- » riti teneamus in terris, nobisque in beati » Petri apostoli persona sit dictum : *Quodcum- » que ligaveris super terram*, etc. memoratum » principem qui sese imperio et regnis, om- » nique honore ac dignitate reddidit tam indi- » gnum, quique propter suas impietates a Deo » ne regnet vel imperet est abjectus, suis liga- » tum peccatis, et abjectum, omnique honore » et dignitate privatum a Domino ostendimus, » denuntiamus, ac nihilominus sententiando » privamus; omnes, qui ei juramento fidelitatis » tenentur adstricti, a juramento hujusmodi » perpetuò absolventes, » etc.

1° Transalpini dicturi sunt pontificem ita pronuntiavisse, *sententiando privamus*, eo quòd pontifices contendant Francum et Germanicum recens hoc Romanum imperium, solâ pontificiâ auctoritate fuisse institutum, atque adeo hoc imperium esse feudum Romanæ sedis.

2° Innocentius ait, *sententiando privamus*, in hoc scilicet, quod *absolvimus omnes qui ei juramento fidelitatis tenentur adstricti*. Idem est prorsus ac si diceret : Declaramus eum ob facinora et impietatem indignum esse qui gentibus catholicis præsit : declaramus contractum ab Imperatore palam violatum, jam populos Imperii non adstringere : quandoquidem populi nonnisi pactis conditionibus subesse et parere volunt.

3° In hoc Innocentius exercet potestatem a Christo datam : *Quodcumque ligaveris super terram*, etc. videlicet ut Fridericum *ligatum peccatis*, et populos juramento fidelitatis solutos declaret.

4° Asseverat id a se fieri, cum fratribus et sacro concilio deliberatione præhabità diligenti. Itaque deliberavit et annuit concilium : hoc asseverat pontifex, neque diffitetur concilium. *Ipsa sententia in concilio lata* est : *sacro præsente concilio* inscripta est; neque reclamavit concilium : imò sententia actis inserta est.

CAPUT XL.

Triplex assignatur causa cur disputatum fuerit ad temperandam sedis apostolicæ auctoritatem.

Prima dissentionis causa fuit luctuosissima dissensio pontifices inter et principes laicos. Dissimulari non potest transalpinos quosdam dixisse, ad pontificem ex institutione Christi pertinere, ut reges instituat et destituat ad arbitrium. Christus, inquiebant, est princeps regum terræ,

[1] *Concil. Later. IV*, t. XI, p. 231. — [2] *Pet. Vall. Sarn. Hist. Albig.* cap. CXXXIII, cit. ibid. p. 233. — [3] *Sent. cont. Frider. Imp. ab Innoc. IV in concil. Lugd. I lata : Concil.* t. XI, p. 645.

rex regum, et dominus dominantium : Papa verò est in terris Christi vicarius : unde, Christi vices gerens, potest et regibus imperare. At verò Bernardus Eugenium pontificem ita compellabat[1] : « Ergo tu, et tibi usurpare aude aut do» minans apostolatum, aut apostolicus domina» tum. Planè ab alterutro prohiberis. Si utrum» que simul habere voles, perdes utrumque. » Dum aliena principum sæculi potestas Ecclesiæ tribui visa est, propria sensim est amissa. Hinc odiosa facta est pia hæc et materna auctoritas, quæ amorem et fiduciam omnium olim sibi conciliabat. Hæc eadem potestas, quæ in Leone, aut Agathone, aut Gregorio Magno blanda et chara fuit, in Gregorio VII et Bonifacio VIII exterruit gentes. *Si utrumque simul habere voles, perdes utrumque.* Hinc certè sensim imminuta est spiritualis auctoritas, dum temporalem sibi arrogare videbatur.

Secunda mali origo hæc fuit, scilicet inextricabile illud, et nunquam satis deflendum schisma, quod ad Constantiensem usque synodum perseveravit. Tum certè necesse fuit utrumque pontificem incertum judicio concilii subjicere, ut, destituto utroque, tertius certus pontifex institui posset. Tum primùm disceptatum fuit quid capiti Ecclesiæ debeatur necne, quid corpori caput, quid corpus capiti debeat. O pessimam disputationem, quâ civilis intra Ecclesiæ septa tumultus exarsit, qui nec etiamnum extingui potest. Hinc Cisalpini critici suspectam et exosam habent matris ac magistræ Ecclesiæ auctoritatem. Hinc et trans Alpes insanavisse constat Antonium de Dominis et Paulum Sarpi. Hinc Maimburgius non est veritus dicere : « Subalternam esse hujus sedis juris» dictionem, a qua, veluti a Castelleto Pari» siensi, appellare liberum est. »

Tertia tanti luctûs causa hæc est, nimirum concessio regibus facta ut episcopos ad arbitrium eligant. Neque certè sperandum est omnes reges instar Ludovici Magni ita piè ac temperatè sese gesturos, ut in antistitibus eligendis Ecclesiæ colendæ potissimùm consulant. Plerique reges ita erunt affecti, ut homines aulicæ gratiæ cupidos, malis artibus studentes, atque theologiæ ignaros, piis et doctis quibusque anteponant. Jamvero episcopi eo loco positi sunt, ut nihil a sede apostolica nec sperent, nec timeant, omnia verò ab aulico regum favore expectent. Unde nulla fere societas initur, quæ pastores pastorum principi devinctos teneat. Jam fere nulla est episcoporum consultatio, quæ olim tam frequens erat; nulla fere sedis apostolicæ responsio, quæ, ut olim, tum de fide tum de morum disciplina et canonum interpretatione absque ulla ambiguitate nos doceat. Occlusa videtur via commercii caput inter atque membra olim continui. Quæ quidem infelicissima rerum spiritualium conditio, quid præsagit pro futuris temporibus, si minùs pii principes aliquando regnent, nisi apertam Gallicanæ gentis defectionem a sede apostolica? Quod in Anglia contigit, hoc idem apud nos eventurum valde metuo. Hoc pertendit immensa aulicorum potentia; hoc mercenaria episcoporum servitus; hoc effrenata criticorum audacia, quæ in sacrarum litterarum studia serpit ut cancer.

[1] *De consider.* lib. II, cap. VI, n. 11.

CAPUT XLI.

Nonnullæ aliæ assignantur causæ dissensionis caput inter atque membra, quarum pleræque jam amputatæ sunt.

Verecundia me liberè loqui vetat; neque tamen silentio prætermitti potest, summos pontifices ultimis hisce in sæculis neglexisse pristinum morem definiendi unà cum fratribus episcopis, imò et eos omnes depressos voluisse. Norunt omnes quid clarus ille Bracarensis archiepiscopus Bartholomæus a Martyribus ad Pium IV de episcopali ordine in curia Romana vili facto questus est[1]. « Murmur loquor, inquit sanctus Ber» nardus[2], et querimoniam ecclesiarum. Trun» cari se clamitant ac demembrari. Vel nullæ, » vel paucæ admodum sunt, quæ plagam istam » aut non doleant aut non timeant. Quæris » quam? Substrahuntur abbates episcopis, epis» copi archiepiscopis, archiepiscopi patriarchis » sive primatibus. Bonane species hæc? Mirum » si excusari queat vel opus. Sic factitando pro» batis vos habere plenitudinem potestatis, sed » justitiæ fortè non ita. Facitis hoc, quia po» testis · sed utrum et debeatis, quæstio est. » Honorum ac dignitatum gradus et ordines » quibusque suos servare positi estis, non invi» dere.... Quomodo non indecens tibi voluntate » pro lege uti : et quia non est ad quem appel» leris, potestatem exercere, negligere ratio» nem?.... Quid item tam indignum tibi, quàm » ut totum tenens, non sis contentus toto, nisi » minutias quasdam atque exiguas portiones » ipsius tibi creditæ universitatis, tanquam non » sint tuæ, satagas nescio quomodo adhuc fa» cere tuas?.... Inde episcopi insolentiores, » monachi etiam dissolutiores fiunt.... Tunc

[1] *Vie de D. Barth. des Martyrs*, liv. II, chap. XXII. — [2] *De consid.* lib. III, cap. IV, n. 14, 15, 16, 17, 18.

» denique tibi licitum censeas, suis ecclesias » mutilare membris, confundere ordinem, » perturbare terminos, quos posuerunt patres » tui?.... Erras, si ut summam, ita et solam » institutam a Deo vestram apostolicam potes- » tatem existimas.... Monstrum facis, si manui » submovens, digitum facis pendere de capite, » superiorem manui, brachio collateralem.... » Quod si dicat episcopus : Nolo esse sub archie- » piscopo; aut abbas, Nolo obedire episcopo : » hoc de cœlo non est.... Non sum tam rudis, » ut ignorem positos vos dispensatores, sed in » ædificationem, non in destructionem. Deni- » que quæritur inter dispensatores, ut fidelis » quis inveniatur. Ubi necessitas urget, excu- » sabilis dispensatio est : ubi utilitas provocat, » dispensatio laudabilis est. Utilitas, dico, com- » munis, non propria. Nam cùm nil horum » est, non planè fidelis dispensatio, sed crudelis » dissipatio est... Consideres ante omnia, inquit » Eugenio pontifici[1], sanctam Romanam Ec- » clesiam cui Deo auctore praes, ecclesiarum » MATREM esse, non dominam : te verò NON » DOMINUM episcoporum, sed unum ex ipsis. »

Superiùs verò hæc dicta legimus[2] « Quousque » dormitas? Quousque non evigilat consideratio » tua ad tantam appellationum confusionem et » abusionem? Præter jus et fas, præter morem » et ordinem fiunt. Non locus, non modus, » non tempus, non causa discernitur, aut » persona.... Appellantur boni a malis, ut non » faciant bona.... Nil tibi et illis, qui appella- » tiones venationes putant. » Neque certè tantus doctor temerè dicebat[3] : « Non volentes, neque » currentes assumito, sed cunctantes, sed re- » nuentes : etiam coge illos, et compelle intrare » (nempe ut sint collaterales et legati) : qui » præter Deum tantùm timeant nihil, nihil » sperent nisi a Deo.... Qui quæstum legatio- » nem non æstiment, nec requirant datum, » sed fructum. Qui regibus Joannem exhibeant, » Ægyptiis Moysen :.... divites non palpent, » sed terreant; pauperes non gravent, sed » foveant; minas principum non paveant, sed » contemnant.... Qui orandi studium gerant, » et usum habeant, ac de omni re orationi plus » fidant, quàm suæ industriæ.... Qui non de » dote viduæ, et patrimonio Crucifixi se vel » suos ditare festinent, gratis dantes quod » gratis acceperunt, etc. »

Silentio quidem hic prætermittere nefas esset, apostolicam sedem seriæ in multis capitibus reformationi jampridem efficacem operam dedisse. O quantum distant ultimi pontificatus a quibusdam aliis, quos nunc reticere decet! Quid verò sperandum non est ex eo doctissimo et piissimo pontifice*, qui *vim* non fecit, sed ipse *vim passus est*, sicuti Cornelius**, ut tanto oneri humeros supponeret? Quid jam non præstaret ad revocandos aureos nascentis Ecclesiæ dies, nisi obstarent luctuosissima hæc belli tempora? Verùm nonnulla sunt quæ homines antiquæ disciplinæ gnari, et præcelsæ hujus sedis amantes restitui optarent. Exempli gratiâ, consulentibus episcopis, frequens, facilis et ambiguitatis expers fiat responsio. Ex omnibus promiscuè gentibus catholicis, Romam acciri decet doctissimos piosque theologos. Namque in hac una Ecclesia, veluti in centro quo lineæ omnes conveniunt, reperire decet universalis Ecclesiæ compendium, atque ut ita dicam assiduam synodum. Romanas theologiæ scholas ita florere optarim, ut cæteris omnibus, etiam nostris Cisalpinis, tum in explicandis sanioris theologiæ principiis, tum in vestiganda traditione longè antecellant. Tanta verò præniteat in Romano clero scientia, modestia, morum integritas, fastûs sæcularis contemptio, ut omnium nostrum forma et exemplar, quemadmodum et caput sit.

CAPUT XLII.

Incolumis servabitur spiritualis potestas, si nulla sæcularis affectetur.

Num. est etiamnum quod pia mater sedes apostolica apud filios consequi non valeat, modò nihil sæcularis in eos potestatis sibi arrogare videatur. Procul esto suspicio hæc infelicissima ; et omnia adhuc nobis integra supersunt. Dum verò principes sibi metuunt ne Ecclesia sæcularem principatum sibi subjacere velit, ipsa etiam spiritualia sensim vario prætextu usurpant. Olim in conciliis, Ecclesia simul et reges, de mixta religionis ac regni disciplina, miriticâ consensione jus dixerunt. Sic edita sunt Caroli Magni quæ appellantur *Capitularia;* sic

[1] *De consid.* lib. IV, cap. VII, n. 23. — [2] *Ibid.* lib. III, cap. II, n. 7, 8, 9. — [3] *Ibid.* lib. IV, cap. IV, n. 12.

* Is est Clemens XI, qui, ut narrat Benedictus XIV, (de canoniz. ss. lib. III, cap. XXXI.) accepto nuntio de sua ad pontificatum electione, « alto dolore pressus, quem modesta » febris secuta est, nil intentatum reliquit, ut eligentium » voluntati resisteret; nec cessit, nisi postquam quatuor » insignes theologi, concordi judicio, validissimis ex causis » judicarunt, non sine gravissimi criminis labe oblatum ipsi » summum catholicæ Ecclesiæ pontificatum posse dimitti. » *Edit. Versal.*

** Cornelius *vim passus est ut episcopatum coactus exciperet*, ait sanctus Cyprianus, ad Antonian. Epist. LII. *Edit. Versal.*

etiam in conciliis destitutos ab utraque potestate principes legimus. At verò sensim ex eo merè fluxit periculosissima regum consuetudo, ut de ecclesiastica disciplina promiscuè ac de sua suis in edictis passim statuant, et episcopis circa munus merè episcopale imperitent. Visne diligenter secernere spiritualem potestatem a sæculari, quandoquidem commixtio illa nociva est : intuere, quæso, florentem inter martyria Ecclesiam. Tum certè totam spiritualem in animas jurisdictionem libere exercuit, neque quidquam temporalis auctoritatis sibi arrogare visa est. O si quid simile nunc sortiretur sponsa Christi, prædiis, opibus, vilibusque hujus mundi dignitatibus libens spoliaretur ? Tum nuda ac libera *argueret* peccatores *cum omni imperio* [1], disciplinam cœlestem instauraret, aureos primæ suæ ætatis mores revocaret, et mundum judicaret cum apostolis. Tum intrepida, orbis imperatori diceret cum Tertulliano [2] : « Non te terremus, qui nec timemus... » Colimus ergo et imperatorem sic quomodo » et nobis licet, et ipsi expedit, ut hominem » a Deo secundum. » Tum sponsa æquè ac sponsus diceret : *Non veni ministrari, sed ministrare* [3] ; tum et, *Regnum meum non est de hoc mundo* [4]. Sponsa æquè ac sponsus intrepidâ voce diceret : *Data est mihi omnis potestas in cœlo et in terra* [5], scilicet ad docendos et sanandos peccatores. Reges, si christiani et salvi esse velint, huic spirituali potestati, perinde ac infima plebs, huic auctoritati omnino subjacent. Hanc in asserenda Ecclesiæ libertate magnanimitatem miriticè præ se tulit Augustinus, dum Africæ proconsulem Donatum in Donatistas acriùs invectum sic monebat [6] : « Nollem quidem in his afflictationibus esse » Africanam ecclesiam constitutam, ut terrenæ » ullius potestatis indigeret auxilio. » Itaque » multò plus Ecclesiæ metuebat ex auctoritate » principum, sensim sine modo crescente, » quàm ex hæreticorum fraude et audacia. Neque verò dixeris sine principum tutela et patrocinio enervem atque imbellem jacere. Suntne obliti homines Ecclesiam per trecentos annos destitutam, oppressam, discruciatam, omnia vicisse. *Infirma* scilicet *mundi elegit Deus, ut fortia quæque confundat* [7]. Væ homini *qui ponit carnem brachium suum* [8] ! Væ illi qui Christi crucem evacuat ! Quòd si principum opem loco promissorum substituas, et opus divinum humanâ industriâ et potentiâ pertici speres, iterum audi Augustinum [1] : « Onerosior est quippe quàm utilior diligentia, » quamvis ut magnum deseratur malum, et » magnum teneatur bonum, cogi tantùm homines, non doceri. » Idem sanctus doctor ait Christum *omnia suadendo perfecisse*. Si homines cogi, si metu trahi, si ambitione allici velis, uno principum patrocinio utere. At verò si suaderi, si intus moveri, si ad amorem accendi cures, principes pios cole, amplectere in omnibus, iis obsequere citra disciplinæ detrimentum. Sed voluntates non nisi voluntario affectu regi possunt : nihil in voluntate nisi persuasione efficitur. Duo sunt quibus pari studio consulas necesse est. 1° Omnem laicorum suspicionem amputa, ne putent Ecclesiam arrogare sibi regnum in reges. Quamobrem Ecclesia solam jurisdictionem merè spiritualem modesta exerceat, nisi fortè quibusdam in locis sæculari donetur. 2° Spiritualem auctoritatem ita servari, et in tuto poni oportet, ut nullo principi liberum sit eam usurpare.

Itaque palam et ingenuè fateantur ecclesiastici, id quod a sancto Bernardo dictum est ad Eugenium papam, dum loqueretur de Petro : *Argentum et aurum non est mihi ; quod autem habeo, hoc tibi do* [2]. Sanctus doctor ait [3] : « Nec » enim tibi ille dare quod non habuit potuit. » Quod habuit, hoc dedit, sollicitudinem su- » per ecclesias. Numquid dominationem ? Audi » ipsum. *Non dominantes*, ait, *in clero, sed* » *forma facti gregis*. Et ne dictum solâ humi- » litate putes, non etiam veritate, vox Domini » est in Evangelio : *Reges gentium dominantur* » *eorum, et qui potestatem habent super eos,* » *benefici vocantur*. Et infert : *Vos autem non* » *sic*. Planum est : apostolis interciditur domi- » natus. » Sic verò rem tantam inculcat [4] : « Forma apostolica hæc est : dominatio interdi- » citur, indicitur ministratio. » Iterum atque iterum idipsum docet. « Constituti sunt, in- » quit [5], (apostoli) super omnem terram. Eis » tu successisti in hæreditatem. Ita tu hæres, » et orbis hæreditas..... Dispensatio tibi super » illum credita est, non data possessio. » Itaque summi pontifices orbis hæredes sunt, scilicet ministri qui sollicitudine serviant, non qui imperio dominentur. Quod si neque in clero dominari debeant, quantò minùs in regibus.

[1] *Tit.* II, 15. — [2] *Ad scapul.* cap. II. — [3] *Matth.* XX, 28. — [4] Joan. XVIII, 36. — [5] *Matth.* XXVIII, 18. — [6] *Epist.* c., al. CXXVII, n. 1, t. II. — [7] *I Cor.* I. 27. — [8] *Jerem.* XVII, 5.

[1] *Epist. C*, n. 2, *ubi suprà*. — [2] *Act.* III, 6. — [3] *De consid.* lib. II, cap. VI, n. 10. — [4] *Ibid.* n. 11. — [5] *Ibid.* lib. III, cap. I, n. 1.

CAPUT XLIII.

Ea Ecclesiæ in spiritualibus absolutissima libertas, et in temporalibus simplicissima erga principes submissio, in egregio Agathonis papæ exemplo monstratur.

Eximius ille pontifex Imperatores unàque Augustos ita compellebat.

1° Declarat se iis quæ per Imperatorem præcepta sunt « efficaciter promptam obedientiam » exhibere [1]. » Addit se pro legatione Constantinopolim mittenda, elegisse « personas, » quales secundùm temporis hujus defectum, » ac servilis provinciæ qualitatem, poterant in- » veniri. » Asseverat eos a se fuisse delectos « cum consilio, ait, confamulorum meorum » episcoporum, tam de propinqua hujus apos- » tolicæ sedis synodo, quàm de familiari clero » amatores christiani imperii. » Neque ullam litterarum scientiam præ se fert; imò hæc habet [2] : « Non per eloquentiam sæcularem, quæ » nec suppetit idiotis hominibus, sed per sin- » ceritatem apostolicæ fidei. »

Has autem voces scribere non dedignatur [3] : « Pro quibus flexo mentis poplite, suppliciter » vestram ad mansuetudinem semper intentam » clementiam deprecamur, etc. » Postea verò hæc subjungit [4] : « Vestra a Deo concedenda » victoria, nostra salus est : vestræ tranquilli- » tatis felicitas, nostra lætitia est : vestræ man- » suetudinis sospitas, nostræ parvitatis securi- » tas est. » Iterum sese sic deprimit [5]. « Nostri » exigui famulatûs prædecessores usque adhuc » non sine periculis desudarunt. » Sic denique pergit [6] : « Hanc igitur meræ catholicæ et apo- » stolicæ confessionis regulam, et sanctum con- » cilium, quod in hanc Romanam urbem ser- » vilem vestri christianissimi imperii sub apo- » stolicæ memoriæ Martino papa convenit, » etc. »

Eu apertè fatetur *Imperii servilem* esse *urbem Romam*, seque cum suo clero *exiguum* sive *parvum* esse Imperatoris *famulatum*, quo sermone quid humilius aut submissius unquam dici potest? Ita pontifex, omni temporali auctoritate destitutus, se summque omnem clerum imperatoriæ majestati *flexo mentis poplite* subjiciebat, nullà nisi merè spirituali jurisdictione sibi suæque sedi arrogatâ. Tanta autem tunc temporis fuit Ecclesiæ Romanæ pauperies et inopia, ut ita locutus sit sanctus Agatho [7] : « Si ad eloquentiam sæcularem, non æstima- » mus quemquam temporibus nostris reperiri » posse, qui de summitate scientiæ glorietur : » quandoquidem in nostris regionibus diversa- » rum gentium quotidie æstuat furor, nunc » confligendo, nunc discurrendo ac rapiendo. » Unde tota vita nostra sollicitudinibus plena » est, quos gentium manus circumdat, et de » labore corporis victus est, eo quod pristina » ecclesiarum sustentatio paulatim per diversas » calamitates deficiendo succubuit. Et sola est » nostra substantia, fides nostra : cum qua no- » bis vivere summa est gloria : pro qua mori, » lucrum æternum est. Hæc est perfecta nostra » scientia, ut terminos catholicæ atque aposto- » licæ fidei, quos usque adhuc apostolica sedes » nobiscum et tenet et tradit, totâ mentis cus- » todiâ conservemus. »

Extrema erat et propemodum incredibilis ea sedis apostolicæ in temporalibus depressio, et calamitas. Ipse Christi vicarius, et fidelium omnium pater, egestate oppressus, de labore *corporis* victitare cogebatur. Oblitterata videbatur in hac urbe servili, tum eloquentia, tum scientia rerum humanarum. Sola restabat apostolicæ fidei traditio. Hoc unum noverat clerus ille, scilicet fines a patribus positos nunquam transgredi. In tanta rerum penuria, *fides* erat *sola* ac tota eorum *substantia*, de qua vivere, in qua commori eos juvabat. O beatam hanc ecclesiam, quæ tum nuda, inermis, et cruci Christo confixa, omnia ad se trahebat! Tum certè etiam si imperatores Christum colerent, non minùs erat inops et abjecta quàm cùm gentilium persecutio sæviret. Atqui tum temporis constans et intrepida, supremâ auctoritate viguit. « Omnes nos, ait Agatho [1], in ea- » dem suggestione, exigui ecclesiarum præsu- » les, in septentrionalibus vel occiduis partibus » constituti, licet parvi et simplices scientiâ, » fide tamen per Dei gratiam stabiles, etc. » Neque certè hæc sedes jamjam futuræ generali synodo sese subjicit. Imò sic habet [2]. « Apud » homines in medio gentium positos, et de » labore corporis quotidianum victum cum » summa hæsitatione conquirentes, quomodo » ad plenum poterit inveniri Scripturarum » scientia, nisi quod quæ regulariter a sanctis » atque apostolicis prædecessoribus, et venera- » bilibus quinque conciliis definita sunt, cum » simplicitate cordis et sine ambiguitate a pa- » tribus traditæ fidei conservamus, unum ac » præcipuum bonum habere semper optantes,

[1] *Epist. I ad Imp. concil. C. P. III, act. IV, Labb.* t. VI. p. 631. — [2] *Ibid.* p. 634. — [3] *Ibid.* — [4] *Ibid.* p. 635. — [5] *Epist. II, Ibid.* p. 680. — [6] *Ibid.* p. 681. — [7] *Ibid.* p. 681.

[1] *Epist. II, ibid.*, p. 680. — [2] *Epist. I, ibid.*, p. 634.

» atque studentes, ut nihil de eis quæ regu-
» lariter definita sunt minuatur, nihil mutetur
» vel augeatur, sed eadem et verbis et sensi-
» bus illibata custodiantur? » Iterum de legatis ad concilium missis ait [1] : « In quantum eis
» duntaxat injunctum est, ut nihil profectò
» præsumant augere, minuere vel mutare;
» sed traditionem hujus apostolicæ sedis, ut a
» prædecessoribus apostolicis pontificibus insti-
» tuta est, sinceriter enarrare. » De suggestione a legatis missa ad generale concilium, ita denique pronuntiat [2] : « Suggestionem, in qua
» et apostolicæ nostræ fidei confessionem præ-
» libavimus, offerre debeant, non tamen tan-
» quam de incertis contendere, sed ut certa
» atque immutabilia compendiosâ definitione
» proferre. » Is idem est Agatho, qui non veretur supremam suæ sedis auctoritatem, ut falli nesciam, et conciliorum ducem prædicare his vocibus [3] : « Hæc apostolica ejus ecclesia
» nunquam a via veritatis in qualibet erroris
» parte deflexa est, cujus auctoritatem, utpote
» apostolorum omnium principis, semper om-
» nis catholica Christi Ecclesia, et universales
» synodi fideliter amplectentes, in cunctis se-
» cutæ sunt. » O invictam et omnium victricem Ecclesiam, dum solâ Christi pollicitatione floruit, nec alio nisi spirituali gladio hostes fidei profligandos esse agnovit!

CAPUT XLIV.

Malè inclamitant critici dominium Papæ in reges et regna confirmatum esse, si constet sedem apostolicam in fide docenda indefectibilem esse.

Hæc verò fuit criticorum, et imprimis Jansenistarum dexteritas et astutia, ut Regi et regni proceribus persuasum fuerit Romanos pontifices arrogaturos esse sibi omnimodam in regna temporalia potestatem, si semel concesseris Romanam sedem in fide docenda deficere non posse. Hinc Regis regnique administrorum, atque Parisiensis Parlamenti, cura et sollicitudo indefessa fuit, ne unquam sensim exundet suprema hæc spiritualis auctoritas. Inane autem est hoc terriculum : siquidem concilia generalia non minùs quàm pontifices de regali dignitate transferenda jus sibi arrogaverunt. Hoc quidem, ut jam dictum est, fecit Lateranense illud concilium, quo Raymundus, Tolosanus comes, Albigensium hæresi infectus, suo dominio exutus est. Hoc idem Innocentius IV contra Fridericum II Imperatorem fecit, approbante sacro Lugdunensi concilio. Unde nihil minus a concilio quàm a pontifice reges sibi metuere possunt. Hoc autem Petrus de Marca doctissimus Parisiensis antistes, non ita pridem disertè docuit. « Libertates, ait [1], perinde tue-
» mur, si de concilii generalis novis decretis,
» ac si de Romani Pontificis constitutionibus
» agatur. » Præterea sic ait : « Non est cur
» hæreamus in ea regula quæ Romanis stoma-
» chum movet, et quæ rebus nostris non pros-
» picit ut par est. Fruatur summus pontifex,
» aut æquo jure cum conciliis generalibus,
» aut superiori. Illud unum in foro expende-
» tur, an nova constitutio, vel novum rescrip-
» tum, rebus Gallicanis consulat aut noceat. »
Itaque regia Galliarum potestas consulat sibi ipsi, atque apertè neget se unquam subjacere aut concilio aut pontifici, in genere temporalis regiminis, quandoquidem temporalis hæc potestas Ecclesiam ipsam præcessit, et est a Deo ordinata.

At verò operæ pretium est ut tollatur lapis ille offensionis, et Galli tandem sentiant nihil esse, circa temporalem regnorum administrationem, ab apostolica sede metuendum. Neque certè etiamnum tanti incendii fomes extinctus videtur; imò in dies occultè crescit. Volunt quippe laici homines hanc esse nostræ Gallicanæ Ecclesiæ libertatem, ut nulla admittatur sedis apostolicæ constitutio circa fidem, nisi a Rege petita sit. Quasi verò si Rex ipse (absit a tam pio principe tanta pernicies) antiquam fidem everteret, quemadmodum octavus Henricus, rex Angliæ, non ita pridem eam evertit, repellenda esset medicina, nisi peteretur ab ipso ægroto furente. Quasi verò quo magis veterno lethali opprimitur ægrotus, eo magis necesse non est salutare poculum ipsi vel invito combibendum admoveri.

Cujus quidem mali nullus erit finis, nisi sedes apostolica, quæ præsertim post Concordatum Leonis X cum Francisco I, omnem fere cum episcopis Gallis societatem aboleri sinit, pernecessariam hanc animorum conjunctionem sensim resarciat, eosque suâ benignitate et beneficentiâ sibi conciliet : neque tamen minùs, ubi postulabit negotium fidei, pro antiquo more, summa cum auctoritate definiat necesse est. Quid enim ab audaci hominum genere tibi non esset metuendum, si te meticulosum et animi incertum crederent? Quo magis hæc sedes plerosque omnium gentium episcopos sibi devinc-

[1] *Epist. I, ibid.* — [2] *Epist. II, ibid.*, p. 688. — [3] *Epist. I*, p. 636.

[1] *De concord. sacerd. et imper.* lib. III, cap. VII, n. 1.

tos habebit, et juxta suam traditionem, quæ traditionis universæ fons est, omnes fidei causas, promptâ, perspicuâ, efficaci et peremptoriâ auctoritate definiet, eo minus de tanta tamque utili auctoritate disceptabitur.

CAPUT XLV.

Optandum videtur ut apostolica sedes, antiquo more, cum Romano concilio definiat.

Apostolicam sedem liberè alloqui liceat, cum beato Hieronymo [1] : « Vos estis lux mundi, » vos sal terræ..... Quanquam igitur tui me » terreat magnitudo, invitat tamen humanitas..... Facessat invidia : Romani culminis » recedat ambitio ; cum successore piscatoris et » discipulo crucis loquor. » Si ut minùs sapiens quidquam dixero, vos me coegistis. Omnia clam summa cum reverentia et filiali affectu dicta velim. O utinam summi pontifices antiquum cogendi Romani, ut aiebant, concilii morem nunquam oblitterassent ! Simul atque de fide disceptabatur, ex Italia aliisque finitimis regionibus convocabantur episcopi. Ita nondum in mentem cujusquam hominum venerat, an caput seorsim a corpore, vel corpus seorsim a capite quidquam definire posset. Concilium illud Romanum, vicinis potissimum Italiæ episcopis constans, ecclesiarum traditionem secum advectam declarabat. Fratres sententiam dicentes a Petro confirmabantur. Hoc concilium universalem Ecclesiam optimè repræsentabat : siquidem capite et membris constare videbatur. Tum caput membris, tum membra capiti quidquam invidere, aut a se mutuò suspicari, adhuc insolitum erat. At verò si postea cogebantur œcumenicæ synodi, cogebantur quidem non ut traditio incerta eliquaretur, sed tantummodo ut obstruerentur ora novatorum, et tanto conspirantium antistitum spectaculo, indociles animi jugum faciliùs ferrent. Ita jam vidimus Gelasium, Martinum primum, Agathonem, aliosque pontifices in Romano concilio fidei dogma definientes, ut postea legati *hanc compendiosam definitionem* ad generale concilium proferrent, *ut certa atque immutabilia* decreta. Quid autem aptius est ad conciliandam docilitatem populorum, quàm splendidissima capitis corporisque pastoralis concordia, quæ in concilio Romano jam prælucebat ? Quid decentius, quàm ut corpus unà cum capite individuum, per os ipsius capitis loquatur ? Quid verò periculi metuendum est in retinendo hoc more antiquissimo, quandoquidem ex promissis planè constat caput atque membra pastoralis ordinis nunquam dissensura esse circa fidem ? *Ubicumque fuerit cadaver*, ait Hieronymus [1], *illuc congregabuntur aquilæ*. Fides, quæ in sede Petri nunquam defectura est, in universitate episcoporum ex eadem promissione nunquam deficiet. Hæc ipsa doctrina, quam apostolica sedes *usque ad consummationem sæculi omnibus diebus* assertura est, hæc eadem ipsissima conclamabitur a multitudine episcoporum, sive omnes unà in concilio congregati, sive singuli seorsim sententiam dicant. Hoc promissis liquet. Quare ergo trepidarent homines, dum Christus ait : NOLITE TIMERE. *Cœlum et terra transibunt, verba autem* promissionis, tum capiti, tum corpori facta, *nunquam præteribunt ?*

Iterum atque iterum quæro quid sit de dissensione ulla in cogendo Romano concilio metuendum. Fateor quidem maximum imminere periculum ex nationalibus conciliis, quæ omni infallibilitatis promissione carent, quæ forsan minùs universæ quàm suæ privatæ traditionis guara erunt ac studiosa, et quæ suis regibus aliquando obsequi coguntur. Nihil autem est simile metuendum a Romano concilio, cui Papa præest. Hinc certiores fierent omnes episcopi quanti pontifex eos faciat : unde ipsi pontifici multo devinctiores essent. Singuli singularum gentium episcopi singula a suis fratribus jam sancita libentiùs amplecterentur. Apostolica autem sedes, utpote centrum traditionis, quæ ex centro ad extrema, et ab extremis ad centrum, veluti sanguis in corpore humano, nunquam non fluit atque refluit, ignorare nunquam potest quænam sit plerarumque ecclesiarum traditio. Sic apostolica sedes traditionis universæ guara tutò semper procedit. Romanum verò concilium constaret episcopis Italiæ, qui sedi apostolicæ sunt addictissimi. Neque verò dubitandum est quin Germania, quin Hungaria, quin Polonia, quin Hispania, continuò ratum facerent quidquid juxta traditionem suam a sede apostolica cum Romano concilio decerneretur. Quid tum Gallia ? Dissentietne ? Absit ut tantum faciunt ex catholicissima ecclesia unquam metuerim : simul atque constabit de definitione facta a capite, quam pleraque membra ultro et certatim secuta fuerint. Gallicani antistites alacri studio obsequentur. Quod si reluctetur aliqua privata

[1] *Epist. XII ad Damas. pap.*, t. IV, part. 2.

[1] *Vide suprà*, p. 293.

ecclesia, velit, nolit, in aliarum sententiam descensura est, nimirum ne sola et schismatica videatur.

Quantum verò Ecclesiæ catholicæ impendeat incommodum nemo non videt, dum æmulatio, suspicio et contentio grassans caput atque membra, totum Ecclesiæ corpus divexat. Nunc episcopi nihil sibi præsidii sperandum, nihil penè metuendum vident ex sede apostolica. Eorum quippe sors ex solo regum nutu omnino pendet. Spiritualis jurisdictio prostrata jacet; nihil est, si sola peccata clam confessario dicta exceperis, de quo laici magistratus ex nomine Regis non judicent, et Ecclesiæ judicia non vilipendant. Frequens verò ac jugis ille recursus ad sedem apostolicam, quo singuli episcopi, singulis tum fidei, tum morum quæstionibus, Petrum adire et consulere consueverant, ita jam inolevit, ut vix supersit mirabilis hujus disciplinæ vestigium. Quantum ad rem ipsam, reges ad nutum omnia regunt et ordinant. Sedes verò apostolica, inani tantùm formâ et rarò compellatur. Nomen est, quod ingens aliquid sonat, et suspicitur ut magni nominis umbra. Neque certè quid possit hæc sedes, jam usu norunt, nisi dum efflagitant a canonum disciplina dispensari. Inde ipsi laici culpant, et ludibrio vertunt hanc præcelsam auctoritatem, quam non adeunt, nisi ut suo commodo inserviat. Hinc contigit ut materna et amabilis hæc auctoritas invidiam concitaverit. Hinc deflenda hæc controversia quæ jam a trecentis annis Cisalpinos et Transalpinos veluti alienos fecit.

CAPUT XLVI.

Hujus opusculi conclusio.

Ex omnibus jam fortè fusiùs dictis, ni fallor, constat planam ac tutam esse viam quam proposui ad componendam inter Catholicos pacem, et conciliandos utriusque scholæ animos. Hinc Transalpini resectâ eâ opinione, quam probabiliorem tantùm putat Bellarminus, et quæ ex confesso adversatur tum conciliis, tum romanis pontificibus, hoc unum adstruant, sedem apostolicam non posse in fide docenda deficere, sive non posse *definire aliquid hæreticum a tota Ecclesia credendum*. Illinc Cisalpini fateri non verecantur, hanc sedem in fide docenda nunquam defecturam esse, atque adeo non posse aliquid hæreticum a tota Ecclesia credendum definire.

Absit ut Transalpini concordiam respuant, ut tueantur personalem pontificum infallibilitatem, quæ cùm in solo probabilitatis genere asserta sit, atque adeo incerta, nihil est in pravi quod donare possit indociles dissentiéntium mentes: absit ut Cisalpini dubitent an hæc sedes in docenda fide sit unquam defectura. Pariter verò absit ut nostri Cisalpini negent omnes catholicæ communionis ecclesias *omnibus diebus*, ne uno quidem excepto, *usque ad consummationem sæculi*, fidei communione ipsi sedi apostolicæ tanquam capiti, centro, radici et fundamento esse adhæsuras, sin minùs schismaticas et hæreticas fore. Dum verò hæc credunt, etiamsi pontificiam infallibilitatem æquivoco nomine propositam abnuant, credunt tamen quidquid significatur hoc temperamento indefectibilitatis in fide docenda. Quod si id se credere negent, certè non satis sibi ipsis se ipsos explicant, neque suam mentem satis norunt. Enimvero velle ut omnes Catholici huic sedi per fidei communionem adhæreant, *omnibus diebus usque ad consummationem sæculi*, et velle ut credatur hanc sedem in fide docenda nunquam defecturam esse, prorsus est unum et idem: nisi quis velit dicere adhærendum esse huic centro et capiti, circa fidem, etiamsi *aliquid hæreticum* contra fidem absolutè definiat: quod absurdum et impium esse nemo non videt.

Hæc itaque sit omnium verè Catholicorum conclusio, quam a Bernardo, mirifico Galliarum doctore, datam libens accepi [1]. « Ad » hoc illi uni sedi apostolicæ incumbit solli- » citudo omnium ecclesiarum, ut omnes sub » illa et in illa uniantur; et ipsa pro omnibus » sollicita sit, servare unitatem spiritûs in » vinculo pacis. » Necesse est hoc verè esse dicendum *omnibus diebus usque ad consummationem sæculi*: ergo *omnibus diebus*, nullo excepto, hæc sedes *servabit unitatem spiritûs* in omnibus ecclesiis. Illa autem unio non est tantùm exterior circa disciplinam; sed est quàm maximè interior circa fidem. Ergo una erit fides capitis et corporis usque ad consummationem sæculi. Ergo reliquæ omnes ecclesiæ, quæ catholicâ communione gaudebunt, ita erunt huic sedi in professione ejusdem fidei adhærentes, ut omnes *sub illa et in illa uniantur*. Ergo nunquam futurum est ut ea sedes circa fidem errans tandem resipiscat, et aliis ecclesiis subjacens ab illis emendetur. Sed contrà, aliæ omnes *sub illa et in illa* circa fidem docendam sine intermissione *unientur*. Quid-

[1] *Epist. CCCLXIII, ad Cœlest. pap.*

quid hos fines prætergreditur respuant Transalpini; quidquid his finibus continetur, Cisalpini ratum habeant. Ita pax erit inter fratres communi patri summâ reverentiâ et singulari amore devinctos.

Hoc unum tandem si dixerim, veniam oro; non is sum qui tanta audeam : sed eminentissimi et doctissimi Baronii, unà cum præclaro antistite ac martyre Cantuariensi Thoma, hæc repetere mihi licebit [1].

« Scripsit Thomas Cantuariensis, et ad Gratianum subdiaconum, quem fideliorem haberet amicum, ob idque paulò liberiùs agens, tarditatem eum timiditate ejus ecclesiæ ministrorum suggillans, hæc ait consideratione digna ad omnium nostrùm salubrem commonitionem : *Verùm quia Romana Ecclesia (quod pace omnium in aure vestra dixerim) posuit fundamentum suum formidinem, aut res captat, aut personas accipit, auctoritate quâ præmineret*, iniqua gerentibus non occurrit : *propterea flagella Dei gravia, et toti mundo vix portabilia venient super eam, ut instabilis facta fugiat a facie persequentis, et in tribulationibus vix subsistat. Sed apud quem rectiùs ista deploro, quàm apud eum, qui a præfatis vitiis per gratiam Dei immunis, solus miseris compassus est, et salutium tulit, et tanto regi, et omnibus complicibus suis in faciem restitit ?* Hæc sanctus Thomas in amici aures, sed hìc palam exposita, quòd suis Dominus jubeat, ut quæ audiuntur aure prædicari debeant super tecta, ut admoneantur qui præsunt, intrepidè et securè agere apud reges, et contra reges, cùm primùm nec res, nec personas, sed Deum tantùm respiciunt in apostolico munere exercendo, de victoria certi, cùm fecerint; quod faciendum monet vir sanctissimus, martyr jam designatus. »

1 *Baron. Annales*, t. XII; ann. 1170, n. 28.

APPENDIX

AD DISSERTATIONEM

DE SUMMI PONTIFICIS AUCTORITATE.

EPISTOLA PRIMA.

AD EMINENTISSIMUM CARDINALEM GABRIELLI.

Cameraci, 12 maii 1704.

EMINENTISSIME DOMINE,

Spero veniam ab Eminentia vestra facilè datam iri, si vestram singularem erga me benevolentiam jamdudum expertus, circa rem quæ Ecclesiæ decus maximè attinet, intimum pectus clam aperire non dubitem.

Ovantes Jansenistæ latè disseminant catalogum typis editum, ubi leguntur tituli operum quæ in Romano *Indice* nuper damnata sunt. Hos inter occurrit Lovaniensis censura * adversùs *Resolutionem Casûs* a quadraginta doctoribus Parisiis datam; quæ quidem censura minùs nitida, imò inconcinna mihi visa est. Verùm dolui, nec diffiteor miserans, pios sanæ doctrinæ propugnatores ita prolligari. Si quid incautum irrepsit, digni videbantur indulgentiâ, quippe qui pondus diei et æstûs jampridem portant, atque tuendæ Ecclesiæ auctoritati bono animo incumbunt. Hinc autem Jansenistæ adversùs sedem apostolicam pessimè affecti, amplum sibi triumphum decernunt. Id vulgò putatur factum arte et industriâ D. Casonii, sancti Officii assessoris, quem factio petulans ut suum patronum venditat **.

Præterea, ut fractos suorum animos reficiant, palam pollicentur *pastoralia* Carnutensis et Noviomensis episcoporum *Mandata* ***, jam-

* Reperitur hæc censura in *Collectione Judiciorum* a D. d'Argentré edita; t. III, parte 2, p. 597, etc. *Edit. Vers.*

** Ad illud sancti Officii judicium vindicandum, nonnulla notatu digna observat card. Gabrielli, in responsione sua, 5 julii 1704 data : « Haud raro evenit similes censuras nigro » *theta* notari, eo quia ipsarum auctores in unum errorem » recto fine invecti, in alterum extremum, seu quid huic » finitimum, incauti impingunt, vel in convicia et maledicta » erumpunt, vel intempestivis digressionibus privatas passio- » nes amarissimo calamo ulciscuntur, vel bonam causam » malis atque aliàs reprobatis mediis tueri obnituntur. » Reperietur integra hæc responsio inter *Epistolas diversas*, in ultima Collectionis hujus classe. *Edit. Vers.*

*** Agitur hic de *Mandatis* quæ prælati illi, sicut et præ-

jam pari censuræ notâ contigenda esse; eo quod hi antistites de infallibilitate Ecclesiæ multa locuti, de pontificia infallibilitate prorsus tacuerint. Nimirum hoc in votis est, ut sedis apostolicæ auctoritatem invidiosam faciant, eamque tyrannidis insimulent. Hæc autem nuntia jam latè sparsa animum impellunt, ut pauca quædam observanda explicem.

1° Ita a teneris unguiculis eductus est Rex Christianissimus ut sedem apostolicam impensissimè colat ac revereatur: neque tamen minùs arbitretur regiam potestatem periculosissimè convellendam esse, si pontificiam infallibilitatem in regni finibus tantillum pateretur. Hanc pariter aversantur supremæ omnes curiæ, quæ *Parlamenta* vocantur. Ita singuli regni consiliarii sentiunt: ita Galliarum antistites: ita, paucissimis exceptis, omnes doctores et docti. Unde, si quisquam hanc doctrinam vel indirectè insinuaret, unanimi omnium gentis ordinum consensu statim condemnaretur. Itaque hanc assertionem non solùm tuendæ Romanæ auctoritati nihil profuturam, verùm quàm maximè obfuturam esse nemo non videt.

2° Pace vestrâ dixerim, eminentissime domine, et summo cum honore Ecclesiæ matris ac magistræ, quam totis visceribus, quoad spiravero, amare, colere, venerari, amplecti, singulari obsequio prosequi certum est; nullo hactenus cujusquam, vel concilii vel pontificis decreto definitum fuit, Papam esse infallibilem. Qua de causa, quæso, ad hoc in suis Mandatis docendum cogerentur singuli Galliarum episcopi, dum Ecclesiæ adversarios confutant, quod nec ipsi Pontifices in docendis addictissimis sibi fidelibus unquam edixerunt?

3° Scriptores hujus infallibilitatis studiosissimi dixere tantùm hanc esse ferè de fide: quis autem non videt id ex confesso de fide non esse, quod ferè de fide esse dicitur? Quidquid enim intra fidem non est, quantumvis ad illam propiùs accesserit, extra illam habendum esse constat. Quis autem culpabit unquam Galliarum antistites, cæteroqui sedis apostolicæ amantissimos, si in tuenda solùs fidei doctrina et in refellendis veræ fidei adversariis, tacuerint illud pontificiæ infallibilitatis dogma, quod ex confesso de fide non est, et cujus assertio, non sine dedecore et scandalo, unà totius Gallicanæ gentis voce proscriberetur?

4° Cardinalis noster Perronius, sedi apostolicæ addictissimus, ut ex concione percelebri ad *tertium* quod appellant *statum* habita satis exploratum habetur, neque in *Responso ad majoris Britanniæ regem*, neque in aliis circa ecclesiasticam auctoritatem controversiis, hanc doctrinam adstruendam sibi proposuit. Ita Richelius cardinalis: ita omnes alicujus nominis Galli. Neque tamen unquam id ægrè tulisse visa est sedes apostolica. Quidni, et idem licebit antistitibus, qui, in hanc sedem optimè affecti, acerrimos illius adversarios, citra omnem inter Catholicos invidiam, impugnare student?

5° D. Bossuetus, Meldensis episcopus, opusculum cui titulus *Expositio doctrinæ catholicæ*, etc. typis mandavit. Profectò, si pontificia infallibilitas ad fidem pertineret, grande foret piaculum, hanc silentio prætermittere, dum singula fidei dogmata adversùs hæreticos diligentissimè recenserentur. Atqui de illa infallibilitate ne voculam quidem usquàm emisit. Ipsi abunde est, modò ratum sit Papam esse pastorum caput, sedem verò apostolicam unitatis sive communionis centrum. Hic libellus ab Innocentio XI honorificentissimè approbatus legitur, etiamsi pontificiam infallibilitatem ex numero dogmatum fidei, affectato silentio, expunxerit. Norunt omnes hunc antistitem ducem et auctorem fuisse, in conventu cleri Gallicani 1682, qui proprià manu quatuor propositiones contra pontificiam auctoritatem scripsit: is idem tum *Variationes Protestantium*, tum alia circa Ecclesiæ potestatem opera in lucem edidit, omissà constantissimè pontificiæ infallibilitatis doctrinà. Itaque vehementissimè mirarentur Catholici unà et Protestantes, si illud idem silentium quod in Meldensi aliquatenus videtur approbatum, in præsulibus multò meliùs affectis crimini verteretur.

6° Absit, eminentissime domine, ut ex odio aut ex animi ægritudine, quidquam sinistrum ac malevolum hic insinuem. Rem nudam candidè loquor. Neminem latet cardinalem Noallium cum cæteris antistitibus anno 1682 *sancitum* voluisse, ut pontificum decreta circa fidei doctrinam non haberentur *irrefragabilia*, *nisi accederet universæ Ecclesiæ auctoritas*. Is idem pastorale Mandatum contra quadraginta doctores, molliore quidem et ambiguo sermone, contexuit, neque pontificiæ auctoritatis meminit in hoc opere. Erit-ne pondus et pondus in sanctuario? Certè si pontificiam infallibilitatem tacere nefas est, quantò præ cæteris præsulibus peccavit cardinalis sacri Collegii membrum, qui non solùm ob acceptam purpuram, verùm etiam ob hanc ipsam infallibilitatem, non ita pridem a se negatam et explosam, acriùs sti-

sules Gallicani plerique, adversus *Casum conscientiæ* ediderant. *Edit. Vers.*

mulari debuit ut ad saniorem sententiam se tandem aliquando revocatum demonstret!

7° Si hæc ita se haberent, nullus est Galliarum antistes qui vellet deinceps operam dare ad refrænandam Jansenistarum audaciam. Quis enim sanæ mentis, Scyllam inter et Carybdin infelicissimè positus, a scribendo non deterrebitur? Si pontificiam infallibilitatem asseras, uno totius gentis et cleri Gallicani ore proscriberis; si reticeas, Romæ damnaberis. Nulla erit salus, nisi a confutandis Jansenistis cautè quisque abstineat. Regnum Christi, luctuosissimè circa infallibilitatem dissensione divisum, brevi desolabitur: eo in bello civili, impunè, latè ac facilè serpet Jansenistarum virus. Quis in animum inducet unquam ut scribat, quandoquidem nullo cum fructu, imò ingenti tumultu et scandalo id fieri constet?

8° Hàc defendà Catholicorum discordià, Gallicanus clerus, suæ veteris doctrinæ tenacissimus, a suo capite divelletur et dissiliet. Nonne horrendum schisma præsentire coginur, si Galli acriores apertè negare, verecundiores autem silentio omittere pontificiam infallibilitatem non desinant: Roma verò quotquot occurrent apud Gallos scriptores, nunquam non condemnet? In ea censurarum irrisione, utraque infallibilitas, tum unius capitis, tum corporis totius Ecclesiæ, apud impios et hæreticos ludibrio versa, sensim et apud omnes populos vilescere incipiet.

9° Nonne oportuit Jansenistas ab episcopis congruà argumentatione refelli? Nihil sanè unquam profeceris, nisi, pro scholarum more, ex concesso ab adversariis medio, negatum consequens probetur. Alioquin merà, ut aiunt scholæ, petitione principii tibi ipsi et lectori illuderes. Constat verò pontificiam omnem infallibilitatem, tum de jure, tum de facto, a Jansenistis palam exsibilari. Commodè quidem ita possunt impugnari: Nulla est, ô Jansenistæ, ea quam fatemini Ecclesiæ infallibilitas circa dogmata, si negetur ea quam negatis, ejusdem Ecclesiæ infallibilitas circa textus qualificandos; siquidem ipsa dogmata nullatenus definire potest, absque infallibilitate in qualificandis textibus. Quorsum igitur hæc alienæ, advectitiæ et periculosissimæ quæstionis intempestiva propositio exigeretur? Porrò, etiamsi hæc doctrina esset necessariò adstruenda, tamen eò loci tacenda, utpote præciso controversiæ limiti extranea, planè videretur.

Hæc ego non meà causà, absit, neque ad ineundam aut Carnutensis aut Noviomensis gratiam dicta velim. Nulla est hos inter et me societas, præter episcopalem fraternitatem. Unì veritati consulatur impensissimè oro. Quantò autem me sedi apostolicæ devinctiorem sentio, tantò liberiùs et sine ullo verborum temperamento, coram Deo in Christo loquor. Et hæc sint certa grati et devoti animi specimina, necnon et intimæ observantiæ, quà ad extremum usque spiritum ero, etc.

EPISTOLA II.

AD EMINENTISSIMUM CARDINALEM GABRIELLI.

Cameraci, 25 augusti 1701.

EMINENTISSIME DOMINE,

Vestra epistola, quam amissam doluimus *, decimo tertio postquam data est mense, ad me ex insperato tandem pervenit. Miserabilis belli tumultus, quo Germania convellitur, ni fallor, in causa est cur iter tandiu occlusum fuerit. Quamobrem, ut eminentiam vestram non ita pridem monui, litteras fidis amicisque viris tradi, et per Galliam mitti, multò tutiùs etiamnum videtur.

A D. Bruxellensi Internuntio aliisve fide dignis viris didici summum Patrem ægrè tulisse, quòd, frequens assertà infallibilitate *corporis pastorum*, pontificiam auctoritatem in Mandato præterniserim. Sed promptum erit dicere quis in ea re fuerit animus.

1° Quæstio quam hinc inde exagitant theologi circa summi Pontificis et concilii œcumenici auctoritatem, a quæstione quam tractandam suscepi de infallibilitate Ecclesiæ in dijudicandis textibus, est omnino diversa et aliena. Alteram igitur seorsim ab altera perpendi et discuti oportuit. Profectò circa pontificiam infallibilitatem neutram opinionem negare, neutram affirmare volui. Quamobrem, si ab hoc tramite tantillum exorbitaverim, (quod quidem me fecisse nequaquam arbitror) hoc præter et contra mentem factum candidissimè pronuntio. Absit, eminentissime domine, ut tanto Pontifici, quem impensissimè colo, amo, admiror et revereor, intimum pectoris sensum dissimulare velim. Ex evangelica promissione et traditione apostolica credo, et ad extremum usque spiritum, Deo dante, profitebor, Petri successores æternum fore Ecclesiæ caput, atque adeo illorum fidem in Romana sede nunquam

* Legatur ea de re card. Gabrielli ad archiepiscop. Cameracc. epistola, 5 julii præcedentis data; necnon Cameracens. s ad eumdem cardinalem, data 9 augusti, inter *Epistolas diversas* in ultima collectionis classe. *Edit. Vers.*

defecturam esse. Imò in hoc unitatis catholicæ centro, *propter principaliorem potentiam*, *necesse est* alias *omnes Ecclesias convenire*. Ipsa erit, ad extremum usque diem, Ecclesia mater, cæterarumque omnium magistra. Et hæc sunt pro quibus tuendis sanguinem animamque fundere juvaret : cætera quæ concilii aut summi Pontificis superioritatem attinent, in scholis disputanda relinquo.

2° In nostra controversia nihil profeceris, nisi argumento, ut aiunt scholæ, *ad hominem* adversarios urgeas. Quid concedunt Jansenistæ? universalem Ecclesiam circa dogmata fidei errare non posse. Quid verò negant? summum Pontificem eâdem infallibilitate donari. Quid denique nobis probandum incumbit? idipsum quod Jansenistæ pernegant, nimirum totum Ecclesiæ corpus, Pontificem scilicet cum universali omnium episcoporum concilio, esse infallibile in judicandis textibus. Hoc negant ; hoc præcisè probatum oportuit. Ex concessis, negata optimè probantur : ex infallibilitate universalis Ecclesiæ circa dogmata fidei concessa, optimè arguo concedendam esse pariter ejusdem universalis Ecclesiæ circa textûs infallibilitatem : quandoquidem nulla est in praxi, ac merè ludicra circa dogmata infallibilitas, nisi vigeat et circa textus. Neque enim ullum dogma, nisi aliquo vocum textu, significari et transmitti unquam potest. Quòd si, negatâ Pontificis circa dogmata infallibilitate, infallibilitatem Pontificis circa textus inferre velles, ludibrio verteretur hæc inepta disputatio. Hoc enim hominum genus pontificiam etiam circa dogmata infallibilitatem palam irrident et exsibilant.

3° In hac nostra controversia nullatenus quæritur quis sit circa textus infallibilis, an summus Pontifex, an concilium, sed planè quæritur an aliquis sit qui eâ circa textus infallibilitate gaudeat. Nos verò ita procedimus : saltem totum Ecclesiæ sive pastorum corpus eâ circa textus aut approbandos aut damnandos infallibilitate donatur. Hæc est certè causa communis. Si valeat Jansenistarum opinio, neque sedes apostolica, neque concilium eâ infallibilitate gaudebit ; utrumque tribunal circa omnes textus errori obnoxium putabitur : cùm autem de dogmate definiri nunquam possit, nisi de aliquo vocum textu certa definitio pronuntietur ; hinc inferendum est nullam et delusoriam fore in praxi utriusque tribunalis auctoritatem, si valeat Jansenistarum opinio. Itaque, dum subdolè discordiam inter ambas potestates disseminant, utramque funditus subvertere moliuntur. Quamobrem operæ pretium est ut, cessante scholarum circa utrumque tribunal controversiâ, in communem hostem communi studio irruamus. Hæc autem communis decertandi ratio hæc est, ut demonstretur saltem totum Ecclesiæ corpus in textibus dijudicandis errare non posse. Postquam verò hæc assertio planè confirmata fuerit, tum certè explorandum erit utri potestati, nimirum Pontificis aut concilii annexa sit ea infallibilitas. Quòd si alio ordine procedas, ex civili tumultu infelicissimum erit contra hostem communem bellum ; ex inutili et aliena quæstione, nostra capitalis quæstio evanescet ; ex disputatis intra Catholicorum scholas, ea quæ in dubium revocari nefas est incerta jacebunt.

4° Adversarii aucupabantur vel leviusculum in meo *pastorali Mandato* prætextum, ut me in sermone caperent, et expostularent quasi pontificiæ infallibilitatis assertorem. Regni Cancellarius, Jansenianæ factioni addictissimus, necnon et Parisiensis, Rhemensis, Rothomagensis, compluresque alii antistites inclamitassent Regis regnique jura et placita eâ machinatione subrui. Itaque in declinanda hac alienissima quæstione, non solùm mihi ipsi, non solùm causæ fidei tuendæ, verùm etiam et sedis apostolicæ reverentiæ atque dignitati consulere mihi visus sum. Nihil enim in Jansenistarum votis aut prius aut vehementius fuit, quàm ut ex ea adventitia controversia, nostra disputatio nullum haberet exitum, et utraque potestas, pontificia scilicet et regia, collideretur.

5° Id mihi facilè crimini vertissent, tum apud Regem, tum apud optimos quosque ac pios omnis ordinis viros, quòd, occultâ ambitione ductus, Pontificis benevolentiam turpi adulatione captarem.

6° Nec mireris denique quòd de corpore pastorum interdum disseruerim. Vocabulum illud, *Ecclesia*, sæpe sæpius mihi præstò fuit ; at verò ubi ventum est ad hunc casum in *quo corpus pastorum* supponitur *corpori populorum* textus hæreticos ut catholicos tradere, nullatenus licuit illud Ecclesiæ vocabulum tum demum usurpare. Enimvero eò loci Ecclesia est ipsamet totalis collectio, tum pastorum, tum gregis laici : tribunal autem de quo tum temporis disputabam non est ea totalis Ecclesia, quæ pastoribus et grege constat. Tum certe necesse fuit ut aliâ locutione utramque Ecclesiæ partem lector distinguere posset. Itaque *corpus pastorum* definiens, opponi oportuit *corpori populorum* definitionibus datis obtemperanti. Altera pars Ecclesiæ docet, nempe ministrorum

collectio; altera credit et obsequitur, nempe collectio gregis laici. En simplicissimam hujus locutionis rationem, quæ omni dolo vacat. Quemadmodum verò dum *Ecclesiæ* vocabulum audis, continuò intelligis *corpus pastorum*, quod capite et membris, videlicet Christi Vicario cæterisque antistitibus constat, ita etiam simul atque audieris locutionem illam, *corpus pastorum*, continuò intelligis caput idem eademque membra, videlicet Pontificem cæterosque antistites, quos ea locutio evidentissimè complectitur. Par est utrobique ratio et sententia.

7° Si pontificiam infallibilitatem exceperis, quam affirmare ne mihi quidem suasisset eximia Eminentiæ vestræ prudentia, luce clarius est me de cætero quàm maximam apostolicæ sedi auctoritatem tribuisse; quippe qui passim ac palam docui pontificia decreta, accedente vel tacito Ecclesiarum consensu, eâdem omnino auctoritate pollere quà pollent et Tridentini canones.

8° Hæc est Jansenistarum versutia. Parisiis inclamitant me pontificiæ infallibilitati non obscurè favisse, Romæ et in Belgio obmurmurant, eò quod de *corpore pastorum*, non autem de pontificia auctoritate sim locutus. Hinc Quesnellius, in recenti ad Carnotense Mandatum responso, apud laicorum tribunal accusat eos omnes qui contendunt Ecclesiam de Janseniani textûs heterodoxia jamdudum pronuntiasse. Hi omnes, inquit, pontificiam infallibilitatem contra regni jura et placita docent, quandoquidem definitionem facti a solo summi Pontificis tribunali factam, universali Ecclesiæ tribuere non verentur. Illinc ipsemet Quesnellius, aliique ejusmodi scriptores dictitant, actum esse de pontificia infallibilitate, si constet Ecclesiam esse circa textus infallibilem; siquidem Ecclesia in sexta synodo textum Honorii ut hæreticum damnavit. His artibus, sperant, se tum Romanis tum Gallis vano metu fractis facilè illusuros.

9° Jam tres occurrunt hujus factionis scriptores, quorum princeps et antesignanus est Quesnellius, et qui mei Mandati doctrinam impugnant. Hos quamprimum refellere certum est. In ea verò lucubratione percommodè explanari poterit quà ratione pontificiæ infallibilitatis assertores objectionem ex Honorii papæ condemnatione petitam, duce Bellarmino, facilè solvant: ac reverà inane et ridiculum est hoc terriculum, quo student Ultramontanos a nostra assertione alienos facere. Neque sanè in solvenda hac objectione, ultra tuendæ causæ fines quidpiam dixero. Etenim ad tuendam causam evidentissimè pertinet, ut pateat utramque scholam, tum eorum qui pontificiæ infallibilitati astruendæ student, tum eorum qui hanc adversantur, in hoc unanimes esse debere, ut infallibilitas in dijudicandis textibus saltem universo Ecclesiæ corpori arrogetur. Hinc profectò liquebit me ita allectum fuisse, ut vel umbram altercationis inter suæ doctrinæ theologos cautissimè declinare voluerim, neque alterutri parti quidquam indulserim; imò medius et quasi sequester, utriusque scholæ theologos ad communem causam certatim propugnandam impellere studui.

10° Non diffiteor equidem argumenta quibus tum regni cancellarius, tum præcipui antistites Regi suaserunt amandandum esse apostolicum Breve * contra quadraginta doctores editum, mihi videri nulla, falsa, absurda. Quin etiam Ecclesiæ libertati, quam subdolè ostentant, infensissima sunt. Neque enim propria nobis ac perpetua sperari potest in regibus hæc pietas, quà Ludovicus noster Ecclesiam matrem colit, fovet ac tutatur. Quanta verò esset catholicæ fidei pernicies, si, regnante alio principe hæreticis obsequente, cassa et nulla reputarentur quælibet apostolica decreta quæ ab ejusmodi Rege non peterentur? Quasi verò medicus a curatione morbi sese abstinere debeat, si ægrotus delirans salutem aversetur: imò quò miserabiliùs gens nostra Gallicana suæ curationi repugnaret demens, eò impensiùs beneficentissimus Pater hanc ultro curare teneretur. Deo optimo maximo immortales gratias, quòd piissimum regiæ stirpis ingenium hoc fidei periculum a nostra ætate procul arceat.

11° Ad umbilicum ferè adduxeram opusculum quo quædam reliquiæ circa infallibilitatem in dijudicandis textibus objectiones solvuntur: verùm adveniente novo Quesnellii contra Carnotense Mandatum libro, multa addenda mihi videntur. Certè nihil vehementius, aut acerbius, aut arrogantius unquam lectum est eo Quesnelliano volumine. In hoc quidem Ecclesiæ gratulor quòd totum virus apertè evomuerit. Hæresim quam phantasticam appellat, ipse, ipse veluti palpandam præbet. In hoc lucidissimo Jansenianæ doctrinæ compendio, facilè præsto est quidquid refellere et damnare oportet. Singulari cum animi cultu, gratitudine et observantia nunquam non ero, etc.

* Die 12 februar. 1703 datum.

EPISTOLA III.

AD EMINENTISSIMUM CARDINALEM FABRONI.

1707.

EMINENTISSIME DOMINE,

VALETUDO, quæ diu minùs prospera fuit, necnon et longum iter factum ad salubres aquas per æstatem ad finem usque autumni, multa denique alia quæ instabant, in causa fuere cur neutri epistolæ, ab eminentia vestra benignissimè scriptæ, responderim. Priorem a me nunquam fuisse acceptam, posteriorem verò cum exemplo prioris, tardiùs advenisse Deus ipse testis est. Ex utraque jucundissimè certior factus sum, constanter etiamnum perseverare charissimam hanc quâ me dignatus es benevolentiam. Immensas autem gratias ago, eminentissime Domine, quòd cum tanta benignitate me admoneris, ne sedis apostolicæ minùs studiosus videar. Verùm, ut opinor, nulla jam quæstio superesse potest de his quæ in primo pastorali Mandato desideranda putabas.

I. Pater *Daguerriques*, doctissimus ac piissimus in nostro Belgio societatis Jesu provincialis, antequam Romæ mortem obiret, ad me scripsit, se vestram eminentiam ex meo nomine salutavisse et fusè esse allocutum: ita ut, discussis rei visceribus, eminentiæ vestræ omnino perspectum fuerit me dicenda dixisse, et reticuisse tacenda.

II. Si non dedigneris perlegere alia pastoralia quæ edidi Documenta, facilè compertum erit nullum, ne uno quidem excepto, antistitem apud Francos, qui in eo negotio tanta tamque studiosè, quanta ego, de sedis apostolicæ auctoritate dixerit. Videre est præsertim LVII caput tertii pastoralis Documenti, (page 701)[1], in quo apertè declaratur me in toto operis decursu nihil assertum vel insinuatum voluisse, quod hujus sedis infallibilitati tantillum obesset. Quin etiam diligentissimè explanavi quâ ratione objectio ex Honorii litteris petita commodè solvatur. Quid plura optanda sint, certè me fugit. Quidquid hos fines excedit, a disputata contra Jansenistas quæstione alienissimum est. Hoc unum igitur oro, ut ego, qui multò impensiùs quàm cæteri omnes Franci antistites in ea occasione sedis apostolicæ auctoritatem prædicavi, non sim solus qui ea minùs laudasse dicatur.

III. In recentiore Mandato de accipienda apostolica constitutione *Vineam Domini*, non solùm retuli singulas voces quæ supremam auctoritatem in constitutione præ se ferunt, sed etiam accersivi ea quæ in Brevi ad cardinalem *de Noailles* scripta sunt, de pollicitatione Petro facta, et de præstando fidei obsequio, dum Petrus loquitur. Neque certè quisquam alius antistes hæc commemorare ausus est.

IV. Verum quidem est me passim dixisse pastorale corpus falli nescium esse circa dogmaticos textus: sed, præterquam quod idem pariter dixi de Ecclesia generatim sumpta, insuper nihil mirum est, si perspicuitatis causâ, in eo controversiæ decursu, *pastorale corpus*, quod docet, opposuerim *populari corpori*, quod docetur. Cæterùm hoc clarius est hanc vocem, *pastorale corpus*, hoc idem præcisè sonare, quod sonat hæc alia, *Ecclesia universalis*, si laicos excipias. Enimvero, exceptis laicis, pastorale corpus id totum eodemque ordine complectitur, quod universalis Ecclesia. Igitur utraque locutio æquè complectitur atque membra capiti necessariò adhærentia, videlicet et sedem apostolicam, quæ cæteris membris *celsiore fastigio præeminet*[1], et inferiores omnes ecclesias, ejus communione gaudentes. Itaque qui dicit pastorale corpus, apertè dicit universalem Ecclesiam, semotâ laicorum turbâ, cujus est non docere, sed doceri. Quidquid verò de sede apostolica subaudis dum loqueris de Ecclesia generatim sumpta, hoc totum, pari jure, subaudiri oportet dum loqueris de pastorali corpore: siquidem hæc sedes non minùs est pastoralis corporis, quàm totius Ecclesiæ caput.

V. Si, loquendo de infallibilitate Ecclesiæ, adjecissem hanc Ecclesiam infallibilem, esse *Romanam*, ingens tumultus obortus fuisset: ambiguam esse et subdolam ejusmodi locutionem inclamassent malevoli; necessum fuisset hanc interpretari. Si interpretatio pontificiam infallibilitatem non asseruisset, id certè sedi apostolicæ fuisset multò ingratius, eamque magis offenderet: si verò interpretatio pontificiam infallibilitatem insinuasset, continuò omnes regni ordines, facto impetu, in me irruissent. Neque sanè opus est ut id conjecturâ assequamur: res enim tota patet exemplo aliquot episcoporum, qui, non expectato Parlamentorum nutu, primùm summi Pontificis Breve promulgaverant. Confestim damnata sunt a Parlamentis eorum Mandata. Nemo autem non videt quàm acriùs in me invecti fuissent, si Regis gratiâ jamdudum privatus, volens tamen ac prudens impegissem in hoc idem quod in illis episcopis modò reprehendi noveram.

[1] *Vide oper.* t. XI, p. 179 et seq.

[1] *S. Aug.*

VI. Id autem, quod Cisalpinorum animos gravissimè offendisset, et a Transalpinis jure merito vituperaretur. Etenim sapientissimus Pontifex, qui episcopos in promulgando Brevi promptiores asperrimæ Parlamentorum censuræ, pacis servandæ studio, permiserat, rigidiori censuræ me pariter permisisset. Itaque, oppositis utrisque partibus, visus fuissem homo inconsultus, improvidus ac levisculæ mentis, qui supremam sedis apostolicæ auctoritatem inverecundæ criticorum disputationi, et aperto hæreticorum ludibrio temerè commisisset. At verò si me imprudentiæ non argnissent, id mihi gravissimè crimini versum fuisset, quòd Pontificem inter et Regem discordiæ incentiva, quasi ex insidiis a me injecta viderentur.

VII. Si vel minimâ vocum ambiguitate controversiam movissem de pontificia infallibilitate, statim Jansenistæ voti compotes, immutatâ scilicet verâ quæstione, me toti Francorum genti et clero invisum fecissent. Tum certè illi ipsi homines, qui veræ controversiæ angustiis pressi jam nullum habent suæ causæ præsidium, conversâ adversùs me Francorum præsulum acie, indignum triumphum egissent.

VIII. Ea de causa insignes theologi, qui colendæ sedi apostolicæ in academia Parisiensi præ cæteris omnibus student, tum temporis me litteris frequentibus monebant, ne vel vocula emitteretur quæ pontificiam auctoritatem insinuaret; quippe quæ foret huic sedi inutilis et injucunda, inofficiosa patriæ, et Jansenistis commoda ad declinandam disputationem.

IX. Hæc est autem hujus sectæ fraus et astutia, ut dum me Romæ quasi sedi apostolicæ minùs devinctum carpere student, Parisiis quasi turpissimum papalis infallibilitatis adulatorem obrodant. Jamvero per omnes regni provincias latè spargitur libellus, cui titulus est : *Secunda D. episcopi Sancti-Pontii Epistola ad D. archiepiscopum Cameracensem, de papali infallibilitate.* Quasi verò de papali infallibilitate ulla quæstio esset, his artibus, hisque offuciis, utrique curiæ Romanæ scilicet et Franciæ periculosissimè illuditur. Hic autem veniam oro, si ea ipsa quæ de Cælestio dixerat olim Augustinus cum collegis, de Janseniana factione repetam. « Audivimus enim in urbe » Roma nonnullos qui diversis de causis ei » faveant. » Dum clandestinis fautorum susurris me pontificiæ auctoritati minùs addictum Romæ simulant, nullum Parisiis lapidem non movent, ut singuli Sorbonæ professores, quatuor propositiones in comitiis cleri Gallicani anno 1682 sancitas in scholis docere, et baccalaurei in thesibus tueri cogantur. Hujus autem factionis assectæ, tum in Francia, tum in Belgia sedis apostolicæ auctoritatem palam vilipendunt et irrident. Lovanii et Duaci mos ille jam invaluit, quamvis Belgicæ hæ academiæ ex Pontificum gratia institutæ et munificentia illustratæ sint.

X. Absit igitur, ut ab eminentia vestra criticorum audaciam deflente dissentiam. Antesignanos hujus factionis Paulum Sarpi, de Dominis, Richerium, innumerosque alios nostræ ætatis fortè pejores horreo. Nihil est certum quod non fastidiant et non impugnent, nihil abnorme et inauditum quod non asserant. Horum principiis imbuti doctores qui nobilium juvenum studia moderantur, omnium studiorum fontes hoc veneno inficiunt. Ita juvenes futuri aliquando episcopi vel præcipui insignium ecclesiarum doctores pessimè instituuntur. Non sic majores, non sic. Sensim corrumpitur pura et antiqua cleri institutio. Jam obliteratur, jam sordescit et jacet sobria hæc et temperata, quam commendat Apostolus, sapientia. Deridetur justorum simplicitas. Imminet horrendi schismatis periculum. Impudentissimè dictitant meticulosam esse Romam, atque incertam animi, ita ut de suis viribus diffidens, solâ dexteritate polleat, neque quidquam nitidè ac præcisè determinet, sed inani verborum fastu, uni suæ auctoritati tuendæ consulat. Jamdudum petulans hoc hominum genus in apertam defectionis scelus prorupisset, nisi obstaret ingenua Ludovici erga sedem apostolicam pietas. Hos equidem homines plus quàm hæreticos a nostra communione jampridem seclusos metuerim; quippe qui intra Ecclesiæ septa impunè grassantur. Hos optarim vehementissimè refelli a scriptoribus qui sobriæ critices periti, effrænatam hanc criticem retundant. Quò magis autem se metui et palpari putant, eò magis elati omnia sibi permittunt. Quidquid heterodoxum scriptis asseruerint, si sedes apostolica taceat, ejus silentio comprobari gloriantur.

XI. Ego verò ingenuè dicam (quandoquidem id rescire optas) neminem verè catholicum mihi videri, nisi sit penitus ei persuasum, sedem apostolicam esse universalis Ecclesiæ fundamentum, centrum atque caput; nempe fundamentum est *super* cujus *fortitudine æternum exstruitur templum* [1], ne portæ inferi unquam prævaleant. Centrum est, ad quod, *propter*

[1] *S. Leo, Serm. III in Anniv. assump. suæ* : t. 1, ed. Rom. p. 9.

principaliorem potentiam, necesse est omnem Ecclesiam de fide *convenire*[1]. Caput est, quo avulso jaceret detruncatum atque adeo exanime reliquum Ecclesiæ corpus. Ergo supponere nefas est hinc caput et illinc truncum dissilire : ex ipsa Christi pollicitatione, blasphema est hæc suppositio. Quidquid sentit caput, sentit et corpus reliquum; quidquid sentit corpus, vicissim et caput sentit. Unum os, una vox, una mens, unus idemque spiritus est, qui caput et membra dirigit. Porrò dissentire circa fidem, esset diverso spiritu agi, divelli ac dissilire. Cùm autem corpus immortale discerpi ac dissilire non possit, hinc est quòd caput Ecclesiæ ac reliquum pastorale corpus circa fidem dissentire nequeant. Procul igitur absint scholarum argutiæ, quæ ex ea impossibili suppositione oriuntur. Quis unquam sanæ mentis dixerit arcis fundamentum disjici posse, dum imposita arcis moles immota manebit. Ipsa fidei doctrina est, quæ instar sanguinis in corpore humano fluens, a centro ad extrema membra, et ab extremis membris ad centrum circulat. Quis ergo dixerit unquam in ea compage corporis, ex promissione nunquam intermorituri, caput a corpore, aut a capite corpus disjungi sive dissentire in fide docenda? Fides Petri, pro qua rogavit Christus, in sede Petri nunquam defectura est; imò Petrus ex sua præcelsa sede fratres Ecclesiarum omnium antistites omnibus diebus usque ad consummationem sæculi confirmabit, ne portæ inferi adversùs Ecclesiam prævaleant. Seclusis igitur scholarum quæstionibus, quæ ex impossibili suppositione gignuntur, hæc credere, hæc amplecti, hæc tueri, his immori juvat. Neque certè desperarem nostros Cisalpinos (si acriorum criticorum turbam exceperis) cum Transalpinis vestris in temperatam sententiam descensuros esse, modò res tota non argutè, sed pacato et pio animo discuteretur. Profectò (nisi fortè mihi ipsi valde illuserim) nihil est quod in hac vita sperem aut metuam, unde in aperiendo intimo animi sensu, tardior aut mollior esse velim. Attamen hæc Hieronymi ad Augustinum dicta usurpare mihi liceat : « Incidit tempus difficillimum, quando mihi » tacere melius fuit, quàm loqui. »

XII. Valde metuo, ne, dum infallibilis auctoritas hinc inde trahitur, ita ut alii conciliis, alii Pontificibus eam tribuant, ipsa, ipsa auctoritas infallibilis in praxi sensim vilescat, quoniam utrique tribunali æquè illuditur. Quid enim, quæso, in praxi restabit vel concilio vel Pontifici, si novatores impunè contendant Ecclesiam, semper optimè sentientem intra se, posse malè loqui ac docere, ita ut textus definitionis sit propositio formaliter hæretica? Quid proderit recta Ecclesiæ sententia circa sensum revelatum, quisquis ille sit, si ipsa definitio, quà sensus ille exteriùs assignatur, possit fideles in errorem inducere? Neque enim Christus ait : Euntes, sentite, cogitate, credite, etc.; sed *Euntes docete omnes gentes.... et ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem sæculi.* Porrò docere, est loqui, sive texere voces, atque adeo contextus edere. Docere, est per grammaticæ regulas ipsam fidei regulam tradere. Ergo promisit Christus se omnibus diebus usque ad consummationem sæculi esse Ecclesiæ affuturum, ut cum ea doceat gentes, et textus fidei servandæ congruos edat.

XIII. Præcipui Jansenianæ factionis scriptores, hoc argumento permoti, disertè confessi sunt Ecclesiam esse ex promissis infallibilem circa textus quibus constat corpus suæ traditionis, ac potissimùm circa textus symbolorum, et canonum quos ipsa condidit : at verò si Ecclesia infallibilis est in explicandis symbolorum et canonum textibus quos olim condidit, quantò magis, dum ejusmodi textus hìc et nunc edit et promulgat! Atqui canon nihil est aliud quàm condemnatio alicujus brevioris textûs, quemadmodum condemnatio libri Janseniani est veluti canon contra fusiorem textum editus : ergo quisquis fatetur Ecclesiam esse infallibilem in condendo canone contra breviorem textum, nonnisi absurdissimè negare potest eam esse pariter infallibilem in edenda Janseniani libri condemnatione. Hæc quippe condemnatio, ut jam dictum est, idem omnino præstat ac longior canon, cui ministros omnes absolutissimè assentiri per juramentum Ecclesia cogit.

XIV. Eò usque tamen petulantiorum Jansenistarum audacia prorupit, ut in propugnandis Duaci thesibus asseruerint, fideles unicuique canoni conditionatè tantùm assentiri posse. Ideò nescio cui volunt adhibendam esse fidem absolutam; siquidem sensus quem Ecclesia in mente habet dum canonem edit (quisquis sit sensus ille) est revelatum dogma : at verò cùm Ecclesia, in assignando per voces hoc sensu, possit in errorem facti impingere, fieri potest ut textus canonis sensum planè diversum ab eo quem Ecclesia intendit, exteriùs proferat. Itaque unusquisque fidelis potest ita secum disserere : Mihi certissimum est hanc doctrinam, quam tueor, esse purissimum antiquissimæ traditionis

[1] *S. Iren. advers Hær.* lib. III, cap. III, p. 175, 176.

dogma : hoc autem dogma toties ab Ecclesia comprobatum, ab ipsa damnari non posse luce clarius est : igitur Ecclesia hunc sensum damnari certissimè noluit ; sed potuit ex errore facti, contra suam mentem, hujus purissimi sensûs condemnationem in textu minùs congruo exprimere. Itaque hunc textum eâ lege et conditione accipio, ut doctrinæ, quam antiquitus traditam certissimè scio, nullatenus incommodet. Si verò huic doctrinæ antiquitus traditæ tantulùm adversaretur, tum certè hunc canonis textum nonnisi in sensu improprio et sententiæ accommodato acciperem. Quæ quidem novatorum deliria si toleres, canonum textus, quantumvis nitidi, perspicui et decretorii, jam non erunt absolutæ fidei regulæ, sed cavillantium ludibria. Eâ conditione Socinianus occultus Nicænum symbolum libens amplexurus est, modò textus ille Trinitatis et Incarnationis mysteria non significet, aut in sensu allegorico tantùm accipiatur. Eâ conditione Calvinista apud Francos fictè conversus, Tridentinos canones alacri animo suscepturus est, modò liceat textum ad minùs proprios, videlicet illusorios, sensus flectere. Sic nulla deinceps occurret secta, quæ in accipiendo symboli vel canonis textu unquam anceps hæreat. Decreta omnia omnes in sensu improprio amplexuri sunt, nihil credituri, præter ideam præjudicatis opinionibus accomodatam. Quidquid credunt novatores unquam condemnatum reputabitur, quantùlibet perspicuitate Ecclesia id condemnaverit. Nulla unquam erit de sensu, sed de sola verborum significatione disputatio; expressissimæ definitiones subdolâ verborum contorsione semper eludentur. Conditionato assensu, *non deponitur error, sed absconditur; vulnus tegitur, non curatur; Ecclesiæ illuditur, non paretur.* His artibus, Ecclesia catholica, quæ *non habet maculam aut rugam*, dum omnes circa fidem a se dissentientes suo sinu pellit, fieret omnium sectarum colluvies.

XV. Non ita docebat Chalcedonense concilium, quod Theodoretum coegit, nullâ admissâ exceptione, Nestorio propter scripta atque dicta absolutum anathema dicere. Non ita quinta generalis synodus, dum declarat trium textuum condemnationem pronuntiari ex auctoritate falli nescia, quæ vi promissionum Ecclesiæ tribuitur. Non ita quadraginta antistites in comitiis cleri Gallicani, anno 1656, qui dicebant Jansenistas *ad facti quæstionem, in qua Ecclesiam falli posse docent, controversiam deducere niti....; sed decisionis auctoritatem ad juris quæstionem restrictam esse;* dum declaratur, *doctrinam Jansenii, quam opere illo suo explicuit, in propositionum confixarum materia pontificiâ constitutione damnatam fuisse.* Non ita iidem antistites, dum asseverabant Jansenianum factum, de quo unicè tum disputabatur, *ab Ecclesia declarari ex eadem infallibili auctoritate, quâ de ipsa fide judicat.* Hæc verò a comitiis Gallicani cleri pronuntiata, a sequentibus comitiis, annorum 1661, 1663 et 1675, confirmata sunt. Quâ fronte igitur dici potest, me novam hanc et commentitiam circa textus infallibilitatem excogitasse, cùm hæc ipsa tum in antiquissimis conciliis, tum in nuperrimis Gallicani cleri comitiis expressissimè asserta fuerit? Hanc disertè innuit recens constitutio : hanc evidentissimè sonat Breve ad cardinalem *de Noailles* scriptum, cujus ego solus inter tot alios antistites memini : hanc nullus ante Jansenistas scriptor in dubium revocavit. Qua verò de causa recentiores quidam hanc infallibilitatem a majoribus traditam convellere studeant, promptum est dicere, scilicet extremum hoc suffugium Jansenistis præcludi nolunt.

XVI. Nunc autem ministri Protestantes arrectis auribus intentisque oculis adstant, ut controversiæ finem explorent. Porrò secum ita disceptant : Si Romana Ecclesia pronuntiet se esse ex promissis falli nesciam in condendis et explicandis definitionum textibus, in hoc sibi ipsi constabit. Quid enim mirum est si velit Ecclesiam in cogitando infallibilem esse? quid verò esset absurdius aut ineptius, quàm ea manca infallibilitas, circa quem nescio sensum, quæ ad assignandum per voces hunc eumdem sensum fallibiliter applicaretur? Insulsè igitur sibi ipsi deesset hæc Ecclesia, si, se in judicando interiùs infallibilem prædicans, se in docendo exteriùs fallibilem esse fateretur. At verò si in tantum excæcata sit ut detruncatam hanc et in praxi nullam infallibilitatem sibi sufficere putet, hanc certè non impugnaturi, sed irrisuri sumus, neque ab ea recedere nobis unquam necessum fuisset, si hac vacuâ infallibilitatis imagine olim esset contenta. Ostentet quanto libuerit fastu se infallibilitate naturali præditam esse circa textus evidentes : ea naturalis infallibilitas ex sola textuum perspicuitate petita cuivis homini sagaci et litterarum perito competit; quod si cuivis perito, quantò magis toti nostræ Protestantium pastorum atque doctorum congregationi? Neque verò generalis Romanorum synodus generalem nostram synodum ingenio, labore, eruditione, peritiâ aut veri studio antecellit. Quamobrem si de sola hominum perspicacitate et textuum evidentia

nunc agitur, nihil est sanè quod Romani præsules primo intuitu cernant, nostrorum verò oculorum aciem fugiat. Ergo, excusso formidandi imperii jugo, et admissâ hâc naturali infallibilitate, quæ utrique synodo æquè competit, de textuum evidentia liberrimo examine disputemus. Tum certè enervis hæc infallibilitas, quæ tanto cum fastu ostentabatur, tandem aliquando resipiscentibus Romanis ludibrio versa, solis insipientibus et idiotis terriculo erit. Ita passim Hollandiæ doctos et criticos homines argumentari ex multis litteris certior factus sum.

XVII. Itaque, semotâ omni exaggeratâ locutione, dilucidè patet de summa rerum hîc agi. Videat Petrus desuper, et labantes fratres confirmet, virum doctum, pium, veri rectique tenacem, splendidissimâ denique dignitate pro merito ipsius votisque meis ornatum, vera cum reverentia compello. Confugio ad petram, quâ fundatur Ecclesiæ moles, ne prævaleant portæ inferi. Hinc est quòd *contra spem in spem credere velim*. Neque certè doctissimus et piissimus Pontifex, abjectâ humanæ ambitionis industriâ, singulari et mirifico omnium consensu, ad supremam capessendam auctoritatem vim passus est, nisi ut Petrus ejus ore loquens, veram et in pravi decretoriam Ecclesiæ infallibilitatem in futo ponat. Absolutissima cum observantia et intimo devoti animi cultu nunquam non esse velim, etc.

EPISTOLA IV.

AD EMINENTISSIMUM CARDINALEM GABRIELLI.

1707.

Eminentissime Domine,

Multa sunt quæ per annum obstiterunt ne ad vestram eminentiam scriberem; infirma scilicet valetudo, longum iter ad salubres aquas factum, varia responsa variis de jansenismo scriptis excudenda. Præterea rescivi epistolam ad me scriptam ab eminentissimo D. cardinali Fabronio, vel interceptam, vel casu amissam fuisse. Quo quidem experimento monitus, timui ne meæ ad eminentiam vestram litteræ pariter interciperentur. Nunc verò amici quidam de hac reperiti asseverant nullum subesse periculum, modò litteræ per Franciam non transeant, sed per Leodiensem viam, Germaniæ veredariis committantur. His suasionibus eò libentiùs assentior, quod nonnulla quamprimum scribenda esse mihi videantur.

§ I. Minimè decet, ni fallor, ut lateat eminentiæ vestræ quidquid eminentissimo D. cardinali Fabronio respondeam. Enimvero tantâ benevolentiâ me prosequi dignatus es, ut me totum meaque omnia tibi debeam, ac debere juvet. Primò ipsi explicatur hoc idem quod ægrè tulerat, nempe cur de pastorali corpore fusiùs, parciùs verò de sede apostolica in primo pastorali Documento dixerim. Cùm autem hæc singula me jampridem ad eminentiam vestram scripsisse meminerim, hîc non esse repetenda puto. Postea verò ipsi candidissimè declaratur quid de auctoritate sedis apostolicæ sentiam. Nimirum ea sedes ex institutione Christi erit *omnibus diebus usque ad consummationem sæculi* fundamentum, caput atque centrum universalis Ecclesiæ. Itaque quidquid promissum est toti Ecclesiæ, quatenus est integrum corpus, hoc idem promissum est huic sedi, quatenus fundamenti, capitis ac centri numere functura est. Profectò, si immota sit moles imposita, necesse est ut fundamentum, quo moles nititur, immotum permaneat. Profectò, si pastorale corpus jugi incolumitate donatur, necesse est ut purissima traditio, instar sanguinis in corpore humano nunquam non circulantis, a centro ad extrema, et ab extremis ad centrum, sine ulla intermissione circulet. Hæc est forma pastorali corpori a Christo indita, quam corrumpi, vel interrumpi, vel alterari nefas esset nos supponere. Si fundamentum disjiceretur, rueret et moles imposita: si periret caput hujus corporis, jaceret corpus deforme, detruncatum et exanime, si corrumperetur centrum traditionis, quæ per extrema circulat, corrumperetur, cum suo fonte ac fomite, tota traditionis massa circulans. Procul igitur absit a nobis hæc suppositio, promissioni repugnans, videlicet truncum corpus a capite, aut a corpore caput dissilire sive dissentire unquam posse. In corpore individuo una vox est, unum os, una mens, unus spiritus, qui individuam hanc corporis capitisque compagem regit. Quidquid sentit caput, sentit et corpus reliquum; quidquid sentit corpus, vicissim sentit et caput. Unde ex sententia capitis certissimè colligitur corporis consensio; ac vice versâ, ex sententia corporis certissimè colligitur consensio capitis individui.

Id autem discriminis est inter Ecclesiam hanc quæ capitis officio fungitur, et cæteras omnes privatas Ecclesias, quòd cæteræ, singulatim sumptæ, sint tantum partes integrantes, ut aiunt scholæ, hæc autem singularis Ecclesia sit pars essentialis. Quid enim magis essentiale

excogitari potest, quàm pars ea, quæ fundamentum, caput et centrum est? Singulæ aliæ abscindi possunt, quemadmodum pes aut manus corrupta resecatur. Sic plurimæ illæ Orientales Ecclesiæ, quæ tamdiu floruerant, in schisma et hæresim tandem prolapsæ, jacent amputatæ et exanimes. At verò caput aut cor, sive centrum corporis, est pars ita essentialis corpori, ut, eà resecatà, nihil esset vitale residuum, nihil superesset, nisi deforme et instituto ordini repugnans. Igitur iterum atque iterum respuenda est ea perniciosa suppositio, videlicet, caput a corpore et a capite corpus dissentire posse. Ex ea suppositione, quasi fonte virulento, diffluunt innumeræ quæstiones et argutiæ; quas si radicitus resecueris, jam nulla aut penè nulla supererit catholicos inter theologos æmulatio et discordia. Verùm, ut exstirpetur infelix hæc controversia, pauca restant, quæ eliquari necesse est, nempe quid sit ea sedes quæ apostolica nuncupatur, et quæ ab omnibus traditionis testibus tantâ veneratione colitur; deinde in quo præcisè sita sit ea singularis promissio, quà constat hanc sedem nunquam convelli posse.

1° Hæc sedes est ea singularis Ecclesia, in qua Petrus olim sedit, et in qua, ut aiunt Patres, æternùm sedebit ipse; nimirum ea est Ecclesia, quæ Petri successores ut suos peculiares episcopos agnoscit. Quemadmodum Neapolitana hæc dicitur Ecclesia, quæ Neapolitano clero constat: sic etiam Ecclesia mater ac magistra illa dicitur, quam suo clero constare patet. Porrò perspicuum est sedem a sedente multùm differre; nec temerè ab antiquis multò plura de sede quàm de sedente prædicantur. Sedens moritur, sedens aliquando incertus est; sedes, etiamsi vacet aut ab incerto sedente occupetur, eadem immota manet, jugi et æquabili fastigio præeminet; hâc sede vacante, Ecclesia suo capite carere non potest. Ergo constat hanc sedem, sive quispiam sedeat, sive vacet, nunquam non esse caput universalis Ecclesiæ. Idem dicas necesse est de fundamento ac centro: etiamsi per quinquaginta annos vacaret hæc sedes, obstinato schismate afflicta, nihilo tamen minùs ipsa permaneret fundamentum, caput et centrum totius Ecclesiæ. Ergo fundamenti, capitis et centri officium atque auctoritas in sede manet, etiamsi nullus sit sedens pontifex.

2° Promissum est Ecclesiam super hac petra fundatam nunquam quati posse, ita ut portæ inferi, sive errores, prævaleant. Promissum est Ecclesiam in ea forma esse permansuram incolumem, ita ut caput capitis officio, et reliquum corpus corporis munere ritè fungatur. Promissum est caput in hoc præcisè suo munere functurum esse, quòd fides Petri in sua sede nunquam defectura sit; imò fratres omnium gentium episcopos, si aliquando labare videantur, petræ soliditate confirmet. Fides autem non solùm intus servanda, sed etiam exteriùs docenda promittitur. Quemadmodum promittitur pastorali corpori fides, quà intus credant populi; ita promittitur pastorali corpori fides, quam pastores exteriùs doceant: *Euntes*, inquit Christus, *docete omnes gentes...; et ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem sæculi.* Itaque vi promissionis Christus docens erit unà cum sponsa *omnibus diebus.* Hæc autem ipsissima fides quam docebit pastorale corpus, nunquam deficiet in sede Petri. Igitur nunquam deficiet in docenda fide sedes hæc, in qua Petrus est caput pastoralis corporis. Quòd si promissio pastorali corpori facta fidem docendam spectet, sequitur docendam fidem nunquam esse defecturam in ea sede; imò Petrum in sua sede gentes semper docentem, omnibus diebus confirmaturum esse fratres in docenda fide, si in eo munere implendo minùs prompti sint.

3° His positis, liquet concilia non esse œcumenica, id est, concilio Ecclesiam universalem non ritè repræsentari, nisi præsit ea sedes, sive Ecclesia, quæ cæterarum omnium caput agnoscitur. Integrum Ecclesiæ corpus constat capite et membris: ergo oportet ut repræsentatio caput et membra cohærentia repræsentativè complectatur; alioquin repræsentaret corpus acephalum. Absit tamen ut dicam concilium non esse œcumenicum, nisi adsit persona Pontificis: mortem obiisse potest, vel tempore schismatis potest esse incerta, vel potest in hæresim lapsa esse, ut plerique vestri Transalpini passim fatentur. At verò hæc sedes sive hæc principalis Ecclesia neque extingui, neque incerta esse, neque tota in hæresim corruere unquam poterit; fides siquidem hujus sedis nunquam defectura est. Etiamsi complures hujus Ecclesiæ ministri in apertam hæresim ruerent, præcipua tamen pars hujus Ecclesiæ in fide docenda perstaret. Neque certè id conjecturâ assequor, quandoquidem id tum ex promissione Christi, expressissima, tum ex ipsa rei experientia constat. Hinc promissio nos certos facit fidem hujus cleri non esse defecturam: illinc experientia docet hunc clerum Liberio aliquatenus labanti restitisse in faciem. Itaque, etiamsi persona Pontificis mortem obi-

ret, et complures hujus Ecclesiæ ministri a vera fide desciscere viderentur, esset tamen necesse ut hæc prima et singularis Ecclesia cæteris omnibus præesse non desineret. Ea quippe Ecclesia per majorem suî partem in pura fide docenda *omnibus diebus usque ad consummationem sæculi permansura est*. Si verò hæc principia convellerentur, hujus Ecclesiæ primatus et capitis officium a Christo institutum funditus ruere mihi videretur.

4° Quibus quidem explanatis minimè desperarem de conciliandis in temperata quadam sententia vestris nostrisque doctoribus. Hos tamen exceperim qui apud vos personalem pontificum infallibilitatem affirmant, et nostrates pariter criticos, qui, effrænatæ critices studio abrepti, sedis apostolicæ auctoritatem indigno animo ferunt. Et hæc sunt de quibus opusculum apparare inceperam; at verò hæc alienissimo tempore perficere ac mittere inconsultum foret.

§ II. Ex dictis, jam omnino patet quo filiali cultu et affectu sedi apostolicæ devinctus sim; idcirco liberiùs dicam quid sentiendum mihi videatur circa modum quo Gallicani cleri comitia constitutionem non ita pridem acceperunt *.

1° Nihil insolitum sibi arrogant Gallicani antistites, dum doctrinale judicium sibi tribuunt. Procul dubio de fidei deposito loquebatur Apostolus, quando in persona Timothei singulis episcopis dicebat : *Depositum custodi, devitans profanas vocum novitates, et oppositiones falsi nominis scientiæ; quam quidem promittentes circa fidem exciderunt* [1]. Is idem apostolus episcopos sic allocutus est. *Attendite vobis, et universo gregi, in quo vos Spiritus sanctus posuit episcopos regere Ecclesiam Dei* [2]. Hâc auctoritate freti Gallicani præsules, in accipienda olim Innocentii X contra Jansenium constitutione, hæc duo sibi arrogare non verebantur. 1° Sibi vindicabant jurisdictionem ad judicandum, ut aiebant, *in prima instantia*, circa dogmata fidei. 2° Ubi agebatur de interpretando Brevi apostolico circa heterodoxiam Janseniani libri, ne expectatâ quidem summi Pontificis responsione, declararunt, *ad munus episcopale pertinere....., ut recèns excitatas..... contentiones definitione suâ compescerent*. Adjiciebant *se suo judicio decrevisse*, etc. Hoc ad ipsum summum Pontificem scribere non sunt veriti, tametsi de cætero sedi apostolicæ addictissimos eos fuisse nemo non videt. Igitur si Gallicani antistites, non ita pridem congregati, hoc solum munus sibi adjudicaverunt, nempe judicandi *in prima instantia* circa fidem, nihil est in quo majorum fines excesserint.

2° Affectaverunt, inquies, munus judicandi, post latam ab apostolica sede sententiam. Quid verò magis præposterum? Quid canonico ordini magis repugnans, quàm ea aliquot episcoporum arrogantia, ut, ne coacto quidem nationali vel provinciali concilio, de sententia a suprema sede lata iterum examinent et decernant? Quandoquidem causa jam finita erat, quâ fronte eam instaurari et denuo discuti velint? Porrò tollenda est ea quæ subrepsit æquivocatio. Verum quidem est causam ita esse finitam per judicium a sede apostolica pronuntiatum, ut nulli catholico antistiti deinceps liceat de hac definitione ambigere, vel deliberare an respuenda sit. Si res ita se haberet, singula episcoporum conventicula, imò singuli in suis privatis sedibus episcopi possent de apostolicæ sedis judicio judicare; penes illos esset deliberare, an judicium hujus sedis emendari, vel etiam absolutè reprobari oporteret. Sic inferiores superioris tribunalis judicium suâ censurâ abrogarent : quæ quidem si valeant, omnia susdeque verti nemo non videt. At verò si dixerint episcopi se velle viâ judicii, pro credito sibi munere, eamdem sententiam unâ cum suo capite pronuntiare, nihil certè video quòd sit ipsis exprobrandum. Nonne decet, ut eluceat totius pastoralis ordinis unanimis consensio? nonne decet ut omnia membra cum suo capite, unâ voce, uno ore, unâ mente, uno judicio decernant? Quid incommodi est, si omnes pastores, *quos posuit Spiritus sanctus episcopos regere Ecclesiam Dei*, et qui fidei depositum custodiendum acceperunt, unà cum principe pastorum declarant, hoc aut illud dogma partem esse depositi quod commune asservatur? Exemplo, ni fallor, peremptorio id omnino perspectum erit. Suppono concilium quod quingentis episcopis constat, et cui præest ipse Christi Vicarius per legatos : suppono sanctissimi Patris legatos cum quadringentis et nonaginta præsulibus jam locutos fuisse : restant decem episcopi qui suo extremo ordine sententiam dicturi sunt. Nonne, pro antiquo et canonico conciliorum more, unusquisque illorum dicturus est : *Definiens subscripsi?* Neque enim dici potest ultimos antistites aliâ formulâ subscripturos esse, hâc ipsâ formulâ quâ usi sunt cæteri omnes collegæ qui in subscribendo præcesserunt : atqui decem illi antistites

* Agitur hic de generalibus cleri Gallicani comitiis anni 1705, in quibus solemniter accepta fuit constitutio Clementis XI quæ incipit : *Vineam Domini. Edit. Vers.*

[1] *I Tim.* VI, 20, 21. — [2] *Act.* XX, 28.

apprimè sciunt id quod ob oculos positum est; nimirum apertè vident summum Pontificem cum quadringentis et nonaginta præsulibus hoc aut illud dogma jam asserere ac tueri; neque certè fas est eos decem a cæteris omnibus dissentire ac recedere; apertum esset hoc schisma, aperta defectio, aperta hæresis. Ergo necesse est ut hi decem suâ subscriptione cæteris adhæreant; ergo nefas esset ut subscriptionem negarent, et vellent communem sententiam immutari: ergo, velint, nolint, necesse est ut ipsi non minùs quàm infima laicorum turba communi sanctioni docili et subdita mente obsequantur; ergo nefas esset ut deliberando dubitarent an communi definitioni jam conclamatæ assentirentur, vel contradicerent. Neque tamen minùs constat eos unà cum cæteris indiviso judicio definitionem communem pronuntiare. *Definiens subscripsi*, ait unusquisque illorum juxta ac cæteri qui præcesserant. Ergo evidentissimè patet ad episcopos pertinere ut de fide definiant et judicent, etiamsi suprema et irrefragabilis auctoritas eorum suffragia jam præverterit. Munus judicandi, quod ipsis æquè ac cæteris præeuntibus collegis competit, nullatenus imminuit necessitatem assentiendi, neque necessitas assentiendi ullatenus imminuit judicandi munus.

3° Quòd si auctoritas sedis apostolicæ cum quadringentis et nonaginta præsulibus in legitimo concilio coactis, non adimit decem episcopis, infimo loco subscripturis, jus definiendi sive judicandi in subscribendo, luce meridianâ clarius est eamdem sedem apostolicam idem jus definiendi non adimere triginta episcopis, dum ipsa hæc sedes in sua constitutione pronuntiat. Enimvero dum episcopi, sive in concilio, sive extra concilium deposito consulere volunt, eodem jure donantur et pollent, ut testentur se hoc sibi ita traditum a majoribus, ad posteros ita tradere. Igitur si suam definitionem adjungere possunt definitioni latæ ab apostolica sede et a quadringentis nonaginta præsulibus, qua de causa non possunt suam pariter definitionem summa cum reverentia pontificiæ constitutioni adtexere?

4° Exemplum aliud proferre mihi liceat. Petrus apostolorum princeps in concilio Jerosolymitano sententiam dixit: postea verò Jacobus judicis officio pariter functus est. Apud omnes indubitatum est Petrum, afflante sancto Spiritu, fuisse tum temporis omnino infallibilem; neque tamen minùs cæteri apostoli tanquam judices unà cum Petro convenerant, ut de communi deposito definirent. Non dictum fuit a solo Petro: Visum est Spiritui sancto et mihi; sed ab omnibus: *Visum est Spiritui sancto, et nobis.* Ea vox, *nobis*, demonstrat communem omnibus apostolis esse definitionem: Jacobus itaque post Petrum infallibili auctoritate definientem, disserere, examinare et definire non est veritus. Ergo post latam a suprema auctoritate sententiam, singulis episcopis adhuc licet suam definitionem adjungere.

5° Veniam oro, si tertio exemplo hoc totum confirmari studeam. In multis generalibus conciliis hæc fuit solemnis decernendi forma, ut summus Pontifex sententiam pronuntiaret, *sacro approbante concilio.* Profectò non alia erat Pontificis auctoritas, dum concilio præesset et definiret, quàm dum constitutionem promulgat. Atqui Pontifex nihil sibi derogari existimavit, quando suæ definitioni adjecta est episcoporum omnium in concilio assidentium approbatio. Ergo pontificiæ auctoritati nullatenus derogatur, etiamsi ejus definitioni accesserit episcoporum in suis sedibus commorantium approbatio. Porrò hæc antistitum approbatio est definitio et judicium: sed necesse est ut ipsi ita approbent, definiant et judicent. Necessitas ita judicandi non tollit judicii vim et formam: siquidem necesse est ut judices quotidie juxta evidentissimam regiæ legis normam judicent, neque tamen minùs judicandi munere in hoc temporis puncto funguntur.

6° Quàm maximè verò sedis apostolicæ interest, ut ipsa neget hujusmodi approbationes vel confirmationes episcoporum supremam hujus sedis auctoritatem convellere; siquidem sæpissime contigit ut decreta sedis apostolicæ ab episcopis, sive in concilio sive extra concilium, approbata et confirmata fuerint. Sic legimus Chalcedonense concilium approbasse et confirmasse Magni Leonis ad Flavianum epistolam: sic legimus alia concilia confirmasse sedis apostolicæ definitiones. Aiunt complures Cisalpini hoc fuisse certissimum fallibilis in pontificibus auctoritatis signum, quòd eorum definitiones indiguerint conciliorum confirmatione. Quid verò respondent Transalpini vestri? Respondent ejusmodi confirmationem aut approbationem nullatenus arguere insufficientiæ vel fallibilitatis pontificium decretum, sed eo tantùm fine hoc fieri, ut omnibus perspicacissimis novatoribus, summo cum triumpho catholicæ fidei, perspectum sit omnia omnino membra cum capite suo conspirare. Itaque, ne concilium in confirmandis pontificum decretis videatur ipsâ sede apostolicâ superius, omnes Transalpini vestri tenentur dicere hujusmodi

approbationes sive confirmationes nullatenus arguere insufficientiæ vel infallibilitatis decreta sedis apostolicæ. His de causis minimè puto summum Pontificem ægrè tulisse quòd cleri Gallicani antistites in accipienda constitutione sibi tribuerint judicium, ut ita dicam, approbativum sive confirmativum pontificiæ definitionis.

7° Attamen non diffiteor Gallicanos antistites, in recenti constitutione recipienda multò parciùs de auctoritate sedis apostolicæ fuisse locutos, quàm majores olim, dum Innocentii X constitutionem acceperant. In accipienda Innocentiana constitutione aiebant majores : « Perspectum enim habebat non solùm ex » Christi Domini nostri pollicitatione Petro » facta, sed etiam ex actis priorum pontifi- » cum, ... judicia pro sancienda regula fidei » a summis Pontificibus lata super episcoporum » consultatione, ... DIVINA ÆQUÈ AC SUMMA PER » UNIVERSAM ECCLESIAM AUCTORITATE NITI : CUI » CHRISTIANI OMNES EX OFFICIO, IPSIUS QUOQUE » MENTIS OBSEQUIUM PRÆSTARE TENEANTUR. EA NOS » QUOQUE SENTENTIA AC FIDE IMBUTI, ... CONSTITU- » TIONEM DIVINI NUMINIS INSTINCTU A BEATITUDINE » VESTRA CONDITAM, ... PROMULGANDAM CURABIMUS. » NOS INNOCENTIO DECIMO, CUJUS ORE PETRUS » LOCUTUS EST, UT LEONI PRIMO ACCLAMAT QUARTA » SYNODUS, etc., aiebant majores, cui refel- » lendo revincendoque nihil opus sit multis » rationibus, nihil disquisitione etiam mediocri » aut levi, SED SOLA PONTIFICIÆ CONSTITUTIONIS, » QUÆ PER SEIPSAM REM TOTAM APERTÈ DIRIMIT, » LECTIONE *. » Aiebant majores de quæstione quam facti vocant Jansenistæ : « Iis verò ex » ipsa constitutionis lectione, atque insuper » ex opere Janseniano quod etiam quantum » ad quinque illas propositiones attinet studiosè » legerunt expenderuntque, QUANQUAM SOLA PER » SE AD ID SUFFICIAT CONSTITUTIO, manifestum et » perspectum fuit illas quinque propositiones » verè esse Jansenii, etc. » Itaque existimabant *nihil disquisitione opus esse*, neque esse quærendam textûs damnati evidentiam, sed positâ *solius constitutionis* auctoritate, nemini licere ut suæ privatæ rationi tantillùm ausculet vel indulgeat ; sed, abdicatâ qualibet naturali evidentiâ et convictione, animi ex intima docilitate credendum esse id ipsum quod constitutio definivit. Sic quadraginta circiter antistites anno 1663 : sic totidem postea anno 1654 conclamabant. At verò tum temporis majores alacri animo sanctissimum Patrem sic alloquebantur * : « Ut a capitibus suis fulminis apos- » tolici amoliantur ictum, (licèt obfirmato ani- » mo quinque propositiones Jansenio iterum » abjudicent) AD FACTI QUÆSTIONEM, IN QUA » ECCLESIAM FALLI POSSE DOCENT, controversiam » deducere nituntur. Quas ingeniorum versu- » tias verâ prudentique verborum complexione » infregit Breve apostolicum, quod tricis illis » syllabarum adumbratiles scholarum dispu- » tationes relegatis, DECISIONISQUE AUCTORITATE » AD JURIS QUÆSTIONEM RESTRICTA, doctrinam » Jansenii quam opere suo illo explicuit ; in » propositionum confixarum materia, ponti- » ficiâ constitutione damnatam fuisse decla- » rat. » Tum certè prompti erant antistites in dicendo *Breve apostolicum*, ut captiosa hæc facti quæstio succideretur, et tota controversia *restringeretur ad juris quæstionem* de hæreticitate *doctrinæ, quam Jansenius opere illo explicuit*. Hinc est quòd majores huic doctrinæ Jansenianæ infensi, tum constitutioni, tum Brevi apostolico, tanto mentis obsequio applauserint. At verò jam nonnulli vulgò existimantur velle majorum fundamenta sensim et clam convellere ; ut autem mitiùs loquar, molliores sunt et novitatis minùs impatientes : scilicet, volunt constitutionem non sufficere per se ad hæreticitatem Janseniani textûs definiendam : contendunt verò id pendere ab evidentia, quæ quidem si evidentiæ vim habeat, lectoris mentem primo intuitu convincit ; nolunt autem hoc totum a sola auctoritate definientis pendere. Id certè in comitiis fusè explicari, actis solemnibus inseri, eâque additità interpretatione constitutionis promulgationem restringi satagebant : at verò Rex id fieri vetuit. Itaque nihil est mirum, si, intuitu tam optatæ restrictionis, voluerint aliquid alienissimo tempore dici de jure episcoporum, ad quos pertinet, post latam sedis apostolicæ sententiam de dogmate fidei, suum suffraginm pontificiæ definitioni adjungere. Hinc est quòd in laudanda constitutione et auctoritate apostolica, tam sicca, tam jejuna, tam parca fuit comitiorum oratio. Quod ægro et reluctanti animo dicitur, promum est parcè dicere.

8° Verùm quidquid de fallibilitate pontificia asserant, nihilo tamen minùs æquè certum est, ad episcopos, etiamsi veri judices sint in dogmate definiendo, minimè pertinere ut sedis apostolicæ judicium suo privato examine reforment, et judicio posteriore convellant. Juxta

* *Vide d'Argentré, Coll. Judic., etc.*, t. III, part. 2, p. 276 et seq.

* *Anno* 1656. *Vide d'Argentré, loco cit.* p. 280.

Gersonii sententiam, quam acriores nostri Cisalpini sectantur, privati episcopi possunt quidem a Papa ad generale concilium appellare : tum verò procederent ut partes quæ de gravamine sibi illato conquererentur. At verò minimè licet ut tanquam judices de re a superiore judice jam judicata ipsi denuo judicent, ac superioris potestatis judicium annullare præsumant. Saltem, quantùm ad provisionem, suprema est sedis apostolicæ sententia, donec universale concilium cogatur et pronuntiet. Et hæc sunt quæ apud Cisalpinos acriores pontificiæ infallibilitatis adversarios indubitata habentur. Itaque, etiamsi supponatur eorum sententia, citra omne dubium est aliquot episcopis, extra generale concilium positis in privato conventu, non licere ut de judicio a sede apostolica prolato ipsi judicent. Alterutrum ab ipsis fieri necessum est, vel assentiantur definitioni tanquam judices, vel, si dissentiant, tanquam partes concilium modestè appellent.

9° Nihilo tamen minùs certum est ea quæ a comitiis scripta sunt præsules nunquam esse actis erasuros. Jamdudum soluta sunt hæc comitia, neque præcipui antistites ita affecti sunt, ut ejusmodi locutiones emendare aut temperare velint. Præterea, ut jam dixi, æquivoca est locutio quæ sanctissimi Patris animum offendit : in verum et optimum sensum facilè vergit. Quod autem maximam doctrinæ perniciem jamjam imminentem nobis demonstrat, hoc est : omnes clari generis juvenes, qui episcopalibus infusis vel aliquà alià ecclesiasticà dignitate donandi sunt, venenatis criticorum et maximè Jansenistarum opinionibus ita passim imbuuntur, ut Ecclesiam matrem ac magistram, quasi invisam potestatem deprimere studeant. Hinc sanè metuendum est ne Franci, non solùm ab eadem locutione deinceps non temperent, sed etiam licentiùs eâ abutantur. Rex verò Christianissimus, qui hanc sedem a puero impensissimè coluit, et etiamnum veneratur, quæstiones theologicas quæ hinc inde acerrimè disputantur eliquare non potest. Quamobrem, ubi de ea re disputatur, continuò hoc unum expedire putat, scilicet ut præcipuos tum ecclesiastici ordinis præsules, tum administros regni, et magistratus supremos consulat, eorumque dicta sectetur. Si primates ecclesiastici ordinis, gravitate, ingenio, novarum opinionum odio, et studio colendæ unitatis præpolleant, omnia rectè geruntur ; sin minùs, laici togati deteriora quæque suadent.

§ III. Quanquam hæc epistola jam limites multùm excessit, mihi tamen temperare nequeo, quin mentionem faciam meæ disputationis, quæ cum D. episcopo Sancti-Pontii nunc acerrima est. Ipse episcopus per epistolam demonstrandum susceperat, quatuor episcopos, et XIX alios qui ipsis opem tulerant, ita appositè obsequiosum silentium olim propugnavisse, ut Clemens IX cum iis pacem occultam componere coactus fuerit : id totum pernegavi. Id totum, ni fallor, confutatum est ; quin etiam demonstravi causam ejus obsequiosi silentii in persona XL doctorum jam omnino profligatam esse a constitutione apostolica, necnon et ab universæ Ecclesiæ consensu. Jam verò episcopus alterà recenti epistolà me impetit, ita ut silentium obsequiosum nescio quà arte fucatum purgare velit : quæ quidem cavillationes si tolerentur, aperto novatorum ludibrio vertetur recens constitutio. Hanc epistolam modestè quidem, ut decet, sed peremptoriâ argumentatione, ut mihi videtur, jamjam refello. Sed operæ pretium est animadvertere quàm mollior et imbecillior nunc jaceat in Francia ecclesiastica auctoritas, quàm olim fuit, dum Alexandri VII constitutio de subscribenda Formula accepta est. Tum strenuè procedebant ordine canonico ut quatuor episcopi constitutioni inobedientes, et indulgentes obsequioso silentio, deponerentur. Nunc autem unus est episcopus, qui recentem constitutionem suo fucato silentio palam deludit et irridet. Imò iterum atque iterum Clementi IX impingit turpem hanc conniventiam, quam et ab ipso Clemente negatam, Clemens noster XI disertè abjicit et reprobat. Causam sedis apostolicæ contra indignam hanc exprobrationem pro virili tueor. Verùm nonne expediret, ut præterea duplex epistola, quæ tum doctrinæ, tum auctoritati tuendæ infensa est, gravi sedis apostolicæ censurâ notaretur ? Si geminam hanc epistolam cum responsis meis conferre velis, luce clarius erit quanto cum dedecore et scandalo antistes Sancti-Pontii lectori, sibi, et toti Ecclesiæ illuserit, ne genuinum constitutionis sensum accipiat ; factio autem Janseniana triumphum sibi decretura est, si duplex hæc epistola omnem sedis apostolicæ censuram effugiat.

Oro veniam de prolixiore epistola. Id sanè condonari potest quod rarissimè fit, maximè dum fit ex intimo purioris doctrinæ studio et singulari beneficentiæ et benevolentiæ vestræ existimatione. Absolutissima cum observantia et impensissimo animi cultu nunquam non ero, etc.

RÉFUTATION

DU SYSTÈME DU P. MALEBRANCHE

SUR LA NATURE ET LA GRACE.

CHAPITRE PREMIER.

Exposition du système de l'auteur et du dessein de cette réfutation.

Il m'a paru, en lisant *la Recherche de la vérité*, que l'auteur du livre joignoit à une grande connoissance des principes de la philosophie, un amour sincère pour la religion. Quand j'ai lu ensuite son ouvrage *de la Nature et de la Grâce*, l'estime que j'avois pour lui m'a persuadé qu'il s'étoit engagé insensiblement à former ce système sans envisager les conséquences qu'on en peut tirer contre les fondemens de la foi. Ainsi je crois qu'il est important de les lui montrer.

Voici les principales choses qui composent ce système : Dieu étant un être infiniment parfait, ne doit rien faire qui ne porte le caractère de son infinie perfection : ainsi, parmi tous les ouvrages qu'il peut faire, sa sagesse le détermine toujours à produire le plus parfait. Il est vrai qu'il est libre pour agir ou pour n'agir pas au dehors : mais, supposé qu'il agisse, il faut qu'il produise tout ce qu'il y a de plus parfait parmi les êtres possibles : l'ordre l'y détermine invinciblement ; il seroit indigne de lui de ne s'y conformer pas.

Il s'ensuit de ce principe, qu'il n'a dû produire le monde que dans le temps. En voici la raison : il était libre de ne le produire pas ; c'est ce que nous avons déjà vu, il a donc pu délibérer pour le produire ; or, en délibérant, et en consultant l'ordre, il a trouvé qu'il étoit plus digne de sa sagesse de ne le produire que dans le temps, pour donner à son ouvrage un caractère de dépendance. Mais il est vrai aussi, qu'après avoir produit le monde, il doit le faire durer éternellement, puisque Dieu est immuable dans ses desseins, et qu'il doit donner à son ouvrage un caractère d'immutabilité.

Voilà donc l'auteur engagé à trouver dans le monde un caractère de perfection infinie : il prétend le faire par deux moyens.

Le premier consiste en ce que Dieu produit l'ouvrage le plus parfait qu'il puisse produire, par des voies simples. Il pourroit ajouter plusieurs beautés apparentes à son ouvrage, mais il ne pourroit le faire sans déroger à cette simplicité de voies, et sans blesser l'ordre, dont les lois lui sont inviolables. Ainsi, un ouvrage qui paroît en lui-même d'une perfection bornée, ne laisse pas d'être l'ouvrage le plus parfait de tous les possibles, à cause de l'ordre et de la simplicité des voies par lesquelles Dieu le produit ; et par conséquent il porte le caractère des attributs et de l'infinie perfection de son créateur.

Qu'est-ce que cette simplicité de voies ? Voici comment l'auteur l'explique. Dieu connoissant toutes les manières de faire son ouvrage, choisit celle qui lui coûtera le moins de volontés particulières, celle où il voit que les volontés générales seront plus fécondes en effets propres à le glorifier ; il est déterminé invinciblement à ce choix par l'ordre immuable. Par exemple, il auroit pu, en ajoutant des volontés particulières aux lois générales du mouvement, empêcher que la pluie ne tombât inutilement dans la mer, et faire que cette pluie arrosât des terres qu'elle auroit rendues fertiles : mais il est plus parfait à Dieu de s'épargner des volontés particulières, que d'ajouter cette perfection à son ouvrage.

Pour produire un plus grand nombre d'effets sans blesser cette simplicité des lois générales, Dieu a établi certains êtres comme causes occasionelles de certaines choses qui arrivent, et qu'on ne peut attribuer aux volontés générales de Dieu. Par exemple, il a établi les anges causes occasionelles des miracles de

l'ancien Testament, c'est-à-dire que les anges ne sont point les causes réelles de ces miracles, parce qu'ils n'ont pas en eux la vertu de les produire. Mais Dieu s'est fait à soi-même une loi générale de faire ces miracles à l'occasion des volontés des anges; en un mot, il a bien voulu que la volonté des anges le déterminât à les faire.

Mais, comme l'auteur avoit besoin d'aller plus loin pour montrer que l'ouvrage de Dieu a un caractère de perfection infinie, il joint au principe de la simplicité des voies de Dieu, un second principe qui achève de former son système; c'est que le monde seroit un ouvrage indigne de l'infinie perfection de Dieu, si Jésus-Christ n'entrait dans le dessein de la création. Dieu n'a pu créer le monde qu'en vue de l'incarnation du Verbe. Quand même l'homme n'auroit jamais péché, la naissance de Jésus-Christ eût été d'une nécessité absolue.

Jésus-Christ étant le chef de tous les ouvrages de Dieu, le tout où Jésus-Christ se trouve compris est d'une perfection infinie; et on peut dire qu'à regarder ce tout, dont Jésus-Christ fait le prix et la perfection, la sagesse et la puissance divine ne pouvoient rien produire de plus parfait.

Au reste, Jésus-Christ ne fait pas seulement la perfection de l'ouvrage par sa propre excellence qu'il communique au tout, il fait encore cette perfection en conservant la simplicité des lois générales, étant établi par son père comme l'unique cause occasionelle de toutes les grâces. Il les fait répandre sur tous ceux pour lesquels il prie en particulier, et il sauve ainsi tous ceux qui sont sauvés, sans qu'il en coûte à son père des volontés particulières.

Jésus-Christ étant donc établi médiateur ou cause occasionelle de toutes les grâces que Dieu distribue, sa prière est ce qui détermine toujours Dieu à donner la grâce aux hommes. Mais comme Jésus-Christ en tant qu'homme est une créature d'une puissance bornée, il ne peut prier pour tous les hommes. Ceux pour lesquels il prie en particulier, pour les faire entrer dans le dessein de son édifice spirituel, ont la grâce; ceux pour lesquels il ne prie pas en sont privés, et périssent.

A la vérité, Dieu, par une volonté générale, veut que tous soient sauvés et reçoivent la grâce; mais comme il ne pourroit la donner à tous, indépendamment de la cause occasionnelle qui est Jésus-Christ, que par des volontés particulières, il est plus parfait à Dieu de laisser périr tous ceux qui périssent, que de former en leur faveur des volontés particulières.

Mais comment est-ce que Jésus-Christ se détermine à prier pour les uns plutôt que pour les autres; c'est sur quoi je ne veux point dire quel est le sentiment de l'auteur, de peur qu'il ne se plaigne que j'ai formé des fantômes pour les combattre. Il dit que Jésus-Christ prie selon que l'ordre le demande, selon que l'édifice spirituel que Dieu veut élever a besoin de pierres vivantes. Quand Jésus-Christ voit que Dieu a besoin pour cet édifice de dix avares, il les demande, et ils sont convertis. Quand il a besoin de dix ambitieux, il prie de même en leur faveur, et sa prière attire leur conversion.

Ainsi, on pourroit douter si l'auteur veut que Jésus-Christ choisisse selon son bon plaisir les hommes pour lesquels il prie, ou bien s'il est déterminé à prier pour ceux dont l'ordre inviolable lui montre que l'édifice a besoin; comme on voit qu'un architecte tantôt choisit les pierres qu'il lui plaît, et tantôt est assujetti à en prendre quelques-unes d'une certaine figure plutôt que d'autres, par rapport au dessein qu'il a formé, et à l'ordre qu'il doit donner à son ouvrage.

Voilà les principales parties du système de l'auteur. Il n'est pas question de savoir si je rapporte tout exactement; car je ne prétends pas fonder la condamnation de l'auteur sur la manière dont je rapporte ici sa doctrine. Bien loin de vouloir triompher sur mon exposition, je ne veux même tirer aucun avantage de la sienne: je m'attache en gros à ses principes, sans m'arrêter à ses paroles; je lui laisse une pleine liberté de changer ses expressions tant qu'il voudra: à moins qu'il ne change aussi tous les principes de sa doctrine, qu'en un mot il n'abandonne tout son système, je lui montrerai toujours, non-seulement que ce qu'il dit, mais encore que tout ce qu'il peut dire est insoutenable.

C'est pourquoi je ne ferai point l'anatomie de ses paroles, pour en tirer des conséquences rigoureuses; c'est à lui-même à s'expliquer nettement. Il n'a qu'à définir exactement tous les principaux termes dont il se sert, et qu'à ne les prendre jamais que dans le sens de ses définitions. S'il l'eût fait dès le commencement, il n'auroit point fallu tant de mystères pour entendre sa doctrine, et tant d'éclaircissemens pour sa justification. S'il le faisoit main-

ST. MICHAEL'S COLLEGE LIBRARY

tenant, les définitions des termes leveroient peut-être le scandale causé par ses expressions; mais elles montreroient en même temps que ses expressions étoient impropres et scandaleuses. En attendant qu'il fasse là-dessus ce que l'édification de l'Eglise demande, dès qu'un point de sa doctrine sera tant soit peu équivoque, j'en chercherai tous les divers sens, et je n'en imputerai aucun à l'auteur. Je réfuterai les uns après les autres, avec une égale exactitude, tous ceux que je croirai mauvais. Ainsi il ne pourra pas se plaindre que je l'aie mal entendu, et nous éviterons tous les éclaircissemens personnels.

Je le prie de remarquer qu'il ne peut se justifier, ou qu'en montrant que les principes que je combats ne sont pas les siens, ou qu'en prouvant que j'en tire des conséquences qui ne doivent pas en être tirées. S'il prouve le second, je me corrigerai avec plaisir, et je réparerai publiquement ma faute. S'il prend le premier parti, s'il désavoue les principes que je combats; comme c'est sa doctrine, et non sa personne que j'attaque, nous devrons être contens lui et moi; lui de s'être justifié vers le public qui est scandalisé de ses opinions, moi d'avoir tiré de lui un désaveu sur une doctrine pernicieuse que tout le monde lui attribue. Pour sa dispute avec M. Arnauld, je n'y entre point, ne connoissant pas celui-ci, n'ayant avec lui aucune liaison ni directe ni indirecte, et n'ayant pas même lu les livres qu'il a faits contre l'auteur.

CHAPITRE II.

L'ordre inviolable, qui, selon l'auteur, détermine Dieu invinciblement, ne peut être que l'essence de Dieu même; d'où il s'ensuit qu'il n'y a *rien de possible que ce que l'ordre permet*.

Nous avons besoin d'expliquer deux termes dont l'auteur se sert souvent. Le premier, que l'ordre est *inviolable;* le second, qu'il détermine Dieu *invinciblement*. Mais, pour les entendre, commençons par examiner ce que c'est que l'ordre selon l'auteur.

Il est manifeste que ce n'est pas un décret libre de Dieu. On ne dit point, par exemple, qu'un homme est déterminé invinciblement à faire une chose, quand il ne la fait qu'autant qu'il lui plaît de la faire, et étant pleinement libre de ne la faire pas. Il seroit ridicule de dire que l'ordre détermine Dieu à l'ouvrage le plus parfait, si l'ordre n'étoit que son choix libre; car il s'ensuivroit de là que Dieu auroit pu se borner au moins parfait.

Si l'auteur disoit que Dieu est libre de choisir le moins parfait, mais qu'il ne le voudra jamais, il ne resteroit plus qu'à lui demander s'il est entré dans les conseils de Dieu, pour savoir les choses sur lesquelles Dieu s'est déterminé librement, sans nous les avoir éclaircies par aucune révélation.

L'auteur est trop censé pour prendre ce parti. Il faut donc qu'il convienne que l'ordre est, selon lui, un principe qui, n'étant point la volonté libre de Dieu, le détermine à l'ouvrage le plus parfait.

Cet ordre sera-t-il hors de Dieu, et distingué de lui? S'il n'est pas Dieu même, voilà une puissance supérieure à la divinité, voilà le destin du paganisme: l'auteur n'a garde de l'admettre. Que dira-t-il donc? que cet ordre est la sagesse immuable et la raison souveraine de Dieu? Il le dira sans doute: il n'a que cela à dire. C'est cette raison et cette sagesse qui est l'ordre inviolable, mais cette raison est l'essence infiniment parfaite de Dieu même. Dieu ne seroit plus infiniment parfait, son essence infiniment parfaite seroit détruite, en un mot, il ne seroit plus Dieu, s'il agissoit un seul moment d'une manière qui ne seroit pas conforme à cette sagesse immuable. Ainsi, quand l'auteur dit que Dieu se conforme à l'ordre, il faut nécessairement entendre que Dieu agit toujours conformément à sa nature infiniment parfaite, et que cet ordre est inviolable, parce que la sagesse, la perfection, en un mot, l'essence de Dieu ne peut changer.

Mais cet ordre, qui est *inviolable*, comment détermine-t-il Dieu invinciblement? Voici comment on peut l'entendre: c'est que Dieu ne peut se manquer à lui-même, ni faire, comme dit l'auteur, un ouvrage indigne de lui. Son ouvrage seroit indigne de lui, s'il le faisoit sans consulter son ordre, c'est-à-dire sans le rendre convenable à sa propre perfection, qui est infinie. L'ordre, qui est la sagesse infiniment parfaite de Dieu, lui propose toujours l'ouvrage le plus parfait: et Dieu ne pourroit résister à l'ordre, qui est sa sagesse et sa perfection même, sans cesser d'être infiniment parfait, et par conséquent sans détruire sa propre essence.

L'auteur ne peut point dire que l'ordre, qui est l'infinie perfection de Dieu, le sollicite toujours à produire l'ouvrage le plus parfait, et que la volonté de Dieu demeure néanmoins libre de suivre cette espèce de sollicitation ou de la rejeter. Si cela étoit, Dieu pourroit absolument avoir préféré l'ouvrage moins parfait

au plus parfait, et tout le système de l'auteur seroit renversé. Il faudroit, encore une fois, demander à l'auteur qui est-ce qui lui a révélé ce qui a été résolu dans les conseils libres de Dieu. De plus, ce seroit à lui à nous expliquer comment est-ce que Dieu seroit d'accord avec lui-même. D'un côté, l'ordre le solliciteroit en faveur du plus parfait ouvrage; de l'autre, sa volonté résisteroit à cette sollicitation, et se borneroit à un ouvrage imparfait. Quelle imperfection, quelle contrariété en Dieu! N'est-il pas vrai qu'en cet état sa volonté ne seroit point infiniment parfaite, puisqu'elle le seroit beaucoup moins que si elle suivoit ce que l'ordre lui propose? Il faut donc que l'auteur dise, non-seulement que l'ordre est inviolable, en tant qu'il est la sagesse immuable de Dieu, mais encore que ce qu'il propose à Dieu, il l'exige absolument de lui, et qu'il y détermine invinciblement sa volonté; en sorte que Dieu violeroit les règles de sa sagesse, cesseroit d'être infiniment parfait, et par conséquent d'être Dieu, s'il résistoit un seul moment à l'ordre. Si quelqu'un pense que j'impose à l'auteur, qu'il se souvienne que je ne lui attribue cette doctrine qu'après avoir montré qu'il ne peut vouloir dire autre chose. Mais qu'il écoute l'auteur s'expliquant lui-même, et faisant parler Jésus-Christ [1]. « C'est l'ordre qui règle tous » nos désirs. J'entends l'ordre immuable et » nécessaire que je renferme comme Sagesse » éternelle; l'ordre qui est même la règle des » volontés de mon père, et qu'il aime d'un » amour substantiel et nécessaire. » Vous voyez, par ces paroles, que l'ordre est en lui-même immuable, nécessaire, renfermé dans la sagesse éternelle. Vous voyez aussi qu'il règle les volontés de Dieu, et qu'il est aimé par lui d'un amour substantiel et nécessaire, comme le Père et le Fils s'aiment éternellement.

Ces deux termes, *inviolable* et *invinciblement*, étant expliqués, il ne nous reste qu'à conclure que Dieu n'a ni ne peut jamais avoir aucune volonté, ni aucune puissance, pour les choses qui ne sont pas conformes à l'ordre. Selon l'auteur, il ne faut pas s'imaginer qu'il y ait en Dieu d'autre puissance que sa volonté *.

D'ailleurs, il est manifeste que sa puissance et sa volonté, soit qu'on les unisse ou qu'on les sépare, ne sont réellement que son essence infiniment parfaite. Il faut donc reconnoître que non-seulement la puissance et la volonté de Dieu ne vont point au-delà de l'ordre, mais qu'elles ne sont avec l'ordre qu'une même chose.

Oseroit-on dire que Dieu puisse exécuter ou vouloir ce qui ne pourroit arriver sans que Dieu cessât d'être infiniment sage et parfait? Attribuer à Dieu quelque puissance et quelque liberté de le faire, c'est lui attribuer le pouvoir de pécher, le pouvoir de violer sa sagesse et sa perfection infinie. Prenons donc garde à ce que signifient ces paroles, que l'auteur fait dire au Verbe [1] : « Peut-il commettre le » péché? peut-il faire quelque chose d'indigne » de lui, ou qui ne soit pas pour lui? S'il ne » faisoit qu'un animal, par exemple, pour- » roit-il le faire monstrueux, ou lui donner » des membres inutiles? Il le pourroit, s'il le » vouloit. Mais peut-il le vouloir? Tu vois » clairement en ma lumière qu'il ne le peut, » parce qu'il ne peut vouloir ce qui est con- » traire à l'ordre et à la raison. »

Vous voyez que Dieu, selon l'auteur, n'est capable ni de vouloir, ni de pouvoir ce qui est contraire à l'ordre et à la raison souveraine. Comme il n'est pas capable de vouloir et de pouvoir commettre le péché, il est inutile à l'auteur de dire : *Il le pourroit, s'il le vouloit; mais peut-il le vouloir?* Nous avons vu que, selon lui, Dieu *n'a d'autre puissance que sa volonté*. Si donc Dieu ne peut vouloir une chose, il n'a en aucun sens la puissance de la faire. Mais de plus, en quel sens l'auteur oseroit-il dire que Dieu a quelque puissance de faire ce qui est contraire à l'ordre et à la raison, de blesser sa sagesse, et de faire une chose indigne de son infinie perfection?

Que concluez-vous de tout cela, me dira-t-on? n'avouez-vous pas, aussi bien que l'auteur, que Dieu est absolument et en tout sens incapable d'agir contre l'ordre, qui est la souveraine raison? J'en conviens; mais l'auteur ajoutant à ce principe général, que l'ordre exige de Dieu qu'il fasse toutes les fois qu'il agit tout ce qu'il peut produire de plus parfait, il s'ensuit, selon lui, que tout ce qui est au-dessous du plus parfait est absolument impossible. Nous verrons, dans les chapitres suivans, les inconvéniens de cette doctrine. Cependant je prie le lecteur de se souvenir qu'on ne peut point ici se représenter l'ordre

[1] *Médit. chrét.* XIII. méd. n. 29.

* C'est sa doctrine constante, qui est très-véritable en son sens; et ainsi ce que Dieu ne peut pas vouloir absolument, il ne le peut pas. *Note de Bossuet.*

[1] *Médit. chrét.* XIX. médit. n. 7.

sous une autre idée que sous celle de la nature infiniment sage et parfaite de Dieu. De là il s'ensuit que Dieu n'est point libre pour toutes les choses auxquelles l'ordre le détermine, puisqu'il ne peut en aucun sens se déterminer contre sa propre nature.

Il s'ensuit même que les créatures, quelque libres qu'elles soient de leur nature, n'agissent point avec liberté dans toutes les choses où elles sont déterminées par l'ordre : car, l'ordre étant l'essence de Dieu même, il est manifeste que nulle créature ne peut en aucun sens agir contre la détermination de l'ordre, parce qu'en aucun sens l'essence divine ne peut jamais être violée : c'est par cette essence immuable que toutes les autres essences sont constituées; d'où il arrive que chaque créature est encore plus invinciblement déterminée par l'essence divine que par sa propre essence ; en un mot, tout ce que l'essence divine exige, est d'une absolue et immuable nécessité. Il n'en est pas de même des choses que Dieu détermine par des volontés libres : il a pu les vouloir et ne les vouloir pas : donc elles peuvent être ou n'être pas, et il n'y a aucune nécessité absolue qui les détermine à être. Elles sont toujours, par leur nature, indifférentes pour l'effet que Dieu en veut tirer. On comprend par là que la volonté de la créature est libre, à l'égard des choses pour le choix desquelles Dieu a été libre lui-même. Mais quand l'essence divine exige quelque chose, la même nécessité absolue qui détermine Dieu détermine aussi sa créature, parce que la créature ne peut jamais en aucun sens agir contre ce que l'essence immuable de Dieu demande. Enfin, il faut toujours se souvenir que les créatures ne peuvent jamais en aucun sens être libres pour les choses impossibles, et qu'ainsi elles ne le sont jamais pour tout ce qui n'est pas conforme à l'ordre ; puisque tout ce qui est contraire à l'ordre, qui est l'essence de Dieu, est absolument impossible.

CHAPITRE III.

Selon le principe de l'auteur, tous les êtres qu'on nomme possibles, ne pourroient exister sans être mauvais, et par conséquent seroient absolument impossibles.

Le principe fondamental de tout le système de l'auteur est que Dieu étant un être infiniment parfait, il ne peut jamais rien produire qui ne porte le caractère de ses attributs et de son infinie perfection, et qu'ainsi l'ordre inviolable le détermine invinciblement, supposé qu'il agisse, à faire toujours tout ce qu'il peut faire de plus parfait : autrement, dit souvent l'auteur, il feroit les choses sans raison : ce qui est incompatible avec la perfection infinie.

Arrêtons-nous d'abord à cette première proposition : Dieu ne peut jamais rien produire qui ne porte le caractère de son infinie perfection. Si on entend par-là que tout ouvrage de Dieu doit être une marque de sa sagesse et de sa puissance infinie, sans doute l'auteur dit vrai ; mais il ne dit rien que tout le monde n'ait toujours dit. S'il ajoute qu'il doit y avoir dans l'ouvrage tous les degrés de perfection que la puissance et la sagesse de Dieu y ont pu mettre, il suppose, sans ombre de preuve, ce qui est en question.

Il est vrai qu'on trouve dans le moindre des ouvrages de Dieu la marque de son infinie perfection, n'eût-il jamais produit qu'un seul atôme inanimé, cet atôme ayant une véritable existence seroit dans une distance infinie du néant : il n'y auroit que l'être qui existe par lui-même, et qui est infiniment fécond, qui auroit pu l'appeler du néant à l'être. Qui dit un être par soi-même, dit nécessairement un être infiniment parfait : ainsi, cet atôme marqueroit parfaitement lui seul la perfection infinie de celui qui l'auroit créé.

Ce seroit à l'auteur à prouver clairement que non-seulement l'ouvrage de Dieu doit marquer la perfection infinie du Créateur, mais encore, que pour marquer cette perfection, l'ouvrage de Dieu doit avoir en soi le plus haut degré de perfection que Dieu est capable d'y mettre par sa toute-puisssance : c'est ce qu'il ne prouvera jamais. L'impuissance où il est de le prouver suffiroit seule pour renverser tout son système. Mais allons plus loin.

Quand je dis qu'un atôme que Dieu auroit créé seul, seroit digne de lui, et porteroit la marque de son infinie perfection, je ne raisonne ainsi que sur les principes de saint Augustin contre les Manichéens. Ces hérétiques croyoient que certains êtres étoient mauvais par leur nature, et que le mal étoit quelque chose de réel et de positif. Par-là ils étoient engagés à admettre deux principes, l'un du bien et l'autre du mal. Le principe du bien étoit Dieu, père de Jésus-Christ, réparateur du monde ; le mauvais principe étoit le Créateur. Ces deux principes, qu'ils nommoient, l'un celui de la lumière, l'autre celui de la nation des ténèbres, étoient sans cesse mêlés et sans cesse en combat.

« Tous les biens, disoit saint Augustin à ce

» hérétiques [1], soit grands, soit petits, à quel-
» que degré d'être qu'on les considère, ne peu-
» vent venir que de Dieu : car toute nature,
» en tant que nature, est bonne, et nulle na-
» ture ne peut venir que du Dieu souverain et
» véritable : car les plus grands biens ne sont
» pas de souverains biens, mais ils approchent
» du bien souverain ; et de même les moin-
» dres biens sont de vrais biens, qui, étant
» plus éloignés du souverain bien, viennent
» pourtant de lui. »

Remarquez que, selon saint Augustin, les plus grands biens sont toujours des biens bornés, et que les moindres biens, quoique moindres, sont pourtant de vrais biens ; que toute créature, à quelque degré de bonté qu'on la considère, ne peut venir que de Dieu, parce que toute nature en tant que nature est bonne ; et enfin que ce Père dit très-souvent que « la » perfection de Dieu consistant à être souve- » rainement, rien n'est opposé à cette perfec- » tion que le non être. »

Que prouvez-vous par ces passages, me dira l'auteur? que tout degré d'être est bon? J'en conviens : je ne pourrois le désavouer sans tomber dans l'impiété des Manichéens : mais ce n'est pas de quoi il est question. Je dis seulement qu'il ne convient pas à la perfection de Dieu de choisir ce qui n'est que bon, et que l'ordre le détermine toujours à faire ce qui est le meilleur.

Mais je demanderai à l'auteur ce qu'il veut dire, quand il dit que l'ordre détermine toujours Dieu au meilleur, et ne lui permet pas de se livrer à ce qui est le moins parfait. Que signifient ces paroles : *L'ordre ne lui permet pas?* S'il entend par-là que le moins parfait n'a pas assez de perfection pour déterminer invinciblement la volonté divine, c'est ne rien dire ; car, selon l'auteur, l'ouvrage même le plus parfait ne détermine point Dieu invinciblement. Il a été libre pour créer le monde, ou pour ne le créer pas. Il est donc certain que quand l'auteur dit que l'ordre ne permet pas à Dieu de produire le moins parfait, cela signifie que le moins parfait est indigne de Dieu, comme il le dit lui-même, et que Dieu ne pouvoit le produire sans violer l'ordre. Qu'est-ce que l'ordre? Nous l'avons déjà vu ; c'est la nature infiniment sage et infiniment parfaite de Dieu, c'est son essence même : ainsi, selon l'auteur, Dieu ne pourroit se borner au moins parfait sans cesser d'être infiniment sage et parfait, et sans cesser d'être Dieu.

Ne faut-il pas conclure que l'ouvrage le moins parfait seroit mauvais, puisqu'il seroit indigne de la sagesse de Dieu, et contraire à l'ordre, c'est-à-dire à l'essence divine? Comment l'auteur accordera-t-il tout cela avec ce que saint Augustin a dit contre les Manichéens comme le principe fondamental de toute sa controverse avec ces hérétiques, savoir que « rien n'est opposé que le néant à la perfection » divine, qui consiste à être souverainement ; » et que toute nature, à quelque degré de » bonté qu'on la borne, est toujours bonne, » tant qu'elle demeure nature [1]. »

J'avoue, reprendra l'auteur, que le moindre degré d'être et de perfection n'est point opposé à Dieu ; j'en disconviens si peu, que je reconnois que Dieu produit ce moindre degré d'être avec tous les autres qui lui sont supérieurs, quand il forme l'ouvrage le plus parfait.

Il n'est pas question de savoir si l'auteur l'avoue ; je sais bien qu'il n'oseroit en disconvenir : il est question de savoir s'il peut en convenir selon ses principes ; et je montre qu'il ne peut le faire.

Prenez garde que quand saint Augustin a parlé du moindre degré d'être et de perfection, il ne l'a point considéré en tant que joint aux autres degrés supérieurs pour former l'ouvrage le plus parfait. Les Manichéens ne désavouoient pas que l'ouvrage qui réunissoit tous les degrés de perfection, ne fût bon : mais saint Augustin vouloit leur montrer deux choses ; l'une que le mal n'est rien de positif, et n'est qu'une absence de perfection ; l'autre que quand on ôteroit à l'ouvrage de Dieu tous les degrés de perfection qu'il a, excepté un seul, ce degré d'être et de perfection restant seroit encore véritablement bon et digne de Dieu : en sorte qu'il ne faudroit point l'attribuer à un mauvais principe. C'est pour cela qu'il dit que « la perfection divine, qui consiste à être sou- » verainement, n'est opposée qu'au néant ; et » que toute nature, à quelque degré de bonté » qu'on la borne, est toujours bonne tant » qu'elle demeure nature [2]. » Il est aisé de voir que saint Augustin, dans ce point fondamental de sa controverse avec les Manichéens, établit que le moins parfait, en tant que moins parfait, n'est ni contraire à la perfection de Dieu, ni indigne de lui.

Mais considérons avec une exacte précision

[1] *De Nat. Boni contra Manich.* cap. I, XVIII, XIX, I. VIII.

[1] *Ubi sup.* — [2] *Ubi sup.*

le moins parfait, en tant que moins parfait, c'est-à-dire en tant que borné à un certain degré de perfection au-dessus duquel il y en a plusieurs autres possibles. Par exemple, prenons l'atôme inanimé dont j'ai déjà parlé. Supposons qu'il soit l'unique créature de Dieu. Ou l'auteur avouera qu'il n'y a aucune opposition formelle entre cet atôme borné à ce degré précis de perfection et l'ordre; ou il prétendra y trouver une opposition formelle. S'il n'y a aucune opposition formelle, il est donc faux que l'ordre rejette invinciblement le moins parfait; et voilà le système de l'auteur détruit. Si au contraire il y a une opposition formelle entre cet atôme en tant que borné au degré précis de perfection, et l'ordre, je soutiens que cet atôme est, selon l'auteur, une créature mauvaise.

Qu'est-ce qu'être mauvais, sinon avoir une opposition formelle à l'ordre inviolable, et à la règle primitive de tout bien? Qu'est-ce qu'être mauvais, sinon être incompatible avec la sagesse et la perfection de Dieu? Qu'est-ce qu'être mauvais, sinon être contraire à l'essence infiniment parfaite de Dieu même? Il est donc clair que ces termes adoucis, *l'ordre ne permet pas; il seroit indigne de Dieu*, signifient nécessairement que tout ouvrage qui seroit au-dessous du plus parfait, seroit essentiellement mauvais, étant formellement contraire à l'ordre inviolable, qui est l'essence infiniment parfaite de Dieu même. L'unique chose que l'auteur peut répondre, est que cet ouvrage, s'il existoit, seroit mauvais, mais que c'est cela même qui rend son existence impossible.

Mais si l'ouvrage le moins parfait est impossible, il est faux que Dieu ait choisi, parmi plusieurs desseins possibles, le plus parfait pour faire son ouvrage. Dieu n'a pu voir comme possible que ce qui l'étoit véritablement. Il n'y avoit de possible que ce que l'ordre *immuable et nécessaire* permettoit; il n'y avoit de possible que ce que Dieu étoit capable de vouloir, et il n'étoit capable de vouloir que ce qui était conforme à l'ordre, parce qu'il aime l'ordre, d'un amour *substantiel et nécessaire*. Dieu ne pouvoit donc rien voir de possible au-dessous du plus parfait.

Si l'auteur dit, avec quelques Scholastiques, que les créatures ont une possibilité objective hors de Dieu, du moins il avouera que cette possibilité est dépendante de la puissance divine; en sorte que ce que Dieu n'a aucune puissance de produire, n'a aucune possibilité objective: or il est manifeste, selon lui, que Dieu n'a aucune puissance de produire le moins parfait: donc le moins parfait n'a aucune possibilité objective.

Si l'auteur prétend que Dieu a quelque puissance de produire le moins parfait, je n'ai qu'à lui demander en quel sens Dieu a la puissance de violer l'ordre, qui est sa sagesse, sa perfection, son essence même. Peut-on dire que Dieu a la puissance de n'engendrer plus son Verbe, ou de pécher? Non, sans doute; car il produit son Verbe par une action substantielle et nécessaire: et s'il pouvoit pécher, il cesseroit d'être infiniment sage et parfait. N'est-il pas, selon l'auteur, dans une impuissance aussi absolue de produire l'ouvrage le moins parfait? N'est-il pas vrai qu'il le rejette, y étant déterminé par l'ordre, *qu'il aime d'un amour substantiel et nécessaire?* N'est-il pas vrai qu'il ne pourroit violer cet ordre sans cesser d'être infiniment sage et parfait, sans cesser d'être Dieu? Enfin n'est-il pas manifeste qu'il n'a aucune puissance de produire les choses qu'il est incapable de vouloir, puisque, selon l'auteur, il n'a point d'autre puissance que sa volonté?

Nous ne pouvons douter que Dieu n'ait fait un ouvrage: s'il n'a pu faire que le plus parfait, le monde, pris dans son tout, est non-seulement l'ouvrage le plus parfait, mais l'unique que Dieu puisse produire; car s'il pouvoit encore y ajouter quelque perfection, l'ouvrage qu'il a produit ne seroit pas le plus parfait. Reste donc qu'il n'y a rien de possible au-delà de ce que Dieu a fait. C'est donc une pure illusion de dire, comme fait l'auteur, que « la sagesse du Verbe, remplie d'amour pour » celui dont elle reçoit l'être par une génération » éternelle et ineffable,.... lui représente une » infinité de desseins pour le temple qu'il veut » élever à sa gloire, et en même temps toutes » les manières possibles de l'exécuter. »

Cette infinité de desseins se réduit à un seul; car on ne peut choisir parmi des desseins impossibles. Quand il ne m'est possible de faire qu'une seule chose, et par une seule voie, je n'ai point à choisir; et je me tromperois, si je me représentois en cet état plusieurs desseins, et plusieurs manières de former mon ouvrage. Dieu, selon l'auteur, était déterminé par sa propre sagesse, par sa propre essence infiniment parfaite, à ne pouvoir produire que l'ouvrage le plus parfait et par la voie la plus simple. Tout étoit donc unique, et le dessein de l'ouvrage, et la voie de l'accomplir. Que l'auteur n'espère donc plus de nous éblouir,

en disant que Dieu a choisi le plus parfait dessein parmi tous ceux qui étaient possibles. Qu'il dise au contraire, de bonne foi, que Dieu n'avoit qu'une seule chose à faire, qu'il l'a faite, et qu'il s'est épuisé.

CHAPITRE IV.

Réponse à une objection que l'auteur pourroit faire.

L'auteur voudra peut-être m'arrêter ici, en disant que l'ordre rejette seulement le moins parfait, parce qu'il est indigne de la sagesse divine de préférer le moins parfait au plus parfait. Mais parmi plusieurs desseins d'une égale perfection, dira-t-il, Dieu est libre de choisir comme il lui plaît : il a vu beaucoup d'autres mondes possibles aussi parfaits que celui qu'il a créé, et il en a choisi un, et l'ordre n'a pu le gêner dans ce choix, parce que l'ordre n'avoit rien de meilleur à lui proposer.

A cela je réponds qu'il s'ensuivroit que Dieu auroit choisi parmi tous les mondes possibles, sans consulter l'ordre, et sans être déterminé *par lui*. L'ordre n'auroit pu lui fournir aucune raison de préférence pour aucun de ces mondes que nous supposons tous entièrement égaux, et qui ne sont possibles que par leur parfaite égalité : ainsi, pour parler le langage de l'auteur, il faudroit dire que Dieu, dans le plus grand, ou pour mieux dire dans l'unique choix qu'il ait jamais fait, *s'est déterminé sans raison*. Les plus magnifiques expressions de l'auteur n'auroient qu'un sens absurde, son grand principe seroit renversé ; il ne faudroit plus dire, comme il le fait si souvent : *Dieu choisit toujours le plus parfait :* il est indigne de la sagesse de faire autrement. Pour parler sérieusement, il faudroit dire au contraire : Dieu ne choisit jamais le plus parfait ; car il ne choisit qu'entre les desseins possibles, et tous les desseins possibles sont également parfaits, puisque tout dessein qu'on pourroit se représenter au-dessous de la plus haute perfection est absolument impossible, étant contraire à l'ordre.

Il faut aller plus loin. Quand l'auteur supposera plusieurs desseins d'une égale perfection entre lesquels Dieu a choisi librement, il faudra qu'il dise que chacun d'eux aura certaines perfections qui manqueront aux autres, et qu'ainsi, par une espèce de compensation, ils sont tous également parfaits, quoiqu'en divers genres, ou bien qu'ils sont tous dans la plénitude de la perfection. S'ils sont tous dans la plénitude de la perfection, ce ne sont plus divers desseins ; ils sont semblables les uns aux autres en tout, et ils sont tous la divinité même ; car il n'y a qu'elle à qui la plénitude de la perfection puisse convenir. Si au contraire chacun d'eux, demeurant dans les bornes de l'être créé, n'a qu'une perfection limitée, et manque de quelque perfection, voici ce qui me reste à demander.

Chacun de ces desseins possibles manquant de certaines perfections qui sont dans les autres, qui est-ce qui osera dire que la toute-puissance de Dieu ne puisse ajouter à un de ces desseins en particulier quelqu'une des perfections qui sont renfermées dans les autres desseins ? D'un côté, voilà des perfections réelles qui manquent à ce dessein particulier ; de l'autre, voilà une puissance qui n'est point appelée infinie en vain : pourquoi ces perfections, qui sont possibles ailleurs, ne sont-elles pas possibles dans ce dessein particulier ?

Si l'auteur dit que chacun de ces desseins égaux est d'une perfection infinie ; outre que je lui démontrerai le contraire dans la suite, de plus ce n'est rien dire selon lui : car il a annoncé qu'il y a des infinis inégaux : ainsi un dessein infiniment parfait pourroit augmenter en perfection.

Qu'est-ce donc qui arrêtera la toute-puissance de Dieu à un degré précis de perfection, soit finie, soit infinie, au-delà duquel elle ne puisse plus rien, quelque dessein qu'elle choisisse ? Qui a donné l'autorité à un philosophe de la borner ainsi ?

Il dira peut-être que c'est la simplicité des voies de Dieu qui l'empêche d'ajouter à un de ses desseins les perfections qui sont dans les autres. Qu'entend-il par la simplicité des voies de Dieu ? Est-ce une action si mesurée qu'elle ne fasse rien d'inutile ? Mais oseroit-on dire que ce seroit une chose inutile à Dieu, dans la production de son ouvrage, que d'en augmenter la perfection ? Ainsi soutenir que Dieu n'a pas donné toutes les perfections possibles à son ouvrage, pour ne blesser pas la simplicité de ses voies, qui est le retranchement de toute volonté et de toute action inutile, ce seroit dire qu'il n'a pas mis dans son ouvrage une plus grande perfection, parce qu'il eût été inutile de l'y mettre. Voilà à quoi se réduisent ces mystérieuses expressions quand elles sont développées. De plus, l'auteur voudroit-il que l'ordre, qui, selon lui, détermine toujours Dieu au plus parfait ouvrage, l'em-

pèchât au contraire de tendre au plus parfait, et lui interdît le pouvoir d'ajouter aux perfections d'un dessein celles qu'un autre dessein renferme? Qu'il définisse donc nettement ce qu'il entend par la simplicité des voies de Dieu, et il verra d'abord que sur la simple définition qu'il fera des termes, ce dernier refuge manquera à sa cause. Enfin je démontrerai dans la suite que Dieu ne peut jamais renoncer, dans son ouvrage, à aucun degré de perfection, par la crainte de blesser la simplicité de ses voies et de multiplier ses volontés. Il peut mettre plus ou moins de règles dans l'ouvrage; mais tout cela lui est extérieur. Ces règles, qu'il peut multiplier à son gré dans l'ouvrage, ne multiplient rien au dedans de lui : son action et sa volonté sont toujours également simples.

Supposant cette vérité, qui paroîtra avec une pleine évidence dans un des chapitres suivans, je conclus que, selon les principes de l'auteur, il faudroit l'une de ces deux choses, savoir que Dieu eût mis dans son ouvrage tous les degrés d'être et de perfection possibles, en sorte qu'on n'y pût rien ajouter, et qu'il se fût épuisé; ou bien qu'il n'eût pas été libre de tendre au plus parfait, parce que l'ordre ne le lui auroit pas permis, quoiqu'il eût pu le faire sans blesser la simplicité de sa volonté et de son action. Comme il n'oseroit dire que l'ordre détermine Dieu à l'ouvrage le moins parfait, à l'exclusion d'une perfection supérieure : il faut qu'il dise que Dieu ne pouvoit absolument rien faire de plus parfait que l'ouvrage qu'il a produit. D'ailleurs, la raison de la simplicité des voies lui manquant, comme je me promets de le montrer bientôt, il faut qu'il dise nécessairement, ou que la puissance de Dieu n'est point infinie, puisqu'elle ne saurait ajouter à un des ouvrages égaux qu'elle se représente, aucune des perfections qui lui manquent, et qui sont dans les autres; ou bien qu'elle a mis dans l'ouvrage qu'elle a choisi toutes les perfections qui dépendent d'elle, jusqu'au dernier degré, et par conséquent qu'elle s'est épuisée.

Quand la raison de la simplicité des voies sera détruite, je crois qu'il n'osera plus dire que Dieu n'a pu ajouter à un dessein quelque perfection qui lui manquoit et qui étoit dans les autres : après quoi il faudra qu'il dise que Dieu a mis dans l'ouvrage qu'il a formé toutes les perfections possibles, sans réserve, jusques au plus haut degré, et qu'ainsi il est faux que Dieu ait choisi entre plusieurs ouvrages également parfaits de divers genres de perfection. Or, s'il est vrai que Dieu ait produit dans son ouvrage toutes les perfections qu'il pouvoit produire, il est manifeste qu'il n'y a plus rien qui soit véritablement possible hors du dessein qu'il a exécuté.

CHAPITRE V.

Il s'ensuivroit, des choses déjà établies, que Dieu ne connoît que l'ouvrage qu'il a produit; qu'ainsi toute autre science que celle qui est nommée dans l'École *science de vision*, ne peut être en Dieu.

Nous venons de voir qu'il faudrait dire, selon ce système, que l'ouvrage produit est nécessairement ce que Dieu pouvoit produire de plus parfait : d'où il s'ensuit que Dieu ne peut plus rien ajouter à cette perfection : donc tout ce qui n'existe pas et qui n'est pas compris dans le dessein général de Dieu est impossible; or, ce qui est véritablement impossible est un néant dont Dieu ne peut jamais avoir aucune idée.

Tout se réduit, me direz-vous, à savoir si toutes les choses qui ne sont pas comprises dans le dessein général de Dieu, pour la formation de son ouvrage, sont si absolument impossibles en tout sens, qu'elles n'aient aucune possibilité. Il est vrai que si ces choses n'ont aucune possibilité, il faut conclure qu'elles ne peuvent jamais être l'objet d'aucune connoissance divine. Mais, continuera-t-on, vous faites un sophisme : il ne s'agit pas ici d'une impossibilité absolue. Dieu, qui a en lui la puissance de produire le plus parfait, à plus forte raison a la puissance de produire le moins parfait; quoique l'ordre ne lui permette pas de s'arrêter à certains degrés inférieurs de perfection, il ne laisse pas de les voir distinctement et de les tenir en sa puissance : ainsi ils ont une vraie possibilité. Ce n'est pas par impuissance, mais par souveraineté de perfection, que Dieu ne les produira jamais.

Voilà, si je ne me trompe, tout ce qu'on peut dire de plus spécieux pour l'auteur. Mais j'ai déjà détruit par avance le fond de ce raisonnement. Il n'est pas question de savoir si c'est par foiblesse, ou par une souveraineté de perfection, que Dieu ne peut produire tout ce qui n'est point renfermé dans le dessein le plus parfait. Je conviens que l'auteur prétend que c'est par souveraineté de perfection que Dieu ne le peut; mais enfin, selon lui, il ne le peut, en sorte qu'il n'en a aucune puissance : puisqu'il n'en a aucune puissance, ces sortes d'êtres n'ont aucune vraie possibilité; et

s'ils n'ont aucune vraie possibilité, ils ne peuvent en aucun sens être l'objet de la science divine.

Si l'auteur soutient encore que Dieu a une puissance de les produire, je lui demanderai quelle est donc cette puissance d'agir contre son ordre, qui est sa nature. Peut-on dire que Dieu a la puissance de détruire sa sagesse, et de changer son essence infiniment parfaite? L'auteur oseroit-il dire que l'ordre immuable, qui est, selon lui, la sagesse éternelle que *Dieu aime d'un amour substantiel et nécessaire*, soit distingué de sa puissance? Mais si la puissance divine et l'ordre ne sont qu'une même chose, à quel propos nous représenter une puissance toute prête à agir, et retenue par l'ordre? En quel sens peut-on attribuer à Dieu une puissance de faire ce qui violeroit l'ordre, c'est-à-dire sa perfection même, et qui par conséquent seroit la souveraine imperfection?

Il est inutile de dire que c'est par souveraineté de perfection, et non par foiblesse que Dieu ne peut se borner à l'ouvrage le moins parfait. C'est par souveraineté de perfection qu'il est invinciblement déterminé à engendrer son Verbe; comme l'auteur soutient qu'il est invinciblement déterminé à produire toujours l'ouvrage le plus parfait, quand il agit au dehors. Cette souveraineté de perfection fait-elle que Dieu ait une vraie puissance de n'engendrer pas son Verbe? Non, sans doute; elle ne doit pas faire aussi que Dieu ait une vraie puissance de produire au dehors l'ouvrage le moins parfait.

Rejetons donc pour toujours et en tous sens cette puissance que l'auteur attribue à Dieu, de faire ce qui ne pourroit arriver sans que Dieu cessât d'être infiniment parfait, et d'être Dieu même. Ce fondement posé, tout est éclairci. Tout ce qui n'est point renfermé dans le dessein que Dieu a pris pour la plus grande perfection de son ouvrage, est absolument contraire à l'ordre. Tout ce qui est absolument contraire à l'ordre est absolument contraire à l'essence de Dieu. Tout ce qui est absolument contraire à l'essence de Dieu est mauvais, et absolument impossible. Tout ce qui est absolument impossible ne peut jamais en aucun sens être l'objet de la science de Dieu: donc tout ce qui n'est point renfermé dans ce dessein que Dieu a exécuté, et où il a mis jusqu'au plus haut degré toutes les perfections que sa puissance est capable de produire, ne peut jamais, en aucun sens, être l'objet de la science divine.

Il est vrai que Dieu voit distinctement et tient en sa puissance tous les degrés de perfection qui sont inférieurs à celui auquel il élève son ouvrage; mais l'ordre immuable, qui est son essence même, ne lui permettant pas, selon l'auteur, de s'arrêter à aucun de ces degrés inférieurs, il s'ensuit que Dieu ne les peut jamais voir que comme essentiellement inséparables des degrés supérieurs, et par conséquent qu'ils ne font plus des degrés différens, mais que tous ensemble ne font qu'une perfection unique et indivisible pour le total de l'ouvrage que Dieu peut produire.

Ainsi, selon l'auteur, si Dieu se représentoit ces degrés inférieurs de perfection comme séparés des supérieurs, il se représenteroit une chimère; car, en tant que séparés, ils sont absolument impossibles, comme un carré sans angle, ou une montagne sans vallée. La perfection de son ouvrage est aussi indivisible qu'il est indivisible lui-même; car, s'il pouvoit faire un ouvrage qui ne renfermât pas toute la perfection possible, il violeroit l'ordre et se détruiroit lui-même. Comme il ne peut concevoir une partie de ses perfections en tant que réellement séparée des autres, parce que cette séparation réelle est impossible et détruiroit sa nature: de même il ne peut considérer une partie des perfections de son ouvrage comme réellement séparée du reste; car cette séparation violeroit l'ordre, c'est-à-dire qu'elle détruiroit Dieu, et qu'elle est absolument impossible. Il est donc vrai, selon les principes de l'auteur, que tous les degrés de perfection qui composent l'ouvrage de Dieu sont essentiellement indivisibles, et que Dieu ne peut jamais les voir que dans cette indivisibilité. Il est vrai aussi que tout plan moins parfait que celui qui a été exécuté étoit absolument impossible en tous sens. Il faut conclure qu'aucun autre plan ne peut être connu de Dieu; car ce qui n'a ni existence ni possibilité, est un néant si pur et si absolu, que Dieu ne peut jamais le connoître. Dieu ne peut en juger que comme il juge d'un carré sans angle, ou d'une montagne sans vallée, c'est-à-dire qu'il en exclut toute affirmation, et qu'il connoît que ces choses sont impossibles. Donc la science, que les théologiens appellent de *simple intelligence*, est détruite; car Dieu ne peut rien connoître de possible au-delà de ce qu'il a résolu de faire: ainsi il ne lui reste que la science des êtres existans ou futurs, que l'Ecole appelle *de vision*, et la connoissance des choses impossibles, qui ne

consiste que dans l'exclusion de tout jugement.

Mais, direz-vous, suivant ces principes, Dieu peut-il connoître les futurs qu'on appelle conditionnels ? Non, sans doute ; car ces futurs conditionnels n'entrant point dans le plan le plus parfait que Dieu a exécuté, ils ne peuvent entrer que dans d'autres plans moins parfaits que l'ordre inviolable rejette. Aucune de ces choses n'auroit pu arriver sans violer l'ordre, qui a réglé absolument jusques aux moindres circonstances de l'ouvrage, pour produire le tout le plus parfait. Il est donc faux que Dieu ait vu ces choses comme futures, puisqu'il n'a pu les voir que telles qu'elles étaient, c'est-à-dire absolument impossibles. Ce qui n'a aucune impossibilité n'a aucune futurition, s'il m'est permis de parler ainsi ; tout ce qui n'est point renfermé dans le plan général que Dieu a exécuté, n'a aucune possibilité, comme nous l'avons montré : donc il ne peut avoir aucune futurition.

D'où vient donc que Jésus-Christ, qui ne peut voir ce que Dieu même ne voit pas, assure si fortement dans l'Evangile que Tyr et Sidon eussent fait pénitence dans le cilice et dans la cendre, si elles eussent vu les miracles dont Bethsaïde et Corozaïn furent favorisés [1] ? Dira-t-on que Jésus-Christ le prévoyoit, parce qu'il y avoit une raison naturelle entre cet effet et les dispositions des Tyriens et des Sidoniens ? mais c'est répondre par une pure pétition de principe ; car il ne peut jamais y avoir de liaison naturelle entre une disposition qui existe, et un effet absolument impossible. L'ordre avoit réglé que les Tyriens auroient cette disposition : mais le même ordre avoit réglé immuablement que les miracles ne se feroient pas chez les Tyriens, et que leur conversion n'arriveroit jamais. Je comprends bien que ce qui est réglé par la volonté libre de Dieu est possible d'une autre manière que celle dont Dieu l'a réglé, parce que Dieu pouvoit le régler autrement. Mais ce qui est déterminé invinciblement par l'ordre immuable et nécessaire, c'est-à-dire par l'essence de Dieu même, ne peut jamais en aucun sens arriver autrement que comme l'ordre l'a réglé. La prédication et l'accomplissement des miracles chez les Tyriens n'entrant pas dans le seul plan que l'ordre immuable a pris, et tous les autres plans étant absolument impossibles, puisqu'ils sont rejetés par l'ordre qui est l'essence divine, il s'ensuit que la conversion des Tyriens, bien loin d'être conditionnellement future dans ces circonstances, étoit absolument impossible par cette voie.

Poussera-t-on la témérité jusques à dire que Jésus-Christ le disoit comme homme, sur de simples apparences, sans le savoir certainement ? Mais, quand on iroit jusqu'à cet excès d'égarement, dira-t-on aussi que quand David demanda s'il seroit livré à Saül ou non, en cas qu'il demeurât dans la ville de Ceila [1], Dieu répondit qu'il seroit livré s'il y demeuroit, pour parler suivant les conjectures humaines ? Mais, si l'on n'a point de honte de répondre ainsi, du moins qu'on m'explique comment est-ce que Jésus-Christ a pu dire, *Si je demandois à mon Père, il m'enverroit plus de douze légions d'anges* [2], lui qui savoit qu'il était impossible à son Père de les lui envoyer, puisque tout cela était contraire au dessein invinciblement réglé par l'ordre, et essentiellement inséparable de la nature infiniment parfaite de Dieu.

Il n'est pas question de savoir comment est-ce que Dieu voit les futurs conditionnels ; je sais qu'il y a là-dessus diverses opinions dans l'Ecole. Les uns disent que c'est par une science qui n'est ni celle de vision, ni celle de simple intelligence, et qu'on nomme *moyenne*. Les autres disent que, si ces objets ne sont point absolument futurs, Dieu les voit par la science de simple intelligence, et que, s'ils sont futurs, il les voit dans son décret par la science de vision. Mais enfin tous conviennent que Dieu les voit, puisque l'Ecriture l'enseigne si formellement. Il n'y a que l'auteur, qui, selon ses principes, seroit réduit à dire que Dieu ne les voit en aucune façon comme futurs, et qu'il n'en connoît que l'absolue impossibilité.

Vous raisonnez sur un faux principe, me dira peut-être l'auteur ; vous supposez que l'ordre règle tout ce que les volontés libres des créatures doivent vouloir ; et moi, tout au contraire, je suppose seulement que Dieu, prévoyant par une science conditionnelle ce que voudront les créatures libres, il s'accommode à cette prévision, et que l'ordre le détermine à choisir celles qui auront certains désirs, d'où résultera la plus grande perfection de l'ouvrage. Mais en attendant que nous détruisions cette opinion, par des principes clairs que nous poserons dans la suite, concluons

[1] *Matth.* XI, 21.

[1] *I Reg.* XXIII, 9 et seq. — [2] *Matth.* XXVI, 65.

toujours que si Dieu a été déterminé par l'ordre à choisir dans la création, les créatures de la volonté desquelles il a prévu que résulteroit la plus grande perfection de son ouvrage, il lui étoit impossible de faire un autre choix, et par conséquent, selon cette opinion même, tout autre plan que celui qui a été exécuté ne renfermant point les volontés des créatures que l'ordre demande, il est à l'égard de Dieu comme un carré sans angle; il étoit impossible que Dieu choisit ce plan où les créatures auroient voulu des choses qui auroient produit un dessein moins parfait. Si le choix de ce plan était impossible, le plan lui-même ne l'étoit pas moins, et par conséquent il n'a pu être l'objet de la science divine.

CHAPITRE VI.

Les conséquences de ce système détruiroient entièrement la liberté de Dieu.

Mais sapons tout d'un coup les fondements de cette doctrine. En quoi consiste la liberté de Dieu? Saint Augustin appelle cette liberté un libre arbitre [1]. Tertullien assure que la liberté que nous éprouvons en nous n'est qu'une image de celle de Dieu; et, ce qui est très-remarquable, c'est que ce Père dit que notre liberté ressemble à celle de Dieu, dans un ouvrage où il veut montrer à Marcion [2] que notre liberté est une perfection véritable qui vient du bon principe. Mais où la trouverons-nous en Dieu cette liberté à laquelle la nôtre ressemble? Sera-ce dans les volontés que Dieu a par rapport à soi-même? Nullement; car il ne peut s'empêcher de vouloir et d'aimer tout ce qui est en lui; autrement sa volonté pourroit devenir mauvaise; car elle pourroit cesser de vouloir et d'aimer le souverain bien. Ne nous arrêtons pas davantage à la preuve de cette vérité qui est universellement reconnue. Il faut donc que la liberté de Dieu se trouve dans les volontés qu'il a par rapport aux créatures. Mais supposez qu'il soit invinciblement déterminé par l'ordre à faire toujours le plus parfait, il faut désespérer de trouver jamais de ce côté-là aucun vestige de liberté.

Vous vous trompez, me dira-t-on; Dieu a été libre, selon l'auteur, de faire le monde, ou de ne le faire pas.

Il est vrai que l'auteur raisonne sur ce principe: mais ce principe est faux, si les autres principes de l'auteur sont véritables. Qu'il me réponde précisément. Ou vous croyez, lui dirai-je, qu'il était plus parfait de créer le monde que de ne le créer pas, ou vous croyez que ces deux choses étoient d'une égale perfection. Si vous croyez qu'il était plus parfait de créer le monde, Dieu étoit donc invinciblement déterminé par l'ordre à le créer, et il n'avoit aucune liberté pour ne le créer pas: si vous dites que ces deux choses étoient d'une égale perfection, vous supposez que le néant est aussi bon que l'ouvrage le plus parfait; ce qui est une opinion monstrueuse.

Ne m'imposez pas, répondra peut-être l'auteur: je soutiens seulement qu'il est également bon à Dieu de faire ou de ne faire pas son ouvrage, parce qu'il peut s'en passer: quoique j'avoue en même temps que si l'on compare ces deux choses entre elles, on trouvera que l'ouvrage le plus parfait est meilleur que le néant. Si donc on regarde ces deux choses par rapport à l'infinie perfection de Dieu, *faire le monde, ou ne faire rien*, elles sont égales; parce qu'elles sont toutes deux infiniment inférieures à Dieu; qu'il peut se passer également de l'une et de l'autre; et qu'ainsi aucune n'est capable de le déterminer invinciblement. Mais si on les compare entre elles, l'être, et surtout l'être le plus parfait que Dieu puisse créer, vaut mieux que le néant. L'auteur peut-il ajouter quelque chose à cette réponse? Mais cette réponse, qui est l'unique refuge qu'il puisse chercher, va mettre en pleine évidence ce que je dois prouver contre lui. Qu'il me permette seulement de l'interroger encore. Pourquoi, lui dirai-je, prétendez-vous que Dieu est déterminé invinciblement à faire toujours le plus parfait? C'est, me répondra-t-il, que l'ordre, qui est pour lui une loi inviolable, demande qu'il préfère toujours le plus parfait au moins parfait. Mais quoi, répondrai-je, le plus parfait et le moins parfait sont-ils aux yeux de Dieu plus inégaux que le plus parfait et le néant? Non, sans doute; car le moins parfait a quelque degré de perfection; et le néant, qui n'en a aucune, est infiniment au-dessous; en un mot, il est l'imperfection souveraine. Mais Dieu, répondra encore une fois l'auteur, ne compare pas le néant et l'être le plus parfait entr'eux; s'il les comparoit ainsi, il préféreroit nécessairement la création au néant; il les voit seulement dans une espece d'égalité par rapport à sa souveraine perfection, parce

[1] *De Civit. Dei*, lib. XXII, cap. XXX, n. 3, tom. VII. — [2] *Adv. Marcion.* lib. II, cap. VI.

qu'il peut également se passer de l'un et de l'autre. Hé bien, continuerai-je, pourquoi ne voulez-vous pas aussi que Dieu regarde avec la même indifférence le plus parfait et le moins parfait, comme étant tous deux dans une espèce d'égalité par rapport à sa souveraine perfection, parce qu'il peut également se passer de l'un et de l'autre, et qu'ils lui sont tous deux infiniment inférieurs, en sorte qu'aucun d'eux ne peut le déterminer invinciblement ?

Choisissez, poursuivrai-je, comme il vous plaira, ou supposez que Dieu ne compare point les choses entre elles, et qu'il regarde les plus inégales comme étant égales par rapport à lui, parce qu'il peut se passer également de toutes ; ou supposez qu'il les compare entre elles. Si vous supposez qu'il ne les compare point entre elles, mais seulement qu'il les regarde dans une espèce d'égalité, comme lui étant toutes infiniment inférieures; dès ce moment vous reconnoissez Dieu aussi libre pour choisir entre le plus parfait et le moins parfait, que pour choisir entre faire le monde et ne faire rien.

Que si vous supposez, au contraire, que Dieu compare les choses entre elles, et que c'est par rapport à cette comparaison qu'il se détermine, n'avouerez-vous pas que, comme l'ordre le détermine au plus parfait en le comparant avec le moins parfait, il doit aussi le déterminer à la création du monde, en comparant le monde, qui est l'ouvrage le plus parfait, selon vous, avec le néant qui est l'imperfection souveraine ? Ne dites point que Dieu peut agir ou n'agir pas ; mais que, supposé qu'il agisse, il doit nécessairement agir en Dieu, c'est-à-dire de la manière la plus parfaite. Supposer que Dieu peut agir ou n'agir pas, c'est supposer d'abord sans preuve ce que j'ai droit de mettre en question, selon vos principes. Si Dieu ne peut agir en Dieu qu'en produisant l'ouvrage le plus parfait, parce que sa sagesse lui fait nécessairement préférer le plus parfait à l'imparfait, d'où vient que cette même sagesse ne le détermine pas de même à préférer l'ouvrage le plus parfait au néant ?

Voyez donc où vous jette votre principe ! Est-il question de faire une mouche ou une fourmi ? Dieu, selon vous, ne peut se dispenser de consulter l'ordre inviolable, et d'en suivre jusque dans la moindre circonstance toutes les lois. Il faut absolument qu'il donne au vil animal le plus haut degré de perfection dont il est capable, et qu'il le fasse de la manière la plus simple et la plus parfaite. Est-il question du plus grand choix que Dieu ait jamais fait ; s'agit-il de créer le monde, ou de ne le créer pas ? Dans ce choix, qui est le fondement de toutes les merveilles de sa sagesse, l'ordre n'a aucune règle de perfection à lui proposer : cet ordre, si sévèrement jaloux de la plus grande perfection en tout, ne trouve aucune inégalité entre l'être le plus parfait et le néant, lui qui trouve que la différence du moindre degré de perfection décide irrévocablement en faveur du plus parfait. Quoi donc ! quand Dieu choisit entre deux desseins de son ouvrage, un seul degré de perfection dans l'un plus que dans l'autre emporte la balance, détermine Dieu invinciblement, et lui ôte toute sa liberté ; mais quand Dieu choisit entre faire le monde et ne le faire pas, c'est-à-dire entre l'être le plus parfait et le néant, tous les degrés de perfection possibles rassemblés ne peuvent déterminer Dieu et l'emporter sur le néant même.

Mais encore ce grand choix, ce profond conseil de Dieu qui se détermine à créer le monde, devroit être sans doute le plus grand effet de sa sagesse. Cependant, selon vous, c'est une action indélibérée, une action sans raison. Souvenez-vous que vous dites souvent que Dieu agiroit sans raison, et d'une manière indigne de son infinie sagesse, toutes les fois qu'il agiroit sans être déterminé par l'ordre à choisir le plus parfait. S'il n'est point plus parfait à Dieu de créer le monde que de ne le créer pas, Dieu l'a donc créé sans raison, et d'une manière indigne de sa sagesse. Si au contraire il lui est plus parfait de le créer que de ne le créer pas, je reviens toujours à conclure qu'il l'a donc créé nécessairement, et qu'il n'a eu aucune liberté à l'égard de son ouvrage.

Voyons encore ce qui fait dire à l'auteur que Dieu est libre pour faire son ouvrage ou ne le faire pas. C'est que son ouvrage n'ayant qu'une perfection bornée, et infiniment inférieure à celle de Dieu, il ne peut déterminer invinciblement la volonté divine à le produire. Nous venons de voir que tout cela est faux, selon les principes de l'auteur, puisqu'il ne faut, selon lui, qu'un seul degré de perfection pour déterminer Dieu invinciblement. Mais supposons pour un moment tout ce qui lui plaira : voyons si en le laissant faire nous trouvons quelque suite dans sa doctrine. Comment me prouvez-vous, lui dirai-je, que le

monde, tel que nous le voyons, est l'ouvrage le plus parfait que Dieu puisse produire ? Pour moi, je n'y vois rien que de borné en étendue et en perfection. C'est, me répondra-t-il, que cet ouvrage est infini en prix et en perfection par l'incarnation du Verbe. Le monde n'a été fait que pour Jésus-Christ, et sans lui le Père ne verroit dans tout cet ouvrage rien qui portât le caractère de son infinie sagesse, ni qui fût digne de ses complaisances.

Hé bien, laissons l'auteur en pleine liberté, ou de considérer le monde comme séparé du Verbe divin, ou de confondre le Verbe avec l'ouvrage de Dieu, quoiqu'il n'y ait que l'humanité de Jésus-Christ qui soit en effet son ouvrage. Ou vous considérez, lui dirai-je, l'ouvrage de Dieu comme infiniment parfait, à cause du Verbe avec lequel il fait un tout indivisible ; ou vous le regardez comme étant d'une perfection bornée, en n'y comprenant pas le Verbe.

Si vous n'y comprenez pas le Verbe ; si vous regardez l'ouvrage comme n'ayant qu'une perfection bornée, je conclus que Dieu auroit pu le créer plus parfait qu'il n'est, et qu'ainsi il a violé l'ordre ; car c'est nier la puissance infinie de Dieu, que de la borner absolument à un degré précis de perfection finie.

Si au contraire vous regardez l'ouvrage de Dieu comme infiniment parfait, à cause du Verbe qui s'y est uni, et qui fait avec lui un tout indivisible, voici les conséquences que j'en tire. N'oubliez pas que votre unique ressource, pour sauver la liberté de Dieu dans la création de l'univers, étoit de dire qu'un ouvrage d'une perfection bornée et infiniment inférieure à celle de Dieu, ne pouvoit le déterminer invinciblement. Si donc l'ouvrage de Dieu a une perfection infinie, vous ne pouvez plus dire que Dieu a été libre de le créer ou de ne le créer pas. A qui espérez-vous de persuader qu'il était aussi bon à Dieu de ne faire rien que de faire un ouvrage infiniment parfait, un ouvrage aussi parfait que lui-même, un ouvrage dans lequel il a mis toute sa perfection, puisque la plénitude de la divinité habite corporellement en Jésus-Christ, et que vous ne voulez jamais considérer l'ouvrage en tant que détaché de la plénitude de la divinité qui y habite ? Selon vous, entre deux êtres bornés, un seul degré de perfection emporte la balance et détermine Dieu invinciblement ; et entre le néant et un ouvrage infiniment parfait, l'infinie perfection de cet ouvrage, qui est égale à celle de Dieu, ou pour mieux dire, qui est celle de Dieu même, ne pourra pas emporter la balance et déterminer la volonté de Dieu. Reconnoissez les suites nécessaires de cette doctrine ; avouez que cet ouvrage infiniment parfait a dû déterminer Dieu invinciblement ; et qu'ainsi il n'a jamais eu aucune liberté par rapport à ses créatures, non plus que par rapport à lui-même, si votre principe est véritable.

CHAPITRE VII.

Il faudrait conclure de ce système, que le monde est un être nécessaire, infini et éternel.

Si l'auteur persiste à regarder le Verbe divin comme faisant avec l'univers, par l'incarnation, un tout indivisible qui est un ouvrage infiniment parfait, voilà le monde qui, selon l'auteur, est infini en perfection : il ne lui resteroit plus que de le soutenir infini en étendue actuelle. Mais, sans lui imputer cet excès, je me borne à prouver que, selon ses principes, le monde qui est infiniment parfait est un être nécessaire, et qu'il a dû être éternel. En voici la preuve :

S'il a été nécessaire, comme nous venons de le montrer par les principes de l'auteur, que Dieu créât le monde, parce qu'il étoit plus parfait de le créer que de ne le créer pas : il a été nécessaire aussi que Dieu le créât dès l'éternité : toutes choses étant égales d'ailleurs, sans doute ce qui est éternel est plus parfait en soi que ce qui n'est que temporel.

Il est vrai, répondra l'auteur ; mais l'ordre demandoit que le monde ne fût produit que dans le temps, afin qu'il parût que Dieu pouvoit absolument s'en passer, ayant été éternellement sans le produire ; de plus, il fallait que le monde marquât, par son commencement, son origine et sa dépendance.

Examinons ces deux raisons l'une après l'autre. Quant à la première, il est faux que l'ordre demandât que le monde fût créé dans le temps, pour marquer que Dieu pouvoit absolument s'en passer ; l'ordre ne peut avoir voulu marquer ce qui n'étoit pas vrai. Selon l'auteur, comme nous l'avons prouvé, Dieu ne pouvoit absolument se passer du monde ; donc l'ordre ne pouvoit suspendre la création du monde, pour marquer que Dieu pouvoit absolument s'en passer ; puisque Dieu ne pouvoit se passer du monde, et que l'ordre en demandoit la création, comme la chose la plus parfaite, Dieu ne pouvoit en différer la créa-

tion pour montrer qu'il était libre de ne le créer pas. Voilà donc la première évasion de l'auteur détruite, et mon raisonnement revient toujours : il était meilleur en soi que l'ouvrage fût éternel, que temporel : donc l'ordre, qui exige toujours le plus parfait, a dû exiger de Dieu l'éternité du monde.

Prenez garde encore que la réponse de l'auteur se détruit elle-même, de quelque côté qu'il se tourne. Quand même, comme il le prétend, l'ordre auroit voulu que le monde ne fût créé que dans le temps, ce ne pourroit pas être pour montrer que Dieu a été libre de créer le monde, ou de ne le créer pas. Il faut dire, au contraire, que si Dieu a tant différé la création du monde, c'est qu'il ne pouvoit le créer plus tôt : car il ne pouvoit violer l'ordre qui exigeoit ce retardement. Ainsi il n'a pu montrer son souverain domaine et sa parfaite liberté à l'égard de la création, par une suspension qui ne venoit que d'une absolue et immuable nécessité.

Maintenant venons à la seconde raison dont l'auteur paroît éblouir ses lecteurs. Pourquoi veut-il que Dieu n'ait pu marquer la dépendance de son ouvrage, qu'en le créant dans le temps ? Dieu n'a-t-il pas fait les rayons du soleil aussi anciens que le soleil même ? et n'a-t-il pas mis néanmoins dans ces rayons la marque de leur origine ? Ne voit-on pas manifestement qu'ils viennent du soleil pour éclairer l'univers ? Comment l'auteur ose-t-il dire que Dieu ne pouvoit pas de même mettre dans son ouvrage une impression si claire de sa puissance, que chaque créature portât pour ainsi dire le sceau de la création ? Non-seulement il faut que l'auteur avoue que Dieu l'a pu ; mais il ne peut éviter de dire qu'il l'a fait, puisque, selon saint Paul [1], Dieu se rend sensible dans ses ouvrages, et nous y découvre ses merveilles. Mais regardons encore cette vérité de plus près. Un architecte qui fait un bâtiment, un peintre qui fait un tableau, ne marque pas par la date de son ouvrage, que cet ouvrage ne s'est pas fait de lui-même, et qu'il en est l'auteur : on voit ce bâtiment, on considère ce tableau, on ne sait point quand est-ce qu'ils ont été faits ; mais, sans savoir le temps, on voit bien que des mains savantes et industrieuses ont formé cet édifice, qu'un habile pinceau a uni toutes ces couleurs : le bâtiment et le tableau portent l'un et l'autre la marque évidente de l'industrie de l'ouvrier. Il en est de même du monde : ouvrez les yeux, le monde entier se présente à vous comme un miroir où la puissante main de Dieu est représentée ; on y voit un dessein marqué et suivi en tout. Dire que le hasard l'a fait, c'est la même folie que de dire : Un bâtiment régulier et d'une superbe architecture s'est formé de soi-même par le pur hasard. Il n'est pas question de savoir quand est-ce que l'univers a été fait. Enfin il porte la marque de son origine : on ne peut le voir sans préoccupation, et n'avouer pas qu'une main également puissante et sage l'a formé. Quand même il seroit éternel, il faudroit reconnoître qu'une sagesse éternelle en auroit arrangé toutes les parties pour composer un tout où l'art éclate si parfaitement. L'art qui règne manifestement dans toute la nature est donc la marque du doigt de Dieu, et comme son sceau sur son ouvrage. Il n'en falloit point d'autres marques : et, s'il en eût fallu, nous devons croire que Dieu en auroit trouvé. Lui qui est le maître de toutes les pensées des esprits, ne pouvoit-il pas les rendre aussi attentifs qu'il l'auroit voulu à l'opération par laquelle il fait tout en tous ? La volonté par laquelle il auroit modifié ainsi les esprits eût été sans doute très-simple et très-générale. Cela étant, Dieu pouvoit faire le monde éternel. S'il l'a pu, il l'a dû ; s'il l'a dû, il l'a fait ; car il ne viole jamais l'ordre, qui préfère toujours le plus parfait.

De plus, le fait de la création, quoique très-certain de toute la certitude dont un fait historique est capable, n'étoit point la marque de l'origine de l'univers dont Dieu devoit se servir pour montrer que l'univers était son ouvrage : il fallait une marque qui frappât soudainement et sans discussion tous les esprits attentifs. C'est ce que le bel ordre de l'univers fait admirablement ; mais c'est ce que la preuve historique de la création ne sauroit faire : elle n'est que dans le seul livre que nous appelons l'Écriture sainte, inconnu à la plupart des peuples et des siècles. Tous les anciens philosophes payens ont ignoré ce fait ; il n'y a que les Juifs et les Chrétiens qui en aient été instruits, c'est-à-dire que cette histoire de la création du genre humain n'a été sue que par la moindre partie des hommes. Comment cette histoire sera-t-elle la marque évidente de la dépendance du monde à l'égard de son Créateur, puisque au contraire nous avons besoin tous les jours de prouver ce fait, qui est si ancien et si ignoré, par l'art ad-

[1] *Rom.* I, 20.

mirable qui reluit dans les créatures, et par la dépendance qui est essentiellement renfermée dans l'idée des êtres qu'on nomme contingens ? Encore une fois, je conviens que le fait de la création est prouvé par la plus authentique de toutes les histoires, et qu'il est très-propre à persuader la religion à tous ceux qui liront cette histoire attentivement; mais je prétends que Dieu a mis dans son ouvrage une autre marque beaucoup plus éclatante et plus universelle de sa dépendance, je veux dire l'art divin qui règne dans toute la nature. Pour l'un, il faut lire un livre, ou entendre parler ceux qui l'ont lu : pour l'autre, il ne faut qu'ouvrir les yeux. Et en effet, combien d'hommes, sans connoître l'histoire de l'Ecriture, sur la simple inspection de l'univers, ont connu que Dieu l'avoit formé ! Combien donc la sagesse de Dieu se seroit-elle mécomptée, si malgré l'ordre inviolable qui tend toujours au plus parfait, elle avoit renoncé à ce qui est le plus parfait en soi-même, savoir : l'éternité du monde, pour nous donner par une création temporelle, marquée dans un seul livre inconnu à tant de nations, un signe de la dépendance des créatures, moins éclatant, moins universel, et moins connu que la chose signifiée même.

Toutes les raisons par lesquelles l'auteur peut soutenir que le monde n'a pas dû être éternel tombent donc d'elles-mêmes. Si rien n'a pu en empêcher la création dès l'éternité, il faut conclure, selon l'auteur, qu'il est effectivement éternel, et qu'il n'a pu être autrement; car l'ordre immuable y a déterminé Dieu invinciblement, comme à la chose la plus parfaite.

Reste maintenant d'appliquer à l'éternité qu'on appelle *a parte ante*, ce que dit l'auteur pour celle qu'on appelle *a parte post*. L'ouvrage de Dieu, selon lui, doit porter le caractère de son éternité et de son immutabilité : donc il faut que l'ouvrage de Dieu soit éternel *a parte post*. Autrement sa volonté qui déferoit ce qu'elle a fait seroit inconstante. Ne pourrois-je pas lui dire de même : Il faut que l'ouvrage de Dieu soit éternel *a parte ante;* autrement sa volonté, qui auroit fait ce qu'elle n'avoit pas fait auparavant, seroit capable de nouveauté et d'inconstance. Si la destruction de l'ouvrage de Dieu marque qu'il cesse de vouloir ce qu'il a voulu, le commencement de l'ouvrage marque aussi qu'il commence à vouloir ce qu'il ne vouloit pas. Si donc, selon l'auteur, l'ouvrage de Dieu ne peut jamais finir, il faut, par la même raison, qu'il n'ait jamais commencé, et qu'il soit éternel *a parte ante*, aussi bien qu'*a parte post*. Voilà donc, d'un côté, l'unique raison tirée de l'ordre, que l'auteur alléguoit contre l'éternité du monde *a parte ante*, entièrement détruite : de l'autre côté, voilà les raisons dont l'auteur se sert pour montrer l'éternité du monde *a parte post*, également concluantes pour son éternité *a parte ante*. Il s'ensuit donc, selon ses principes, quand ils sont exactement poussés jusqu'au bout, que le monde infiniment parfait est éternel et nécessaire comme Dieu même; avec cette seule différence, que, si Dieu a été nécessaire au monde pour sa création, le monde a été nécessaire à Dieu pour l'accomplissement de son ordre inviolable, c'est-à-dire, pour la conservation de sa nature infiniment parfaite. Ainsi l'existence du monde dépend de la puissance de Dieu, et l'infinie perfection de Dieu dépend de la création éternelle du monde; en sorte que Dieu ne peut non plus se passer de créer le monde, que d'engendrer son Verbe. Si cela est, l'essence divine n'est point un être absolu et indépendant; car on ne peut la concevoir sans concevoir l'ordre, et on ne peut concevoir l'ordre sans concevoir aussi le monde existant, comme un être qui est hors de Dieu, et qui lui est pourtant nécessaire. Il est vrai que, dans cette opinion, on conçoit toujours le monde comme créé, mais comme créé nécessairement, et comme étant essentiellement attaché à l'ordre qui est l'essence divine. Or ce seroit à la créature une souveraine perfection, d'avoir non-seulement une existence nécessaire, mais nécessaire à Dieu même; et ce seroit à Dieu une souveraine imperfection, de ne pouvoir être parfait, en un mot, de ne pouvoir être Dieu même sans l'existence actuelle de sa créature.

CHAPITRE VIII.

Preuves de la liberté de Dieu, dans lesquelles il paroît que Dieu a pu véritablement créer un ouvrage plus parfait que le monde, et en créer aussi un moins parfait.

Après avoir montré les excès étonnans où les principes de l'auteur le mènent insensiblement malgré lui, il est temps d'établir d'autres principes clairs, qui détruisent les siens, et qui n'aient aucun des inconvéniens dans lesquels il tombe.

Cherchons donc la liberté de Dieu dans les volontés qu'il a par rapport à ses créatures. Représentons-nous, selon la belle image que

nous donne saint Augustin[1], tout ouvrage de Dieu comme étant dans une espèce de milieu entre l'Etre suprême et le néant, qui sont comme ses deux extrémités. De quelque côté que la créature se tourne, elle aperçoit un espace infini : l'être borné, en tant que borné, est infiniment distant de l'Être infini; en tant qu'être, quoique borné, il est infiniment distant du néant; la distance infinie qui est entre la créature et le néant, est en elle la marque de la perfection infinie de celui qui la fait passer du néant à l'être. Par là tout degré d'être est bon et digne de Dieu : par là le moindre degré d'être porte en lui le caractère de l'infinie perfection du créateur.

Il faut donc se représenter (et en cela l'imagination, bien loin de dérégler l'esprit, ne fait que le soulager, pour rendre ses opérations plus parfaites) il faut donc se représenter toutes les perfections que Dieu peut donner à son ouvrage, comme une suite de degrés d'une hauteur et d'une profondeur sans bornes. Ces degrés, d'un côté, montent, et de l'autre, descendent toujours à l'infini. Dieu voit tous ces degrés, mais, comme ils sont infinis, il n'en voit aucun de déterminé, au-dessus duquel il n'en voie encore d'autres qui sont possibles; il n'en voit même aucun de déterminé qui ne soit fini, et qui par conséquent n'en ait encore d'infinis au-dessous de lui.

Dieu, comme nous l'avons vu, n'a point de liberté par rapport à lui-même. La liberté est une puissance de choisir. Qui dit choisir, dit prendre une chose plutôt qu'une autre. Celui donc qui trouve tout dans un seul objet indivisible, et qui ne peut jamais s'empêcher de le vouloir, n'a rien à choisir de ce côté-là. Mais du côté de ses ouvrages tout s'offre à Dieu, et tout est digne de son choix. Il ne peut rien faire que de bon; par conséquent tout ce qui est possible, s'il est vraiment possible, et si ce n'est point un jeu de mots que de lui donner ce nom de possible, est bon et conforme à l'ordre. Si on prend pour l'ordre la sagesse immuable de Dieu, qui est son essence même, il faut donc que l'ordre, qui dans ce sens est la nature divine, s'accommode de tous les divers degrés de perfection auxquels Dieu peut borner son ouvrage.

Ajoutons que Dieu ne peut faire une créature qui rassemble en elle tous les degrés de perfection possibles; car cette créature, on seroit infiniment parfaite, auquel cas elle seroit Dieu même, ou n'auroit qu'un degré fini de perfection, et par conséquent il y auroit encore d'autres degrés de perfection possibles au-dessus de ceux qu'elle posséderoit. Il ne faut donc pas s'imaginer que la puissance de Dieu soit infinie, en ce qu'il peut produire une créature infiniment parfaite. En produisant cet être, il se produiroit lui-même; il produiroit son Verbe, comme dit souvent saint Augustin, et non une créature. Ainsi, à force de vouloir étendre sa fécondité et sa puissance, on la détruiroit; car on le mettroit par-là dans une vraie impuissance de produire quelque chose hors de lui.

En quoi la puissance de Dieu sera-t-elle donc infinie? On ce sera en ce que Dieu peut produire un certain degré de perfection finie, au-delà duquel il ne peut plus rien; ou ce sera en ce qu'il peut choisir librement dans cette étendue de degrés de perfection finie, qui montent et qui descendent toujours à l'infini. Mais oseroit-on dire qu'il y a un degré précis et fixe de perfection finie au-dessus duquel Dieu ne puisse rien faire?

La puissance de Dieu, dira peut-être l'auteur, pourroit absolument aller plus loin, et en ce sens elle est sans bornes; mais l'ordre la détermine à s'arrêter là.

Cette misérable évasion a été déjà trop détruite. Dieu n'a aucune puissance pour les choses qu'il ne pourroit faire, sans cesser d'être Dieu : or il ne peut, sans cesser d'être Dieu, violer l'ordre, qui est son infinie sagesse et son infinie perfection : de plus, il ne faut jamais regarder l'ordre et la puissance divine comme deux choses dont l'une arrête l'action de l'autre. La puissance divine et l'ordre ne sont que l'essence infiniment parfaite de Dieu : ce que Dieu ne peut pas selon l'ordre, il ne le peut en aucun sens, non plus qu'il ne peut se détruire soi-même.

Reprenons maintenant la suite de notre preuve. S'il y a un degré précis et fixe de perfection finie, au-delà duquel Dieu ne puisse rien produire, selon l'ordre, il s'ensuit clairement que sa puissance est absolument bornée à ce degré; qu'il n'en a aucune au-delà; et par conséquent que cette puissance ne peut en aucun sens être nommée infinie.

Que si on a horreur de cette impiété, et qu'on reconnoisse en Dieu la puissance d'ajouter toujours, en montant vers l'infini, de nouveaux degrés de perfection à tout degré déterminé qu'il aura mis dans son ouvrage; voilà la puis-

[1] *Contra Ep. Manich. quam vocant fundam.* cap. XXXIII, etc., n. 36 et seq. t. VIII.

sance infinie de Dieu sauvée; mais voilà aussi le principe fondamental de l'auteur miné sans ressource. Car, bien loin que Dieu ne puisse produire que le plus parfait, il s'ensuit qu'il ne peut jamais produire le plus parfait, puisqu'il peut toujours ajouter quelque nouveau degré de perfection à toute perfection déterminée.

Nous n'avons plus qu'à rassembler les vérités déjà établies, et nous trouverons la parfaite liberté de Dieu, que saint Augustin appelle libre arbitre, et dont Tertullien dit que notre liberté est une image et un écoulement. Nous avons remarqué, avec saint Augustin, que le moindre degré de perfection est infiniment distant du néant, aussi bien que les degrés qui lui sont supérieurs. Tous les degrés supérieurs qui sont concevables, sont infiniment distans de Dieu, aussi bien que ce degré inférieur. Que s'ensuit-il de là? qu'encore qu'ils soient inégaux entre eux, ils sont pourtant également inférieurs à Dieu, puisque, entre plusieurs distances infinies, il n'y en a point de plus grandes les unes que les autres.

Non-seulement ce raisonnement est bon en lui-même, mais il est décisif contre l'auteur, par les principes de l'auteur même. Je ne fais que dire, sur les degrés infinis de perfection possible, ce qu'il a dit sur l'éternité du monde. Ecoutons ses paroles [1] : « Ne pensez point que » Dieu ait retardé la production de son ouvrage : » il aime trop la gloire qu'il en reçoit en Jésus-» Christ. On peut dire en un sens très-véri-» table, qu'il l'a fait aussitôt qu'il a pu le » faire. Car, quoique à notre égard il l'ait pu » créer dix mille ans avant le commencement » des siècles, dix mille ans n'ayant point de » rapport à l'éternité, il ne l'a pu faire ni plus » tôt ni plus tard, puisqu'il a fallu qu'une » éternité les précédât. » Et encore [2] : « Il suffit » de dire qu'une éternité a dû précéder l'incar-» nation du Verbe, pour faire comprendre que » ce grand mystère n'a été accompli ni trop tôt » ni trop tard. »

Vous voyez qu'il suppose que l'ordre n'a pas permis à Dieu de faire le monde éternel : d'où il conclut que Dieu n'a pu faire le monde ni plus tôt ni plus tard qu'il l'a fait, puisqu'une durée plus longue de dix mille ans, que celle qu'il a donnée à son ouvrage, en remontant vers l'origine, seroit toujours également disproportionnée à l'éternité. Je n'ai maintenant qu'à dire à l'auteur : Tous les divers degrés de perfection finie, quoique inégaux entre eux, ont une égale disproportion avec l'infinie perfection du Créateur; comme les dix mille ans ajoutés au commencement des siècles, quoique inégaux à la durée présente du monde, ne laissent pas d'être aussi disproportionnés qu'elle à l'éternité de Dieu : si donc Dieu a pu, selon vous, renoncer à ces dix mille ans, qui, comparés à la durée présente du monde, la surpassent de beaucoup : si Dieu a été libre d'y renoncer, parce que cette augmentation de dix mille ans auroit laissé la durée du monde sans rapport et sans proportion avec l'éternité, ne devez-vous pas avouer de même que Dieu a pu renoncer aussi à certains degrés de perfection possibles, et se borner aux inférieurs : parce que, quand même il auroit ajouté à son ouvrage ces degrés supérieurs de perfection, l'ouvrage seroit toujours demeuré sans rapport et sans proportion avec l'infinie perfection de Dieu? Comme Dieu n'a point eu de raison, par rapport à l'éternité, de faire le monde dix mille ans plus tôt qu'il ne l'a fait, Dieu n'a point eu de raison aussi pour préférer, dans la création de son ouvrage, le centième degré de perfection, par exemple, au cinquantième, puisque le centième n'est pas moins inférieur que le cinquantième à l'infinie perfection de Dieu qui choisit; tous les deux étant également disproportionnés, et sans rapport à cette perfection.

Dans cette supériorité infinie de Dieu, qui lui rend toutes les choses possibles également indifférentes, je trouve une parfaite liberté. Comme il est infiniment au-dessus de tout ce qu'il peut choisir, il est souverainement libre d'une liberté qui est la perfection souveraine. Nous-mêmes nous sommes libres à proportion que nous participons davantage à cette perfection et à cette supériorité, sur les choses qui s'offrent à notre choix. Mais laissons ce qui regarde notre liberté, parce qu'il auroit besoin d'une explication plus étendue : bornons-nous maintenant à celle de Dieu. Il voit toute créature possible, à quelque degré de perfection qu'il lui plaise l'élever ou l'abaisser, infiniment distante de lui et du néant. Le premier des anges et un atôme sont sans doute très-inégaux entre eux : mais l'un n'est pas plus éloigné que l'autre de Dieu et du néant, puisqu'ils en sont tous deux infiniment distans.

Dieu était donc libre pour faire le monde, ou pour ne faire rien; parce que, selon le langage des Ecritures, les créatures les plus

[1] *Traité de la Nature et de la Grâce*, 1. disc. art. v. — [2] *Idem*, art. vi.

nobles *sont réputées néant devant lui*[1]. Elles sont toujours infiniment distantes de son infinie perfection. Il a été libre de faire le plus parfait ou le moins parfait, parce que le moins parfait est infiniment distant du néant, et porte par-là le caractère de l'infinie perfection du Créateur, et que le plus parfait est infiniment inférieur, aussi bien que le moins parfait, à l'infinie perfection. Il a été libre de créer le monde si tôt et si tard qu'il lui a plu, et il a pu le créer avec la durée qu'il lui a donnée : il pouvoit aussi le créer dix mille ans avant le commencement des siècles, parce que le monde est toujours digne de lui, et que le monde est pourtant trop au-dessous de lui pour déterminer Dieu, par sa perfection, à le tirer du néant. Il est libre, après l'avoir créé, de le détruire quand il lui plaira; non qu'il puisse être inconstant dans ses desseins, et cesser de vouloir ce qu'il a voulu, mais c'est que Dieu, toujours infini au-dessus de son ouvrage, et par conséquent entièrement indépendant de la gloire qu'il en peut tirer, a pu résoudre dans son conseil libre, qui est éternel et immuable, de ne faire le monde que dans un certain temps, et de ne le laisser durer qu'un certain nombre de siècles. La fin, non plus que le commencement de son ouvrage, ne marqueroit en lui aucune ombre de changement, puisque ce seroit par une volonté éternelle et immuable qu'il lui auroit donné une fin aussi bien qu'un commencement. Pour changer, il faut, ou commencer de vouloir ce qu'on ne vouloit pas, ou cesser de vouloir ce qu'on a voulu. Mais si je fais un ouvrage dans le dessein de ne le faire subsister que deux ans, et qu'après les deux ans je le détruise, mon dessein s'accomplit ; et bien loin que la destruction de mon ouvrage soit en moi une inconstance, elle est au contraire l'accomplissement d'une volonté très-constante, et je serois même inconstant si je ne le détruisois dans le temps où j'ai résolu de le détruire. Il faut raisonner de même pour Dieu ; il peut avoir voulu éternellement et immuablement que son ouvrage eût un commencement et une fin ; en ce cas, le commencement et la fin de l'ouvrage sont également l'exécution de la volonté constante et immuable de Dieu : et ne voyons-nous pas que, par une volonté incapable de changement, il fait changer tous les jours toute la nature?

Dans tous les choix que Dieu fait pour agir au dehors ou pour n'agir pas, pour produire le plus ou le moins parfait, il ne faut point chercher d'autre raison que sa supériorité infinie et son domaine souverain sur tout ce qu'il peut faire. Il est si grand qu'une créature ne peut avoir en elle de quoi le déterminer à la préférer à une autre. Elles sont toutes deux bonnes et dignes de lui, mais toutes deux infiniment au-dessous de sa perfection. Voilà sa pure liberté, qui consiste dans la pleine puissance de se déterminer par lui seul, et de choisir sans autre cause de détermination que sa volonté suprême, qui fait bon tout ce qu'elle veut. Voilà ce que l'Ecriture appelle *son bon plaisir, et le décret de sa volonté.* Si nous le méditons bien, nous trouverons que la plus haute idée de perfection est celle d'un être qui dans son élévation infinie au-dessus de tout, ne peut jamais trouver de règle hors de lui, ni être déterminé par l'inégalité des objets qu'il voit : mais qui *voit les choses les plus inégales, égalées en quelque façon, c'est-à-dire également rien, en les comparant à sa hauteur souveraine*[1] ; et qui trouve dans sa propre volonté la dernière raison de tout ce qu'il a fait. Cette idée est la plus haute et la plus parfaite que nous ayons, et par conséquent c'est celle que Dieu nous a donnée de sa nature. Après cela, dites que Dieu étant infiniment sage, il ne peut rien faire qu'avec une sagesse qui préfère toujours le meilleur.

La sagesse infinie de Dieu ne peut le déterminer à choisir le meilleur, quand il n'y a aucun objet déterminé qui soit effectivement le meilleur par rapport à sa perfection souveraine, *dont les choses les plus parfaites sont toujours infiniment éloignées*[2].

Il est pourtant vrai que dans ce choix pleinement libre, où Dieu n'a d'autre raison de se déterminer que son bon plaisir, sa parfaite sagesse ne l'abandonne jamais. Pour être souverainement indépendant de l'inégalité de tous les objets finis entre eux, il n'en est pas moins sage : il voit cette inégalité de tous les objets entre eux : il voit leur égalité par rapport à sa perfection infinie : il voit leur éloignement infini du néant ; il voit tous les rapports que chacun d'eux peut avoir à sa gloire, et toutes les raisons de le produire ; il voit une raison générale et supérieure à toutes les autres, qui est celle de son indépendance et de l'imperfection de toute créature par rapport à lui ; il y trouve son souverain domaine et sa pleine liberté : il

[1] *Is.* XL, 17.

[1] Les mots imprimés en *italique* sont de Bossuet. — [2] Bossuet.

l'exerce, pour faire le bien, à telle mesure qu'il lui plaît. N'y a-t-il pas, dans toutes les vues de Dieu qui agit librement, une science et une sagesse infinie?

Que ces idées sur la divinité, si conformes à l'Ecriture, sont bien plus hautes et plus pures que celles de l'auteur, qui veut assujettir la volonté de Dieu à ses principes, et lui donner une règle hors de lui, en le déterminant toujours par l'inégalité des êtres possibles. Ecoutons l'Ecriture, qui nous fait entendre ce que c'est que la liberté de Dieu. Elle nous le représente comme se jouant dans la création de l'univers; elle nous montre le monde entier comme une tente dressée le soir par des voyageurs, et qu'on enlève le lendemain: elle nous fait voir ce ciel qui nous couvre par sa voûte immense, et cette terre qui nous porte, comme étant prêts à disparoître. *Ils passeront*, dit-elle, *avec impétuosité, ils s'enfuiront à la face du souverain juge*. Dieu renouvellera tout, en formant *un ciel nouveau et une terre nouvelle*. Ces fréquentes expressions du Saint-Esprit nous font entendre hautement que Dieu ne tient par aucune loi à aucune de ses créatures. Consultez les prophètes; écoutez une comparaison qui paroît basse, mais qui est forte et sensible pour représenter ce que c'est que Dieu, et son droit sur sa créature. Dieu l'a mise dans la bouche de ces hommes célestes, et puis encore dans celle de saint Paul. Le potier, disent-ils, tourne et retourne comme il lui plaît sa matière, qu'il n'a pas faite; et nul ne peut lui demander pourquoi il le fait ainsi. Il lui donne une forme, puis il la brise : n'en cherchez point d'autre raison que sa volonté. Dieu, qui n'est pas, comme ce vil artisan, assujetti à son ouvrage par les nécessités de la vie, n'a aucun besoin de sa matière: non-seulement il l'arrange, mais il la fait : elle n'est matière, elle n'est rien que par lui. Soit qu'il la forme, soit qu'il la brise, il est sage, il fait ce qu'il veut, et ce qu'il veut est toujours bon. Il a droit de le faire, il montre et il exerce son empire; il est tout à l'égard de cette matière : elle n'est rien pour lui.

CHAPITRE IX.

En quel sens il est vrai de dire que l'ouvrage de Dieu est parfait, et en quel sens il est vrai de dire qu'il est imparfait.

Comment se peut-il faire, dira l'auteur, que Dieu soit libre de créer un être imparfait? Peut-il être l'auteur de l'imperfection?

Il faut remarquer avec saint Augustin, qu'il y a deux sortes d'imperfections; l'une par rapport à la perfection considérée en elle-même, et l'autre par rapport au degré de perfection auquel Dieu a fixé la nature de chaque être. De cette première façon tout est imparfait, et Dieu ne peut rien créer qui ne le soit : de l'autre, il nous dit lui-même que tout ce qu'il a créé étoit très-bon, c'est-à-dire très-parfait, parce que chaque être est sorti des mains de son créateur avec tout le degré de perfection convenable à son état et à sa nature. Si Dieu n'avoit pas créé tous les êtres avec ce degré de perfection, on pourroit dire, en quelque manière, qu'il seroit l'auteur de l'imperfection, parce qu'il refuseroit à son ouvrage la perfection que l'ordre lui destine; mais, au contraire, Dieu donnant à chaque être tout ce qui lui convient *, quand un être n'a pas le degré de perfection auquel Dieu a fixé sa nature, c'est un défaut contraire à l'ordre, et ce défaut ne peut venir de Dieu; car Dieu ne peut, contre sa propre volonté et sa propre sagesse, ôter à son ouvrage ce qu'il lui a donné pour former sa nature. Quand l'ouvrage de Dieu est imparfait en ce sens, il faut que cette imperfection vienne de la volonté créée. La créature intelligente peut pécher, c'est-à-dire qu'elle est fragile et corruptible, à cause du néant d'où elle est tirée, et que sa fragilité est comme le caractère du néant qu'elle porte toujours empreint. Qu'est-ce que se corrompre? c'est se diminuer. Comment la volonté créée peut-elle se diminuer elle-même? C'est en voulant; car si la volonté étoit diminuée par autre chose que par son propre vouloir, elle ne se diminueroit pas elle-même; c'est donc par son propre vouloir que la volonté se diminue et se corrompt elle-même. Cette diminution volontaire est son péché; car elle se rend par-là contraire à l'ordre, c'est-à-dire au degré de perfection où la sagesse divine avoit fixé sa nature. Cette sorte d'imperfection, quoiqu'elle ne consiste en rien de réel et de positif, ne peut être dans l'ouvrage quand il sort des mains de Dieu; autrement Dieu auroit fait un ouvrage contraire à lui-même. Le péché de la créature intelligente peut attirer aussi une diminution de l'ouvrage matériel; car l'univers étant fait pour l'homme, et l'homme s'étant diminué volontairement, il mérite, pour punition de son péché, que ce qui est fait pour

* Tout ce qui précède, depuis le commencement de l'alinéa, est de Bossuet.

lui soit diminué, et que toute la nature, qui est à son usage, n'ait plus pour lui les mêmes facilités et les mêmes charmes. Mais enfin vous voyez que Dieu donnant à chaque être tout ce qui lui convient, selon le genre de perfection auquel il le borne, l'ordre et la sagesse de Dieu reluisent toujours dans la formation des créatures mêmes les moins parfaites.

On voit donc qu'il y a une sorte d'imperfection qui n'est point contraire à la sagesse de Dieu. Dès qu'une créature est bornée en perfection, il y a en elle la négation de tous les degrés de perfection supérieure à la sienne. Cette imperfection n'est pas l'ouvrage de Dieu, car elle n'est rien de positif; mais Dieu la laisse dans son ouvrage. Si vous me demandez pourquoi, je vous répondrai : C'est parce que Dieu ne peut produire hors de lui un être infiniment parfait, qui, étant aussi parfait que lui, seroit une seconde divinité. Ainsi tout être, à quelque haut degré de perfection borné que Dieu l'élève, a toujours inévitablement en soi, par ses bornes, la négation ou l'absence d'un nombre infini de degrés de perfection possibles.

Ces deux sortes d'imperfections dont je viens de parler, sont expliquées par saint Augustin dans un livre qu'il a fait sur l'*Ordre*. D'où vient, dit ce Père, que les créatures sont imparfaites? Faut-il en accuser la sagesse du créateur? D'abord il répond que souvent ce qui paroît un défaut dans une partie de l'univers, est une perfection par rapport au tout, et aux raisons secrètes de l'auteur de la nature pour l'accomplissement de son ouvrage. Remarquez, en passant, que cette réponse suffit pour renverser le système de l'auteur; car si nous voyons, par exemple, la pluie tomber dans la mer, quoique nous n'en connoissions aucune utilité, il faut conclure, selon saint Augustin, que ce qui paroît un défaut est une perfection par rapport aux raisons secrètes de l'auteur de la nature, qu'il ne faut jamais espérer de découvrir toutes.

Mais reprenons la suite du raisonnement de saint Augustin. Ce Père montre que l'ouvrage de Dieu en sortant de ses mains n'a aucune des imperfections du premier genre, c'est-à-dire qu'il ne manque d'aucune des perfections qui lui conviennent, selon le genre auquel Dieu l'a borné : mais ce Père ne se borne pas à cette réponse; il avoue aussi que Dieu n'a pas donné à son ouvrage des perfections qu'il auroit pu y mettre à l'infini, qu'il ne l'a pas créé infiniment parfait, c'est-à-dire, comme saint Augustin l'explique lui-même, qu'il n'a pas engendré son Verbe en créant le monde, et que le monde n'est pas le Verbe divin. Il y a, dit-il, cette différence entre ce qui est *produit de Dieu* et ce qui est *produit par lui*. Ce qui est *produit de lui* est infiniment parfait comme lui, c'est son Verbe : ce qui n'est que *produit par lui* tient de lui d'être, et par conséquent d'être bon; mais ce qui n'est que produit par lui tient aussi du néant d'où il est tiré, de n'être qu'avec mesure, de pouvoir se diminuer, et de pouvoir même n'être plus. Ainsi le caractère essentiel de la créature est d'être bonne, puisqu'elle vient de Dieu; mais de n'être bonne que jusqu'à une certaine mesure, et par conséquent d'être en ce sens imparfaite, parce qu'elle n'est pas Dieu même, qui est le seul être parfait. Que cette doctrine est propre à nous faire entendre une vérité renfermée dans l'idée que nous avons de l'être infiniment parfait! C'est qu'il peut faire le plus et le moins, tantôt l'un, tantôt l'autre, ou tous les deux ensemble, ou bien jamais ni l'un ni l'autre. Qui peut le plus, et qui peut aussi le moins, pour les unir ou les séparer, comme il lui plaît, peut sans doute davantage que celui qui ne peut jamais que le plus. Un architecte, qui peut quand il lui plaît faire des palais vastes et magnifiques, et quand il lui plaît des maisons médiocres, mais régulières et bien disposées, est sans doute plus grand et plus parfait dans son art que celui qui ne pourroit jamais faire que des palais superbes.

CHAPITRE X.

De quelle manière Dieu agit toujours pour sa gloire.

Tout cela ne va pas encore, dira peut-être l'auteur, au fond de la difficulté. Je ne prétends pas que Dieu ne puisse laisser dans le néant les substances du genre le plus parfait, et créer celles qui sont d'un degré inférieur de perfection; mais je soutiens que si Dieu préfère l'être le moins parfait au plus parfait, c'est par quelque motif qui a un rapport secret à sa gloire, pour laquelle il agit toujours : or il est certain que l'ouvrage le plus parfait, quand il est pris dans son tout, glorifie Dieu davantage que le moins parfait. L'intérêt de sa gloire, qu'il cherche uniquement, le détermine donc toujours à mettre la plus grande perfection dans tout ce qu'il fait.

Mais tranchons la difficulté. Je conviens que la fin que Dieu se propose est toujours infiniment parfaite. Sa fin c'est lui-même; il ne

peut donc agir que pour sa gloire ; mais quoiqu'il ne puisse agir que pour elle, toutes les fois qu'il agit, n'est-il pas vrai, selon l'aveu de l'auteur même, que Dieu est libre de n'agir pas, et de ne vouloir point de cette gloire? N'est-il pas vrai, selon l'auteur[1], *que la gloire qui revient à Dieu de son ouvrage ne lui est point essentielle* : il convient donc en ce point avec saint Thomas, et avec tous les théologiens, qui nomment cette gloire *accidentelle*. Ainsi nous ne devons pas nous laisser éblouir par ces maximes générales : Dieu agit toujours pour sa plus grande gloire. Cette gloire que Dieu tire de son ouvrage est toujours bornée, comme l'ouvrage qui la procure, et par conséquent infiniment inférieure à Dieu. Sans doute sa plus grande gloire est sa gloire essentielle, qui consiste à n'avoir jamais besoin de la gloire extérieure et accidentelle qu'il tire de ses ouvrages. Cette gloire extérieure étant accidentelle et bornée, en tant qu'accidentelle, Dieu peut la rejeter toute entière ou en partie, comme il lui plaît; en tant que bornée, elle ne peut jamais monter à un degré au-dessus duquel on ne puisse en concevoir d'autres, et par conséquent, bien loin que Dieu cherche toujours dans son ouvrage le plus haut degré de gloire, il est manifeste qu'il en laisse toujours de possibles à l'infini au-dessus de celui qu'il choisit. On voit par là combien est fausse cette proposition générale et absolue : *Dieu cherche toujours dans son ouvrage sa plus grande gloire*, si l'on fait consister cette plus grande gloire dans le plus ou moins de degrés de perfection dans sa créature.

Quoi ! dira-t-on, oseriez-vous soutenir que Dieu peut créer le monde matériel sans aucune nature intelligente pour en admirer la beauté et l'ordre? C'est sortir de la question. Quand même la sagesse de Dieu demanderoit que le monde, avec tous ses ornemens, ne fût point créé sans natures intelligentes qui pussent l'admirer, il ne s'ensuivroit pas que Dieu fût nécessairement déterminé à donner au monde le plus haut degré de perfection, pour exciter une plus grande admiration dans les natures intelligentes, et pour se procurer une plus grande gloire. Il pourroit se faire que la sagesse de Dieu demanderoit que cet ouvrage ne fût point si admirable, sans être admiré, et que néanmoins Dieu seroit libre d'augmenter ou de diminuer cette perfection de l'ouvrage, et cette admiration des natures intelligentes comme il lui plairoit.

Mais allons plus loin. Cet ordre et cette beauté de l'univers ne seroit-ce pas un fruit de la sagesse et de la puissance divine? Quoiqu'il n'y eût aucune nature intelligente, la création de la matière qui auroit passé du néant à l'être, l'arrangement, la proportion, l'harmonie de toutes les parties du monde, la justesse de leurs mouvemens, le rapport industrieux qu'ils auroient tous à la même fin avec une si grande variété; tout cela ne marqueroit-il pas un génie fécond et une main toute-puissante? tout cela ne seroit-il pas agréable aux yeux de Dieu? tout cela ne seroit-il pas digne de sa complaisance? Est-il vrai que les esprits qu'il a créés ajoutent beaucoup à la perfection de son ouvrage, et que leur admiration augmente sa complaisance? Mais que lui revient-il de la beauté de la nature et de l'admiration des esprits, sinon de s'y complaire et d'y voir sa grandeur marquée? Mais au lieu qu'il se complaît maintenant dans la beauté de la nature et dans l'admiration qu'elle cause aux esprits, selon la supposition que nous faisons, il se seroit complu seulement dans la beauté de la nature inanimée : comme l'ouvrage eût été moins parfait, il s'y seroit moins complu; car il se complaît en chaque créature selon le degré d'excellence qu'il y met; mais enfin il s'y seroit complu. Cette complaisance n'est autre chose que l'amour qu'il a pour sa perfection infinie, et pour tout ce qui en est quelque écoulement. Plus la créature est parfaite, plus elle ressemble à la perfection divine : ainsi, plus elle est parfaite, plus Dieu l'aime et se complaît à y voir son image. Mais enfin il n'a aucun besoin de cette complaisance pour être heureux; comme il n'en a aucun besoin, il ne la cherche qu'autant qu'il lui plaît. Quelque grande qu'elle fût, elle seroit toujours bornée, et elle ne pourroit jamais augmenter le fonds infini de sa félicité naturelle, qui lui vient de la complaisance qu'il a en lui-même.

Cette gloire extérieure ne mettant rien en Dieu, et étant accidentelle, de l'aveu même de l'auteur, il faut conclure que Dieu la peut vouloir au degré qu'il lui plaît, et qu'il ne la peut jamais vouloir qu'à un degré fini, parce qu'il ne peut jamais, comme nous l'avons vu, faire des créatures infiniment parfaites. La mesure de cette gloire lui est donc arbitraire, aussi bien que la mesure de perfection qu'il peut mettre dans son ouvrage.

[1] *Traité de la Nature et de la Grâce*, I, disc. art. IV.

CHAPITRE XI.

L'ordre, en quelque sens qu'on le prenne, ne détermine jamais Dieu à l'ouvrage le plus parfait.

Si on considère l'ordre du côté de Dieu, c'est sa sagesse qui rapporte tout à sa gloire, et qui prend des moyens propres à se la procurer. En ce sens, l'ordre ne peut jamais être qu'égal dans tous les ouvrages de Dieu; car Dieu, en tout ce qu'il fait, veut sa gloire, et prend des moyens parfaitement convenables pour se la procurer, selon la mesure où il la veut. Ainsi, qu'il fasse peu ou qu'il fasse beaucoup, qu'il ne crée qu'un atôme inanimé ou qu'il crée l'univers tel que nous le voyons, l'ordre est toujours le même; car Dieu prend toujours ses mesures pour l'exécution avec une égale sagesse, dans tous ses desseins inégaux. Ainsi l'ordre pris en ce sens ne peut jamais déterminer Dieu au plus parfait, puisque l'ordre a une perfection toujours infinie indépendamment des degrés de perfection des divers ouvrages.

Je ne crois pas que l'auteur veuille considérer l'ordre comme une loi suprême, qui n'est ni le créateur, ni son ouvrage : ce seroit le destin. Reste donc de considérer l'ordre du côté de l'ouvrage de Dieu : c'est ainsi que saint Augustin l'a regardé. En ce sens, l'ordre est une modification de l'être créé. Cette modification est un bien, qui se trouve toujours dans toute créature à quelque degré; mais il peut s'y trouver à différens degrés, en montant ou en baissant à l'infini, selon qu'il plaît à Dieu. Il ne fait jamais rien qu'avec ordre : non-seulement il agit avec un ordre infini de sa part, comme nous l'avons vu, mais encore il met un ordre borné dans son ouvrage, qui est un écoulement et une image de son *ordre infini*. Mais enfin cet ordre, qui est dans l'ouvrage, est une perfection produite et bornée : l'ouvrage ne peut être réel sans avoir quelque degré de bonté et par conséquent d'ordre. Mais cet ordre est capable, comme la bonté et l'être, de monter ou descendre à l'infini, par des degrés qui sont tous indifférens à Dieu.

Ce n'est pas moi qui fais cette décision contre l'auteur. C'est saint Augustin qui parle ainsi contre les Manichéens avec toute l'autorité de l'Eglise catholique. « Nous autres Catholiques » chrétiens, dit-il [1], nous adorons un Dieu de » qui viennent toutes choses, soit grandes soit » petites : de qui vient toute mesure, soit » grande soit petite; de qui toute beauté, soit » grande ou petite : de qui tout ordre, soit » grand soit petit. » L'auteur remarquera que tous les Catholiques chrétiens croient que l'ordre, quelque petit qu'il soit, est digne de Dieu. Reprenons les paroles de saint Augustin : « Car » toutes choses, d'autant plus qu'elles sont » mesurées, embellies et ordonnées, ont un » plus haut degré de bonté, et au contraire » moins elles sont mesurées, embellies et or- » données, moins aussi elles sont bonnes..... » Ces trois choses, la mesure, la beauté et » l'ordre sont donc les biens généraux dans les » créatures de Dieu..... Dieu est au-dessus de » toute mesure, de toute beauté et de tout » ordre de sa créature. Ces trois choses donc, » là où elles sont grandes, sont de grands » biens; là où elles sont petites, sont de petits » biens; mais là où elles ne sont à aucun de- » gré, il n'y a aucun bien. »

Remarquez que saint Augustin, pour sauver la vérité catholique contre les subtilités des Manichéens, met Dieu au-dessus de tout ordre, et l'ordre variable selon ses divers degrés auxquels il plaît à Dieu de le faire monter ou descendre.

Il est vrai, répondra peut-être l'auteur, que l'ordre pris en ce sens est susceptible de divers degrés, qui sont tous bornés, et par conséquent indifférens à Dieu. J'avoue même qu'il est inégal dans les diverses parties de l'univers. Le soleil est plus beau et a plus d'ordre qu'un grain de poussière. Le corps de l'homme est plus parfait que celui d'un ver. Mais je soutiens que l'inégalité même des parties contribue à la perfection du tout, et que le tout renferme toute la perfection que Dieu pouvoit y mettre.

Hé bien! répondrai-je à l'auteur, prenez l'œuvre de Dieu dans son tout; n'en exceptez rien de tout ce que Dieu y a mis pour le perfectionner; n'alléguez point que si chaque partie n'a pas toute la perfection qu'elle pourroit avoir, c'est qu'il ne lui convient point de l'avoir par rapport au tout. Ne regardez donc plus que le tout, qui est selon vous au plus haut degré de perfection possible; faites-en une exacte estimation, en y comprenant tout ce qu'il a de proportion, d'ordre et de rapport à la gloire de Dieu; en un mot, tout ce que la simplicité des lois générales et particulières peut y avoir mis de perfection en tout genre. Mais, quoi qu'il en soit, n'oubliez rien de tout ce qui peut relever le prix de l'ouvrage considéré dans son tout, afin que nous n'ayons plus besoin de revenir à son estimation.

[1] *De Nat. Bon. cont. Manich.* cap. III, t. VIII.

Cela fait, ou vous croyez que Dieu pourroit lui donner encore un degré de perfection au-delà, ou non. Si vous croyez qu'il ne le peut pas, cette perfection est-elle infinie ou non? Si elle n'est pas infinie, voilà la puissance de Dieu, comme nous l'avons dit tant de fois, bornée à un degré précis de perfection, et on ne peut plus dire, en aucun sens, qu'elle est infinie; ce qui est la détruire. Si au contraire l'ouvrage de Dieu en cet état, où il ne peut plus y rien ajouter, est infini en perfection, le monde infiniment parfait est égal à Dieu, ou plutôt il faudra dire qu'il n'y a point d'autre dieu que le monde.

Mais si vous croyez, au contraire, que Dieu par sa puissance infinie peut ajouter un seul degré de perfection au total de l'ouvrage, pris dans toutes ses parties, et avec la succession de tous les temps qui feront sa durée, Dieu n'a donc pas choisi le plus parfait, et voilà votre principe fondamental que vous ruinez de vos propres mains.

Il faut se souvenir que je n'ai prétendu parler, dans ce chapitre, que de l'ordre en tant qu'il est une modification de l'être créé, et que, quand j'ai dit qu'une créature ne peut jamais être élevée au plus haut degré de perfection possible, je n'ai parlé que d'une pure créature.

Je n'ignore pas que l'auteur pourra prétendre se tirer sans peine d'un si grand embarras, en disant que l'ouvrage de Dieu est d'un prix infini par l'incarnation du Verbe : c'est un sophisme que j'espère détruire avec évidence; mais il faut auparavant examiner quelques autres raisons dont il se couvre, et ne laisser aucune question derrière nous, pour traiter ensuite à fond tout ce qui regarde Jésus-Christ.

CHAPITRE XII.

Quand même l'auteur n'auroit pas avoué qu'il y a en Dieu des volontés particulières, il seroit facile de l'obliger à en reconnoître un très-grand nombre.

Qu'on ne s'imagine pas que je veuille me prévaloir de ce que l'auteur a reconnu des volontés particulières en Dieu; il ne l'a fait qu'à cause qu'il a bien vu qu'il y avoit trop d'inconvéniens à le désavouer. C'est pourquoi il dit qu'on lui impose, qu'on le calomnie, et qu'on se forme des fantômes pour les combattre, quand on l'accuse de n'en admettre point : il soutient qu'il a dit seulement qu'elles sont rares.

Laissons-le néanmoins encore en liberté de rejeter les volontés particulières. Par quel moyen les prouverons-nous? Sera-ce par les histoires miraculeuses de l'Écriture, et par les expressions du Saint-Esprit? Non, car ces expressions étant, selon lui, figurées et anthropologiques, on n'en peut rien conclure, et ces histoires miraculeuses sont arrivées selon les désirs des causes occasionelles. « On peut souvent, dit-il dans son *Eclaircissement*, qui » est une suite de son *Traité de la Nature* » *et de la Grâce* [1], s'assurer que Dieu agit par » des volontés générales, mais on ne peut pas » de même s'assurer qu'il agisse par des volontés particulières dans les miracles même » les plus avérés. » Il soutient encore ailleurs [2] que « toutes les merveilles de la sortie d'Égypte, et la mort de cent quatre-vingt-cinq » mille hommes de Sennachérib tués en une » seule nuit par l'ange exterminateur, sont des » faits arrivés sans aucune volonté particulière. » Mais quand nous supposerions que les anges sont les causes occasionelles de tous les miracles de l'ancien Testament, et que Dieu ne les a point voulus particulièrement, ce qui est scandaleux et insoutenable, l'auteur n'auroit encore rien fait pour sauver son système.

Ces moules de plantes et d'animaux aussi anciens que l'univers, qui en font les plus grandes beautés, et que la parole toute-puissante de Dieu a formés, à qui les attribuerons-nous? L'auteur n'oseroit dire que Dieu n'a voulu particulièrement la formation ni des plantes ni des animaux, ni du corps humain qui est son chef-d'œuvre visible. Quand Dieu a dit : *Que la terre germe l'herbe verte, qui renferme une semence; qu'elle produise du bois qui porte du fruit selon son espèce, et dont la semence y soit renfermée* [3]; est-ce que Dieu n'a fait que prêter sa voix et sa puissance aux anges, auxquels il ne pouvoit la refuser? Quand il a dit ensuite : *Que les eaux produisent les reptiles vivans, etc.* Quand il a dit encore, *Que la terre produise les animaux de chaque espèce, etc* [4]. Sera-ce les anges, et non pas Dieu, qu'il faudra regarder comme ceux qui ont choisi tous ces ornemens pour l'ouvrage de Dieu, en sorte que Dieu n'ait fait que suivre leur choix? Mais quand on n'auroit horreur ni de le penser, ni de le dire, n'en auroit-on pas d'étendre cette règle jusqu'à la formation de l'homme? Dieu tient conseil en lui-même; les trois Personnes divines méditant leur plus sublime ou-

[1] *Premier Eclaircissement*, art. v. — [2] *Ibid. Dernier Eclaircissement.* — [3] *Genes.* I, 11. — [4] *Ibid.* 20, 24.

vrage, disent : *Faisons l'homme à notre image et ressemblance* [1]. Tous les siècles admirent ce profond conseil de l'éternelle sagesse. Qui est-ce qui s'élevera contre une telle autorité? qui est-ce qui voudra dire que c'est le conseil des anges, et non celui des Personnes divines? Prétendra-t-on que Dieu ne pouvoit sans eux tracer son image? Ira-t-on jusques à dire que Dieu a abandonné à la volonté de ces esprits la formation de l'homme, qui comprend l'humanité de Jésus-Christ même?

Mais quand les anges seroient les causes occasionelles, non-seulement des miracles de l'ancien Testament, mais encore de tous les plus beaux ouvrages de la nature; quand il seroit vrai que Dieu, par sa propre volonté, n'auroit fait que la masse grossière et inanimée du monde, et qu'il auroit été déterminé par la volonté des anges à former les plantes et les animaux; quand il seroit vrai même qu'il n'auroit pu former l'homme, pour qui tout le reste est fait, qu'autant que les anges l'auroient désiré, on ne se garantiroit point encore d'admettre des volontés particulières.

Prétendez-vous, dirai-je à l'auteur, que les anges ont eu une puissance sans bornes sur le reste des créatures? oseriez-vous dire que Dieu se fût assujetti sans réserve à faire tout ce qu'ils voudroient? Si cela est, ils ont été les maîtres de toute la nature, non-seulement pour son cours, mais pour sa formation: ils ont été les maîtres de former le genre humain et tous ses individus à leur gré. Comme ils ont été libres d'avoir autant de volontés particulières qu'il leur a plu, et que Dieu ne pouvoit en rejeter aucune, il n'a tenu qu'à eux de régler particulièrement le tempérament de chaque homme, et de le rendre par là heureux ou malheureux, vertueux ou plein de vices, sage et habile, ou stupide et insensé : il n'a tenu qu'à eux de régler le cours de la vie de chaque homme, de le faire naître, vivre ou mourir où ils ont voulu; circonstances qui décident du salut éternel. Mais enfin, s'ils ont été les maîtres de tous les biens renfermés dans l'ordre de la nature, c'est eux qu'il falloit invoquer, c'étoit d'eux qu'il falloit tout attendre sous l'ancienne loi, dont les récompenses étoient temporelles. Quel est donc cet ordre inviolable, qui, selon l'auteur, règle toute la nature? ne doit-il aboutir qu'à lier à Dieu les mains; qu'à en faire une divinité indolente, qui se contente de créer une masse inanimée, et puis d'exécuter sans choix ce qu'il plaît aux anges? Voilà sans doute un étrange ordre, qui consiste à abandonner tout, sans discernement et sans règle, à des volontés créées, et par conséquent essentiellement capables de s'égarer de l'ordre, si on les laisse à elles-mêmes.

Mais encore Dieu aura-t-il donné la même puissance aux mauvais anges qu'aux bons, ou bien ne leur en aura-t-il donné aucune? S'il ne leur en a donné aucune, comment sauver l'Ecriture, qui nous représente *le Dieu de ce siècle qui aveugle les esprits* [1]; *les puissances de l'air, les maîtres des ténèbres* [2]? que deviendra l'histoire de Job, que le démon tente et afflige après en avoir reçu la puissance de Dieu? Mais que croirons-nous de tout l'Evangile, et de toute la tradition chrétienne, qui nous montre le démon comme tentant sans cesse les hommes, et *comme un lion rugissant qui tourne autour de nous, cherchant à dévorer quelqu'un* [3]? Dira-t-on qu'il le fait malgré Dieu? non, sans doute : il en a donc reçu le pouvoir : mais ce pouvoir lui est-il donné sans réserve? c'est démentir toute l'Ecriture que de le penser. Dieu proportionne, selon elle [4], la tentation avec la force de ses élus. Supposez, si vous voulez, que pour tous les autres, Dieu, en punition de leurs péchés, les livre à la tentation: mais, outre que cela est faux, et que souvent les réprouvés mêmes ont résisté aux tentations, de plus, le soin que Dieu prend de donner des bornes aux combats des élus avec le démon, ne peut venir que d'un grand nombre de volontés particulières. Telle fut la volonté de Dieu pour l'épreuve de Job : Dieu marque au tentateur les bornes précises de la puissance qu'il lui donne sur son serviteur. Dites, comme il vous plaira, ou que Dieu a marqué les cas précis, dans lesquels les démons pourroient tenter les élus, ou qu'il a marqué les exceptions qu'il vouloit mettre à la puissance générale qu'il leur donnoit : l'un et l'autre m'est égal; car l'un et l'autre suppose également des volontés très-particulières.

Voici un autre exemple où il n'est plus permis d'hésiter; c'est Jésus-Christ. La volonté par laquelle Dieu a préféré son humanité à toutes les autres humanités existantes ou possibles, pour l'unir au Verbe, n'est-elle pas une volonté très-particulière? L'auteur peut dire que la prédestination des autres saints se fait par des volontés particulières de

[1] *Genes.* I, 26.

[1] *II Cor.* IV, 4. — [2] *Ephes.* VI, 12. — [3] *I Petr.* V, 8. — [4] *I Cor.*, X, 13.

Jésus-Christ ; mais la prédestination de l'humanité singulière de Jésus-Christ même n'a pu se faire que par une volonté particulière de Dieu. Le lieu, le temps de sa naissance, la Vierge dont il est né, et plusieurs autres circonstances que Jésus-Christ n'a pu choisir, n'ont pu arriver que par le choix de son Père. Il est inutile de dire que c'est l'ordre qui a déterminé Dieu à choisir ces circonstances : enfin Dieu les a voulues en conséquence d'une loi générale ; donc il les a voulues par des volontés particulières. Quant au choix de l'humanité de Jésus-Christ pour l'incarnation, l'auteur ne peut pas même dire que l'ordre l'ait demandé, sans renverser les fondemens de la foi. Selon saint Augustin, selon toute l'Eglise, la prédestination de l'humanité de Jésus-Christ à l'union hypostatique a été absolument libre et purement gratuite en Dieu ; aucun mérite futur n'a pu y déterminer Dieu. Ecoutons les paroles de saint Augustin [1] : « Qu'on me réponde, je vous prie, dit-il ; » cet homme, comment a-t-il mérité d'être » élevé par le Verbe coéternel au Père, pour » n'être avec lui qu'une même personne et » pour être le fils unique de Dieu ? Quel bien, » de quelle nature qu'il soit, a précédé en lui ? » Qu'a-t-il fait, qu'a-t-il cru, qu'a-t-il de- » mandé pour parvenir à ce don excellent et » ineffable ? » Vous voyez deux choses également marquées dans ce raisonnement : la première, que nulle action précédente de cette humanité ne pouvoit mériter l'incarnation : la seconde, qu'il n'y a eu même aucune action de cette humanité qui ait pu disposer à l'incarnation ; puisque cette humanité n'a précédé d'aucun instant l'union hypostatique, et que la nature humaine de Jésus-Christ n'a jamais existé sans être unie au Verbe. « Que les » mérites humains se taisent donc [2]. » C'est ainsi que nous devons conclure avec saint Augustin. Voilà sans doute le plus grand des choix que la sagesse de Dieu ait jamais fait ; ce choix est purement gratuit : il n'est fondé sur aucun mérite, ni sur aucune convenance par rapport à l'ordre. Toute autre ame existante ou possible que Dieu dans le moment de sa création auroit unie au Verbe, comme il y a uni celle de Jésus-Christ, auroit été aussi parfaite que celle de Jésus-Christ même. « Pourquoi donc, dira tout homme, n'est-ce » pas moi que Dieu a choisi ? O homme, » répond saint Augustin [1] par les paroles de » saint Paul, *qui êtes-vous pour parler à* » *Dieu ?*.... Mais si, dit-il, il ose encore » ajouter, Je suis homme comme Jésus-Christ ; » pourquoi ne suis-je pas aussi tout ce qu'il » est ? On lui répondra : Jésus-Christ n'est si » grand que par grâce. Mais, dira-t-il enfin, » puisque la nature est la même, pourquoi la » grâce est-elle si différente ? Quel est l'homme, » conclut saint Augustin, je ne dis pas chré- » tien, mais insensé qui parle ainsi ? » Voilà donc une chose singulière, que Dieu n'a pu vouloir en conséquence d'aucune loi générale, et pour laquelle par conséquent il y a eu une volonté particulière. Il n'a pu même y être déterminé par l'ordre ; car il est de foi qu'il l'a voulu d'une volonté purement gratuite, sans aucun mérite qui ait précédé ; et nous avons vu qu'aucune concurrence n'a pu faire préférer l'ame de Jésus-Christ à d'autres ames, puisque Dieu en voyoit un nombre infini de possibles, qui auroient eu le même degré de perfection naturelle, et qu'il n'y en a aucune d'existante ou de possible qui n'eût été au même état de perfection en tout genre, où est celle de Jésus-Christ, si elle avoit été unie hypostatiquement au Verbe dans l'instant de sa création.

Mais, direz-vous, il s'ensuivra de ce raisonnement, que le choix de tous les individus possibles, soit d'anges, soit d'hommes, soit de bêtes, soit de plantes, soit même, si vous le voulez, de corps inanimés, a été purement arbitraire à Dieu, et qu'il a choisi certains individus pour les créer plutôt que d'autres, par des volontés particulières, sans y être déterminé ni par des lois générales, ni par l'ordre : j'en conviens, et cela est évident ; car l'ordre, qui préfère toujours le plus parfait, ne peut choisir entre deux individus possibles de la même espèce et de la même perfection en tout.

L'auteur ne peut donc désavouer que Dieu n'ait eu autant de volontés particulières, qu'il a créé d'êtres en la place desquels il pouvoit en créer d'autres. Il ne peut désavouer que le choix de l'humanité de Jésus-Christ ne soit une volonté très-particulière, et indépendante de l'ordre. Voici ce que j'ajoute : Il ne peut disconvenir que le choix d'Abraham et de sa postérité pour être le peuple de Dieu, le peuple où le Fils de Dieu même devoit naître, ne soit une vocation de Dieu très-particulière. Il

[1] *De Prædest. Sanct.* cap. xv, n. 30, t. x. — [2] *Ibid.* n. 31.

[1] *De Prædest. sanct.* cap. xv, n. 30, t. x.

n'oseroit désavouer que toutes les circonstances de la naissance, de la vie, de la mort, de la résurrection de Jésus-Christ, et de l'établissement de son Eglise : qu'en un mot tout ce qui est arrivé de miraculeux sous les deux lois, pour accomplir les prophéties sur les mystères de Jésus-Christ, et tout ce qui arrivera encore jusques à la fin des siècles pour accomplir les prédictions de Jésus-Christ et celles de l'Apocalypse, n'ait été voulu par des volontés particulières. Comment le prouverez-vous, me dira-t-on ? C'est que toutes ces choses miraculeuses n'étant point renfermées dans les lois générales, elles n'ont pu arriver que par des volontés des anges en qualité de causes occasionelles, ou par des volontés particulières de Dieu. Ce ne peut être par la volonté des anges : car, outre que rien n'est si indigne de l'incarnation, et si scandaleux, que de faire dépendre le mystère de Jésus-Christ, non de la sagesse de Dieu, mais de la volonté des anges, d'ailleurs nous savons que ce mystère a été, comme dit saint Paul [1], *prédestiné avant tous les siècles*, et qu'il a été même *préparé* par la sagesse divine ; ce qui renferme sans doute toutes les circonstances qui devoient le rendre plus manifeste, et plus auguste aux hommes. Quand saint Paul parle de ce mystère pris dans son tout, bien loin de le montrer comme étant conduit par les anges, il le représente au contraire comme l'objet de leur étonnement : *ce mystère de piété est grand*, dit-il [2], *il a paru aux anges, et il a été prêché aux nations ;* il ne parle des anges que comme des ministres de l'ancienne alliance qui n'ont aucune part en la disposition de la seconde [3].

Mais ce qui est encore très-décisif c'est de voir comment saint Pierre parle des prophètes, et puis des anges, par rapport à l'ouvrage de la rédemption. *C'est ce salut*, dit-il [4], *dont les prophètes qui vous ont annoncé la grâce future, ont recherché la connoissance, et dans lequel ils ont tâché de pénétrer : examinant quel temps et quelles circonstances étoient marquées par l'esprit de Jésus-Christ qui leur annonçoit les souffrances de Jésus-Christ et la gloire qui devoit les suivre. Il leur fut révélé que ce n'étoit pas pour eux-mêmes, mais pour vous, qu'ils étoient ministres de ces choses que ceux qui vous ont prêché l'Evangile par le Saint-Esprit envoyé du ciel vous ont maintenant annoncées, et que les anges mêmes désirent de pénétrer* *.... On ne peut douter que ces dernières paroles ne soient mises pour montrer que non-seulement les prophètes n'ont *pas toujours vu clairement avec une entière évidence* les mystères qu'ils ont annoncés sous l'enveloppe des figures, mais encore que les anges ont désiré d'entrer dans ce secret de Dieu. Ainsi les anges, bien loin d'être les arbitres souverains du grand mystère de Jésus-Christ, en ont désiré la révélation. L'auteur en doute-t-il encore ? Qu'il écoute saint Paul : *A moi, le moindre de tous les saints, a été donnée*, dit-il [1], *cette grâce, d'évangéliser aux Gentils les richesses incompréhensibles du Christ, et d'apprendre à tous quelle est l'économie du mystère caché avant tous les siècles en Dieu, qui a créé tout, afin que les principautés et les puissances qui sont dans les cieux connussent par l'Eglise la sagesse de Dieu, qui prend tant de formes, selon la disposition des siècles qu'il a faite en Jésus-Christ notre Seigneur.* Vous voyez donc, selon ces paroles, que cette économie et cette disposition de tous les siècles par rapport à l'incarnation, et à la formation de l'Eglise, bien loin d'être l'effet de la volonté des anges, est pour eux un sujet d'admirer la sagesse de Dieu qui en est seul l'auteur.

Il y a encore deux choses que Dieu n'a pu déterminer que par des volontés particulières, savoir, le commencement du monde et la fin des siècles. Il est certain, selon l'auteur, *qu'à notre égard Dieu auroit pu créer le monde dix mille ans avant le commencement des siècles ;* il ne l'a pourtant pas fait. Qu'est-ce qui l'a déterminé dans ce choix? Ce n'est aucune loi générale; cela est manifeste; ce n'est pas même l'ordre; car dix mille ans plus tôt ou plus tard étoient indifférens à Dieu, voilà donc une volonté particulière, indépendante de l'ordre. Pour la consommation des siècles, il en faut dire la même chose. Ce n'est point Jésus-Christ comme cause occasionelle qui en détermine le jour; ce jour est inconnu, *même au Fils de*

[1] *I Cor.* II, 7. — [2] *I Tim.* III, 16. — [3] *Hebr.* I, 11, etc. — [4] *I Petr.* I, 10 et seq.

* La Vulgate porte *in quem*, s'attachant au Saint-Esprit; et il faut dire que ceci concilie les deux leçons. *Bossuet.*

Pour le développement de cette observation, il faut se rappeler qu'on lit en cet endroit, dans la Vulgate, *in quem desiderant angeli prospicere*; le Grec, au contraire, porte *in quæ*. Mais Bossuet remarque qu'en rapportant au Saint-Esprit le *quem* de la Vulgate on concilie les deux leçons. C'est en effet la même chose de dire que *les Anges désirent pénétrer les mystères* dont il s'agit, ou *qu'ils désirent contempler l'Esprit saint*, par la lumière duquel on peut les pénétrer. *Edit. de Vers.*

[1] *Ephes.* III, 8 et seq.

l'homme [1] : Jésus-Christ ne le connoît que comme fils de Dieu.

Je pourrois montrer encore à l'auteur que le monde ayant été formé en six jours, selon l'histoire de la Genèse, il ne peut avoir été formé par des volontés générales. Si Dieu s'étoit contenté de créer la masse de la matière, et de lui imprimer le mouvement avec des lois générales; si le mouvement par les lois générales avoit produit tout ce que nous voyons dans la nature, cette formation de l'univers se seroit faite sans interruption. Au contraire, Moïse nous représente Dieu qui exécute dans divers temps son ouvrage, qui le suspend d'un jour à l'autre, pour montrer qu'il est le maître de le faire comme il lui plaît. Si Dieu s'étoit borné aux lois générales du mouvement, en un instant tous les corps de l'univers se seroient mis en mouvement pour tendre chacun vers sa place. Mais la vaste étendue de l'univers auroit rendu cet arrangement impossible en six jours; de plus, il auroit fallu une plus longue succession pour la formation de tous les corps organiques. Mais ces différentes reprises, par lesquelles Dieu débrouille ce chaos, font voir qu'il a suspendu son œuvre contre les lois générales, et qu'il l'a achevé par des volontés particulières; et en même temps cette promptitude avec laquelle il a été exécuté, nonobstant ces interruptions, montre qu'il n'a pas attendu que l'ouvrage s'achevât par une succession régulière fondée sur les lois générales. Voilà ce que je pourrois dire très-raisonnablement à l'auteur: mais, comme ce raisonnement est fondé sur l'autorité de la Genèse, et que l'auteur prend pour tropologiques toutes les expressions de l'Ecriture * qui ne conviennent pas à ses opinions, je ne veux pas maintenant le presser davantage de ce côté-là; il me suffit d'avoir montré que l'auteur ne peut éviter de reconnoître en Dieu un très-grand nombre de volontés particulières, ou, pour mieux dire, que tout se fait par des volontés particulières: puisque tout ce qui arrive dans le monde a un rapport immédiat et nécessaire à cette disposition que la sagesse divine a faite de tous les siècles pour Jésus-Christ, et que les anges n'ont connu que par l'Eglise **.

[1] *Marc.* XIII, 32.

* Je ne crois pas qu'il faille présumer que l'auteur prenne pour tropologique l'histoire des six jours. *Bossuet.*

** Tout ce passage est fort obscur ; il parle dans l'opinion qui fait changer aux corps mus une certaine place qu'on appelle *centre* ; elle suppose que les corps organiques se seroient formés avec le temps selon les lois générales du monde; et l'auteur n'admet pas ces deux choses. *Bossuet.*

CHAPITRE XIII.

Selon l'auteur même, la simplicité de Dieu est aussi parfaite dans les volontés qu'il nomme particulières, que dans les volontés qu'il nomme générales; et l'ouvrage de Dieu seroit plus parfait qu'il ne l'est, si Dieu avoit eu un plus grand nombre de volontés particulières.

On sera apparemment surpris du titre de ce chapitre, où je promets de prouver par l'auteur le contraire de toute sa doctrine; mais il est aisé de le justifier. Qu'est-ce qu'agir par des volontés générales? Selon l'auteur, c'est agir en conséquence d'une loi générale. Par exemple, Dieu s'est fait une loi générale de mouvoir un corps quand il est choqué par un autre; il n'est pas nécessaire que Dieu veuille particulièrement le mouvement de ce corps; il suffit qu'il y soit déterminé par la loi générale qu'il a établie.

Qu'est-ce qu'agir par des volontés particulières? Selon l'auteur, c'est agir sans être déterminé par une loi générale. Par exemple, si une boule se mouvoit sans avoir été poussée par aucun autre corps, Dieu n'ayant point voulu ce mouvement en conséquence de la loi générale qu'il a établie, il s'ensuit qu'il le voudroit par une volonté particulière. Ainsi les volontés particulières sont proprement des exceptions à la règle générale; et Dieu, qui aime souverainement la règle en tout, prend soin, s'il en faut croire l'auteur, dans toute la conduite de son ouvrage, d'épargner, autant qu'il le peut, à la règle les exceptions qui lui sont contraires. Plus Dieu auroit de volontés particulières, moins ses voies seroient simples; mais, comme l'ordre le détermine toujours à diminuer, le plus qu'il peut, les volontés particulières, la simplicité de ses voies ne peut être plus grande qu'elle l'est, et par conséquent elle est parfaite.

Remarquez que l'auteur dit encore qu'il n'a point annoncé que Dieu n'agit jamais par des volontés particulières, mais seulement qu'*il agit rarement ainsi*, c'est-à-dire le moins qu'il peut.

Mais en quoi consiste ce que l'auteur appelle rarement? Ces paroles ne signifient rien, à moins qu'elles ne signifient qu'il y a un certain petit nombre de volontés particulières que l'ordre permet à Dieu au-delà des lois générales, et après lesquelles il ne peut plus vouloir rien particulièrement. Si l'ordre permet à Dieu

ce petit nombre de volontés particulières, l'ordre ne permettant jamais que le plus parfait, il s'ensuit non-seulement que ces volontés particulières ne diminuent point la simplicité des voies de Dieu, mais encore qu'il est plus parfait à Dieu de mêler des volontés particulières dans son dessein général, que de se borner absolument à ses volontés générales. Ne parlez donc plus, dirai-je à l'auteur, de la simplicité* des voies de Dieu; vous voyez que de votre propre aveu la nature des volontés particulières s'accommode parfaitement avec cette simplicité. Il n'est plus question que du plus ou du moins. Par exemple, je suppose que Dieu a eu cent volontés particulières : quelle est donc cette simplicité** qui s'accommode de ces cent volontés, et qui les exige même, mais qui rejette invinciblement la cent et unième? Si Dieu n'avoit ces cent volontés particulières, il cesseroit d'être Dieu: car il violeroit l'ordre, qui les demande, et n'agiroit pas avec la plus grande perfection. S'il avoit la cent et unième volonté, il cesseroit aussi d'être Dieu: car il détruiroit la simplicité de ses voies. Est-ce que la cent et unième volonté particulière est d'une autre nature que les autres? Non, car elles sont toutes également des exceptions à la règle générale. Quoi donc? est-ce qu'il y a un nombre fatal d'exceptions, que Dieu est obligé de remplir, et au-delà duquel il ne peut plus rien vouloir que selon les lois générales? Oseroit-on le dire? et quand même on l'oseroit, on ne pourroit en donner ombre de preuve.

Mais je vais plus avant. Dieu, selon vous, ne produit point l'ouvrage le plus parfait, en lui donnant une perfection actuellement infinie. (J'en excepte toujours Jésus-Christ, parce que nous traiterons cette question en son lieu.) Vous avouez donc que Dieu a laissé au-dessus de son ouvrage des degrés infinis de perfection : d'où vient qu'il les a laissés? « Dieu, direz-» vous[1], pouvoit sans doute faire un monde » plus parfait que celui que nous habitons..... » Mais, pour faire ce monde plus parfait, il au-» roit fallu qu'il eût changé la simplicité de ses » voies, et qu'il eût multiplié les lois de la » communication des mouvemens par lesquels » notre monde subsiste. » Dieu a donc, selon vous, renoncé à tous les degrés de perfection possibles qu'il a mis au-dessus de son ouvrage, parce qu'il n'auroit pu les y joindre qu'en multipliant les volontés particulières. Mais pourquoi donc Dieu a-t-il eu un petit nombre de volontés particulières? S'il les a eues sans aucun fruit pour la perfection de son ouvrage, il a violé l'ordre, qui ne permet à Dieu rien d'inutile : si elles ont servi à perfectionner son ouvrage, pourquoi ne pouvoit-il point ajouter, par des volontés particulières, les degrés de perfection qu'il a rejetés, à ceux qu'il a admis par la même voie? que si au contraire la simplicité de ses voies ne lui permet pas d'ajouter par des volontés particulières les degrés qu'il rejette, pourquoi lui permet-elle d'admettre par des volontés particulières ceux qu'il admet?

Qu'avez-vous à répondre? Ou Dieu préfère la simplicité de ses voies à la perfection substantielle de l'ouvrage: ou il préfère la perfection de l'ouvrage à la simplicité de ses voies. S'il préfère la simplicité de ses voies, il auroit dû rejeter toute volonté particulière pour se borner à une parfaite et inviolable simplicité des lois générales, et par conséquent renoncer à plusieurs degrés de perfection qu'il a mis dans son ouvrage par des volontés particulières. Si au contraire il préfère la perfection de son ouvrage à la simplicité de ses voies, il auroit dû augmenter les degrés de perfection de son ouvrage autant qu'il pouvoit le faire, au-delà de tout ce qu'il a fait, et multiplier ses volontés particulières pour cet accroissement de perfection : par conséquent il est absolument faux que Dieu ait fait l'ouvrage le plus parfait qu'il pouvoit faire.

Pour rendre cette vérité encore plus sensible, prenons un exemple. Je suppose avec les physiciens modernes, que Dieu a mis dans la nature des moules pour la formation des plantes et des animaux: c'est ce que l'auteur suppose lui-même par ces paroles[1] : « Dieu a donné à » chaque semence un germe qui contient en » petit la plante et le fruit: un autre germe qui » tient à celui-ci, et qui renferme la racine de » la plante, laquelle racine a une nouvelle ra-» cine, dont les branches imperceptibles se ré-» pandent dans les deux *lobes* ou dans la farine » de cette semence. »

L'auteur ne peut disconvenir que ces germes, ou moules des plantes, que ces moules ou œufs d'animaux doivent avoir été formés par des volontés particulières, puisqu'ils ne peuvent avoir été faits par les deux règles géné-

* Je mettrois *perfection* au lieu de *simplicité*, et le discours seroit plus suivi. *Bossuet.*

** Il faut si bien faire que ce raisonnement roule plutôt sur la perfection que sur la simplicité; car la multiplicité peut bien n'être pas contraire à la perfection, mais elle l'est toujours à la simplicité, ou vous mettez la perfection. *Bossuet.*

[1] *Traité de la Nature et de la Grâce*, I. disc. art. XIV.

[1] *Traité de la Nature et de la Grâce*, I. disc. art. XXIII.

rales du mouvement, qui, selon lui [1], « pro-
» duisent cette variété de formes que nous
» admirons dans la nature. » Aussi ne dit-il pas que ces lois suffisent pour former toute la nature : il laisse entendre que les plantes et les animaux se forment autrement. « Je suis per-
» suadé, dit-il [2], que les lois du mouvement
» nécessaires à la production et à la conserva-
» tion de la terre et de tous les astres qui sont
» dans les cieux se réduisent à ces deux-ci. »
Mais voici un autre endroit où il parle encore plus décisivement : « Lorsqu'on considère, dit-
» il [3], les corps organisés..... tout y est formé
» dans un dessein déterminé, et par des volon-
» tés particulières..... Tout y est formé par des
» volontés particulières; car les corps organisés
» ne peuvent être produits par les seules lois
» des communications des mouvemens..... Or
» tu vois bien que ces deux lois, ou même
» d'autres semblables, ne peuvent pas former
» une machine dont les ressorts sont infinis, et
» dont chacun a ses usages. Ces lois ne peuvent
» produire d'un œuf informe un poulet ou un
» perdreau. Ces animaux doivent être déjà for-
» més dans les œufs dont ils éclosent. » Je suppose donc, selon ces paroles, que Dieu ayant eu, de l'aveu de l'auteur, des volontés particulières, il les a eues pour former ces moules. Cette supposition faite, je dis à l'auteur : Ou Dieu a dû préférer la parfaite simplicité des lois générales à la perfection de l'ouvrage en soi, ou non. S'il a dû préférer la parfaite simplicité des lois générales à la perfection de l'ouvrage, pourquoi n'a-t-il pas retranché ces moules, puisqu'il étoit plus simple de ne faire que les deux règles générales du mouvement que d'y ajouter les volontés particulières des moules? Si au contraire il a dû préférer la perfection de l'ouvrage en soi à la simplicité du dessein, pourquoi n'a-t-il pas ajouté un plus grand nombre de moules par des volontés particulières, puisque Dieu auroit pu par-là, selon vous-même, *faire un monde plus parfait que celui que nous habitons?*

Il est donc manifeste, comme j'avois promis de le montrer, que, selon l'auteur même, les volontés particulières n'ont rien dans leur nature qui blesse la simplicité des voies de Dieu, puisque l'auteur même en admet un certain nombre que Dieu auroit pu retrancher, s'il se fût borné à créer un monde moins parfait que celui qui existe. De plus, il est constant que si Dieu eût voulu multiplier ses volontés particulières, qui de leur nature ne blessent point la simplicité des voies de Dieu, il auroit fait un ouvrage beaucoup plus parfait en soi que celui auquel il s'est borné. D'un côté, vous voyez que l'ordre, bien loin de rejeter les volontés particulières, en demande quelques-unes, et fait un ouvrage plus composé pour le rendre plus parfait : de l'autre, vous voyez que si ces volontés étoient encore plus multipliées qu'elles ne le sont, l'ouvrage seroit en soi plus parfait. Ce n'est pas moi qui le dis; c'est l'auteur. « Dieu auroit pu, dit-il, sans doute, faire un
» monde plus parfait que celui que nous habi-
» tons..... mais, pour faire ce monde plus par-
» fait, il auroit fallu qu'il eût changé la sim-
» plicité de ses voies, et qu'il eût multiplié les
» lois qu'il a établies.

CHAPITRE XIV.

L'auteur, en tâchant de prouver que les créatures ne peuvent jamais être que des causes occasionelles, ne prouve rien pour son système; sa preuve se tourne contre lui.

Je n'entre point dans la dispute de l'auteur avec M. Arnauld, pour savoir si les créatures peuvent être des causes vraies et réelles, ou bien si Dieu produit seulement à leur occasion, selon les lois générales qu'il a établies, les effets qui doivent être produits. Je n'examine point ce que M. Arnauld a pensé et a écrit là-dessus; car il n'est pas question de lui, mais de la vérité. Je suppose ce que veut l'auteur, et je montre qu'il n'en peut rien conclure pour son opinion. Les créatures, dira-t-il, ne sont que des causes occasionelles; il n'y a que Dieu dont la puissance et l'opération soient véritables : je n'en disconviens pas. Allons plus loin. Dieu, qui est l'unique cause réelle de tout ce qui se fait, agit selon les lois générales qu'il a établies : Je le suppose. Ajoutez qu'il permet beaucoup d'inconvéniens pour ne troubler pas cet ordre des lois générales, jusque-là nous sommes d'accord : mais jusque-là l'auteur n'a encore rien de tout ce qu'il prétend. Encore une fois, je suppose que les créatures ne sont point des causes réelles, et je passe volontiers le nom d'occasionelles, qui est indifférent.

Mais il est question de savoir si Dieu a établi ces causes occasionelles pour s'épargner des volontés particulières, et pour ne blesser pas la simplicité de ses voies : c'est ce que je nie, et que l'auteur ne prouvera jamais. Mais il est question de savoir s'il agit dans les causes occa-

[1] *Traité de la Nature et de la Grâce*, I, disc. art. XV. — [2] *Ibid.* — [3] *Médit. chrét.* VII, médit. n. 7, 8.

sionelles, selon les lois générales, parce que l'ordre inviolable l'y détermine : c'est encore ce que je rejette. Je maintiens, au contraire, que s'il observe les lois générales qu'il a établies, c'est qu'encore qu'il ne les ait établies qu'arbitrairement, il ne les a établies que pour les observer. Et pourquoi les a-t-il établies? C'est pour cacher, sous le voile du cours réglé et uniforme de la nature, son opération perpétuelle aux yeux des hommes superbes et corrompus, qui sont indignes de le connoître, pendant qu'il donne d'un autre côté aux ames pures et dociles de quoi l'admirer dans tous ses ouvrages. Remarquez encore qu'en établissant des lois générales pour les mouvemens des corps et pour les modifications des esprits, il a fait que les hommes peuvent délibérer sur ce qu'ils ont à faire, et prévoir ce que les autres feront. De là viennent les arts mécaniques, et la connoissance de toutes les choses nécessaires à la vie : de là vient qu'on prévoit les changemens de temps, le cours des saisons, l'abondance et la stérilité des années, les symptômes des maladies, les chutes des maisons, les naufrages, et mille autres accidens. De là vient qu'on connoît ce qui excite et ce qui calme toutes les passions, avec les diverses liaisons qu'elles ont entre elles. De là vient que les hommes expérimentés et attentifs comprennent assez facilement les pensées qu'une parole, un regard, un geste, un ton peuvent inspirer aux autres hommes : tout le commerce humain roule là-dessus. N'est-il pas admirable que Dieu ait donné ainsi aux hommes, par les lois générales, une connoissance si industrieuse et si commode de tout ce qu'il fera, dans un grand nombre de cas qui dépendent d'eux, pour l'usage commun de la vie : et qu'en même temps, pour les tenir dans une humble dépendance, il leur cache, par un enchaînement presque infini de causes enlacées, pour ainsi dire, les unes dans les autres, et par certains ressorts extraordinaires de sa providence, les évènemens futurs sur lesquels il est utile qu'ils vivent dans une ignorance profonde? Sans parler des raisons que nous ne pouvons pénétrer, en voilà d'assez grandes pour l'établissement des lois générales : et il ne faut point chercher celle des volontés particulières que Dieu auroit besoin de s'épargner. Mais enfin, montrer que Dieu a établi des causes occasionelles et des lois générales, ce n'est rien prouver sur les volontés particulières, que Dieu, selon l'auteur, doit s'épargner autant qu'il le peut. N'est-il pas manifeste qu'après avoir montré l'établissement des causes occasionelles et des lois générales dont nous convenons, cette règle souveraine de l'ordre, qui n'admet qu'un petit nombre de volontés particulières, et qui rejette les autres pour conserver la simplicité des voies divines, est un second point dont nous ne convenons pas, et qui reste encore tout entier à prouver?

Mais ce n'est pas assez de faire voir à l'auteur qu'il ne prouve rien ; j'ai promis de montrer que sa preuve se tourne contre lui, et je vais le faire. Il suppose que la conservation des créatures est un renouvellement continuel de la création pour chaque instant particulier : d'où il conclut que le mouvement d'un corps dans l'instant A ne peut être lié comme cause réelle avec le mouvement du corps voisin dans l'instant B : ces deux instans n'ont aucune liaison avec la création du second corps dans l'instant B, donc le mouvement du premier corps dans l'instant A ne peut être la cause réelle du mouvement du second dans l'instant B. Quoique je ne rapporte pas les paroles mêmes de l'auteur, qui sont plus étendues, il est certain qu'en voilà le sens.

Mais prenez garde à l'étendue des conséquences d'un tel raisonnement : chaque instant ayant sa création détachée et indépendante de la création des instans précédens, il s'ensuit que l'état de la création dans un moment ne peut être une disposition réelle pour l'instant qui doit suivre ce premier : en un mot, les dispositions ne peuvent non plus être réelles que les causes. Puisque les instans n'ont entre eux aucune liaison réelle, non-seulement il ne s'ensuit pas que mon corps sera en mouvement dans l'instant B, parce qu'un autre corps voisin se mouvoit dans l'instant A ; mais l'état de mon corps dans l'instant A, quel qu'il puisse être, ne peut point être une raison qui fasse mouvoir mon corps, ou qui en facilite le mouvement dans l'instant B. Ainsi toutes ces créations successives étant absolument détachées les unes des autres, l'une n'influe en rien sur l'autre, en sorte que Dieu ne sauroit, ni dans l'ordre de la nature, ni dans celui de la grâce, régler son opération sur les dispositions réelles des créatures.

Ajoutez que si la conservation des créatures consiste dans des créations successives et détachées, il s'ensuit que Dieu est la cause réelle des actes intérieurs de la volonté, comme du mouvement des corps, dont les uns n'ont point, selon l'auteur, une véritable puissance pour agir sur les autres. Voici comment.

L'état précis où la créature est mise par sa création doit être imputé à la création, et non à la délibération de la créature ; par exemple, l'état de droiture et d'innocence, où se trouva Adam au premier instant de sa création, n'est point le fruit de son choix, mais le pur don de Dieu. Alors Adam n'avoit pas encore pu délibérer entre le bien et le mal : il se trouva dans le bien, et ne s'y mit pas. Il est vrai que dès ce premier instant il fut actuellement dans l'amour du bien; mais enfin cet amour actuel où il se trouva lui fut donné par sa création, en sorte que Dieu lui donna autant la bonne volonté actuelle, qu'il lui donna l'être. Si donc tous les instans de notre vie sont des créations renouvelées, il faut dire de tous les instants de la vie d'un juste qui persévère dans la vertu, ce que nous reconnoissons si clairement du premier instant de la création d'Adam, où la justice donnée, et non acquise, prévint sans doute tout choix et tout exercice du libre arbitre. Les modifications avec lesquelles l'être est créé appartiennent autant à l'ouvrage de la création que l'être même; car Dieu ne crée pas un être, afin qu'il se modifie; mais il le crée actuellement modifié, et la modification n'est en rien postérieure à l'être. Si donc l'attachement actuel de la substance intelligente au souverain bien est une modification de cette substance, comme on n'en peut douter, il s'en suit clairement que le don de la bonne volonté fait partie de la création, à chaque instant particulier dans lequel l'homme acquiert la justice ou y persévère. Ce n'est pas à moi, mais à l'auteur, à expliquer comment cette doctrine, qui attribue tout à Dieu, ne blesse point la liberté de l'homme; il me suffit d'avoir montré que l'auteur ne peut refuser de l'admettre, selon son principe. Ainsi voilà deux choses qui demeurent prouvées par le raisonnement qu'il emploie pour faire voir que les créatures ne peuvent agir les unes sur les autres que comme causes occasionelles : l'une, que Dieu, dans la distribution de ses grâces, ne peut être déterminé par aucune disposition des volontés des hommes, puisque parmi les créatures les dispositions ne peuvent être plus réelles que les causes, et que deux instans ne peuvent jamais avoir aucune liaison véritable entre eux : l'autre conséquence nécessaire du principe de l'auteur, est que Dieu à chaque instant crée le juste dans la volonté actuelle du bien, en sorte que la création est aussi pure et aussi efficace pour produire cette modification de la substance, que pour produire la substance même. Si l'auteur avoit bien considéré l'étendue de son principe, il ne l'auroit pas contredit dans ses conséquences si manifestes : il n'auroit jamais avancé tout ce que nous verrons, dans la suite, qu'il a écrit sur le libre arbitre de l'homme, qui *avance*, dit-il, *par lui-même dans le bien*, et qui détermine Dieu par ses dispositions.

CHAPITRE XV.

Si l'ordre ne permettoit à Dieu qu'un certain nombre de volontés particulières au-delà des générales, la prière seroit inutile, pour tous les biens renfermés dans l'ordre de la nature.

D'où vient que nous demandons à Dieu diverses choses dans nos prières ? C'est que nous croyons qu'il est libre de les accorder ou de ne les accorder pas. Quoiqu'il veuille, dès l'éternité, tout ce qu'il voudra dans la suite de tous les siècles, nous ne laissons pas de le prier dans le temps pour des choses sur lesquelles il a formé éternellement un décret immuable : c'est que nous croyons qu'il a prévu, dès l'éternité, la prière que nous lui ferions dans le temps ; que cette prière prévue a pu fléchir en notre faveur sa volonté libre ; et qu'ainsi notre prière a, pour ainsi dire, un effet rétroactif par la prescience de Dieu. C'est avec cette confiance que nous prions ; et par conséquent la liberté de Dieu, pour faire ou ne faire pas ce que nous désirons, est l'unique fondement de toutes nos prières. Si Dieu étoit dans une absolue impuissance de nous donner ce que nous lui demandons, nous aurions tort de le lui demander ; ce seroit lui faire injure. Quelle seroit l'impiété d'un homme qui prieroit Dieu, par exemple, de faire une montagne sans vallée ou un triangle sans côtés ? Si Dieu étoit aussi dans une absolue nécessité de faire ce que nous désirerions, nous ne devrions jamais l'en prier. Quelle extravagance, par exemple, de prier Dieu qu'il ne cesse point d'engendrer son Verbe, ou qu'il soit toujours juste !

Quand l'Eglise, inspirée par le Saint-Esprit, demande à Dieu dans ses prières solennelles la pluie ou le beau temps, la santé des corps, et l'abondance des moissons, qui sont des biens réels dans l'ordre de la nature, elle croit que Dieu est pleinement libre de les accorder ou de ne les accorder pas. Cela suppose évidemment que Dieu peut avoir et a quelquefois des volontés particulières pour de tels effets. On ne prie point Dieu pour les choses qui sont renfermées dans les lois générales de la nature :

on lui demande la pluie ou le beau temps; mais on ne lui demande jamais qu'il fasse lever le soleil, ou qu'il donne de la chaleur au feu. La prière que l'Eglise fait pour les biens de la nature, est donc fondée sur les volontés particulières que Dieu a pour ces sortes d'effets. Mais supposez que l'ordre inviolable, qui est l'essence infiniment parfaite de Dieu, ait réglé invinciblement jusques à la dernière de ces volontés particulières, il s'ensuit qu'il ne pourroit sans cesser d'être Dieu, c'est-à-dire qu'il ne peut jamais en aucun sens, ni retrancher ni ajouter aucune volonté particulière sur ce nombre fatal qui est marqué. Lui demander la santé pour soi ou pour les siens, ou le soulagement dans la pauvreté, ou l'abondance des moissons, c'est une chose aussi extravagante que de lui demander une montagne sans vallée, supposé que ces choses soient au-delà des lois générales et des volontés particulières que l'ordre prescrit. Si au contraire ces choses sont renfermées ou dans les volontés générales, ou dans les volontés particulières prescrites par l'ordre, c'est une demande aussi superflue et aussi ridicule que de prier Dieu de ne cesser point d'engendrer son Verbe.

Mais je ne sais pas, dira-t-on, si ce que je demande est contraire ou conforme à l'ordre; et dans ce doute je prie.

Vous ne savez pas si ce que vous demandez est conforme ou contraire à l'ordre, mais vous savez évidemment qu'il est l'un ou l'autre. Vous savez donc qu'il est ou absolument nécessaire ou absolument impossible, et par conséquent vous ne pouvez jamais ignorer que votre prière ne peut être, en aucun cas, ni raisonnable, ni fructueuse.

L'ordre, reprendra l'auteur, est que Dieu n'accorde qu'à ceux qui prient; ainsi la prière est toujours nécessaire.

Je nie, lui répondrai-je, que cela puisse être vrai selon votre système, quoique Jésus-Christ l'ait assuré si positivement. L'ordre immuable, qui est l'essence divine, ne peut dépendre de notre volonté, qui est libre de prier ou de ne prier pas. L'ordre demande invinciblement que Dieu ait un certain nombre de volontés particulières, et qu'il n'aille jamais au-delà, donc il faut conclure que Dieu est par sa propre essence dans une absolue nécessité de vouloir particulièrement nous donner certaines choses, indépendamment de notre prière qui est libre: donc il faut conclure qu'il est par sa propre essence dans une impuissance absolue de nous donner quand nous demandons, et de nous ouvrir quand nous frappons après que la mesure fatale est remplie.

Mais encore, dira l'auteur, l'ordre attache à notre prière le nombre des volontés particulières qu'il permet à Dieu en notre faveur.

Non; car il ne peut attacher à une chose qui dépend d'une volonté libre, ce qui est absolument nécessaire. Vous n'oseriez dire que la même nécessité qui détermine Dieu à suivre l'ordre pour avoir un certain nombre de volontés particulières en faveur des hommes, détermine aussi certains hommes à les demander. Si l'ordre immuable veut que la prière précède le don, *étant essentiel à l'ordre, c'est-à-dire à Dieu, que le don se fasse* *, il lui doit être également essentiel que la prière se fasse aussi, et par conséquent elle n'est plus libre. L'un et l'autre est déterminé par une absolue volonté de Dieu, qui, bien loin de laisser la créature libre, n'est pas libre elle-même. Si la prière est nécessairement attachée au don, le don étant nécessaire à l'ordre, c'est-à-dire à l'essence divine, l'homme qui seroit libre de ne prier pas seroit libre par-là de violer l'ordre et de renverser l'essence de Dieu. Il faut donc que l'auteur nie la liberté de l'homme qui prie et qui obtient, ou qu'il soutienne, contre l'Evangile, contre la pratique de l'Eglise, et contre sa propre doctrine, que les volontés particulières de Dieu en notre faveur ne sont point attachées à notre prière.

Vous vous trompez, répondra-t-il. Peut-être l'ordre permet à Dieu un certain nombre de volontés particulières pour accorder aux hommes les biens de la nature au-delà des lois générales: il attache ces volontés à leurs prières; ainsi les premiers qui prient, ou ceux qui prient avec une intention plus parfaite, en recueillent le fruit.

Mais cette réponse ne lève point ma difficulté; je soutiens toujours que Dieu ne peut faire dépendre ce qui lui est essentiel, je veux dire l'accomplissement de son ordre immuable, de la volonté libre des hommes, qui peuvent tous prier ou ne prier pas. De plus, je dis qu'il faut que le nombre de ces volontés particulières soit prodigieux ou qu'il soit déjà épuisé. Quand même il ne seroit pas encore épuisé, il pourroit l'être bientôt; et il viendroit un temps où les prières de l'Eglise pour les biens de la nature seroient inutiles, parce qu'il ne resteroit plus rien à Dieu à donner aux hommes en ce genre au-delà des lois générales.

* Les mots en caractères *italiques* sont ajoutés par Bossuet.

Ne voyez-vous pas, me dira peut-être l'auteur, qu'il ne faut point de volontés particulières pour de tels effets. L'Eglise les demande par Jésus-Christ : il est la cause occasionelle qui détermine Dieu à nous les accorder.

Remarquez, lui dirai-je, qu'il y a deux ordres de biens différens, ceux de la nature et ceux de la grâce. Jésus-Christ n'est, dans votre système, que la cause occasionelle de l'ordre de la grâce : pour l'ordre de la nature, il est la cause méritoire, et non la cause occasionelle de tous les biens que Dieu nous donne. Il ne s'agit point ici de grâces surnaturelles, que Dieu répand selon les désirs efficaces de Jésus-Christ ; il est question des biens renfermés dans l'ordre de la nature. L'Eglise les demande par Jésus-Christ. Ce n'est pas qu'il en soit cause efficace et occasionelle ; vous-même ne le croyez pas ; mais c'est qu'il en est la cause méritoire, comme vous le dites souvent. Puisqu'il n'est point cause occasionelle à l'égard de ces biens, Dieu ne peut les vouloir au-delà des règles générales, que par des volontés particulières. Le nombre de ces volontés particulières étant marqué par l'ordre immuable, il est toujours vrai de dire que Dieu n'a aucune liberté pour les avoir ou pour ne les avoir pas, et par conséquent qu'il est inutile de les demander.

CHAPITRE XVI.

La simplicité des voies de Dieu est indépendante de la simplicité de son ouvrage, et il peut agir par autant de volontés particulières qu'il lui plaît.

L'auteur pouvoit éviter facilement ces extrémités où le pousse son mauvais principe, s'il avoit voulu considérer les *voies* de Dieu en deux manières, comme nous avons considéré l'*ordre*. On peut considérer ces voies comme étant la pensée, la volonté, et l'action de Dieu même. On peut les considérer comme étant la perfection que Dieu met dans son ouvrage, et qui fait partie de l'ouvrage même.

Je suppose que l'auteur ne mette rien entre Dieu et son ouvrage ; quand même il admettroit, avec quelques scolastiques, une perfection objective des êtres distinguée de Dieu, cette perfection objective n'étant pas Dieu, sa simplicité ou sa composition ne seroit ni une perfection ni une imperfection en Dieu. Ainsi il est manifeste qu'il n'en est pas question ici. Bornons-nous donc à considérer l'action du Créateur, et la créature qu'il forme. Quand je parle de l'action de Dieu, j'y comprends la pensée et la volonté par lesquelles il agit.

Ces fondemens posés, je suppose deux desseins ou deux modèles que Dieu voit pour accomplir son œuvre. Je suppose que l'un s'exécutera tout entier par une seule volonté générale, c'est-à-dire qu'une seule loi générale sans aucune exception sera assez féconde pour produire tous les effets que Dieu désire. L'autre modèle que Dieu voit produira les mêmes effets ; mais il faudra y mettre plusieurs lois différentes, et y ajouter même quelques exceptions aux règles générales. A regarder ces deux modèles en eux-mêmes, comme deux horloges ou deux autres machines, l'une est plus simple, et l'autre plus composée. Jusque-là l'auteur et moi nous marchons de concert ; mais nous ne pouvons aller plus loin ensemble. Il suppose que la perfection de l'action de Dieu dépend de la perfection de son ouvrage, et qu'ainsi, son action étant toujours infiniment parfaite, il faut toujours que le modèle d'ouvrage qu'il choisit soit le plus simple et le plus parfait de tous les possibles.

J'aurai donc renversé son principe fondamental, et j'en aurai évité toutes les conséquences absurdes, si je prouve que la simplicité de l'action de Dieu est indépendante de la simplicité de son ouvrage. Supposons toujours ces deux modèles dont nous avons déjà parlé, l'un composé, l'autre simple. Que signifie cette simplicité de l'un et cette composition de l'autre ? Tout cela se réduit à dire que tous les mouvemens de l'un se font par une seule règle, et que tous les mouvemens de l'autre se font par plusieurs règles, et même par certaines exceptions aux règles générales.

Puisque vous admettez, dirai-je à l'auteur, des volontés particulières, vous reconnoissez donc que ces volontés particulières ne sont point en elles-mêmes distinguées des volontés générales, et que toutes ensemble elles ne sont qu'une seule et indivisible volonté souverainement simple. Cela étant, les volontés générales et les volontés particulières ne doivent plus être regardées comme générales et comme particulières, que de la part de leurs effets. La composition qui paroît dans ces volontés n'a donc rien de réel de la part de Dieu, mais seulement de la part de son ouvrage, c'est-à-dire en un mot, que l'imperfection de l'ouvrage le plus composé par rapport au plus simple, est tout entière de la part de l'ouvrage, et qu'il n'en peut rien rejaillir

ni sur la pensée de Dieu, ni sur sa volonté, ni sur son action, qui est toujours, et dans les lois générales et dans les exceptions, également simple en elle-même.

Si donc la simplicité de la volonté de l'action de Dieu est indépendante de la simplicité et de la composition de son ouvrage, comme vous ne pouvez le désavouer, l'ouvrage peut être plus ou moins simple, plus ou moins composé, plus ou moins rempli d'exceptions aux règles générales, sans blesser la parfaite et souveraine simplicité de la volonté et de l'action de Dieu. Donc il ne sera pas moins simple dans son action, quand il choisira le modèle le plus composé, que quand il prendra celui qui ne renferme qu'une seule loi générale.

Il n'en est pas de Dieu comme des hommes, qui s'attachent successivement à divers objets par divers désirs ou volontés : selon qu'ils veulent plus ou moins de choses différentes, ils sont réduits à former un plus grand ou un moindre nombre de volontés, qui sont des actes successifs et distingués les uns des autres. Mais ce seroit une erreur bien grossière et bien indigne de l'auteur de s'imaginer que le nombre des différentes règles, et des exceptions particulières aux règles que Dieu mettroit dans son ouvrage, pût marquer en lui divers actes de volonté. Nous nous servirons donc tant qu'il voudra du terme de volonté particulière, à condition qu'il reconnoîtra, une fois pour toutes, que ces volontés particulières ne sont toutes ensemble et en elles-mêmes, non plus que les générales, qu'un seul acte de volonté infiniment simple, et que Dieu n'a pas plus de volontés lorsqu'il veut ce qui est au-delà des lois générales, que quand il veut les lois générales mêmes.

J'avoue, répondra l'auteur, que les volontés particulières ne sont point en Dieu des volontés réellement distinguées des volontés générales, et qu'ainsi Dieu veut le général et le particulier, la règle et l'exception, par une seule volonté infiniment simple; mais je soutiens que cette parfaite simplicité demande qu'il ait le moins de *volontés particulières*, c'est-à-dire qu'il fasse le moins d'exceptions aux *règles générales*, qu'il sera possible par rapport à son dessein.

Mais que signifient ces manières de parler si vagues et si ordinaires à l'auteur ? S'il dit que Dieu doit tellement éviter les exceptions aux règles générales, qu'il est obligé de préférer cette sorte de simplicité à la perfection de l'ouvrage même; je lui dirai toujours ce que je lui ai déjà dit tant de fois : Pourquoi Dieu ne s'est-il donc pas contenté des lois générales du mouvement ? pourquoi a-t-il établi, par des volontés particulières, des causes occasionelles ? pourquoi a-t-il borné leur puissance en détail ? pourquoi n'a-t-il pas fait le monde éternel *a parte post* et *a parte ante* puisque par-là il se seroit épargné deux volontés particulières pour le commencement et pour la consommation des siècles ? pourquoi a-t-il fait des moules particuliers des plantes et des animaux ? Pourquoi a-t-il eu des volontés si particulières sur Jésus-Christ et sur toutes les circonstances de sa vie et de l'établissement de son Eglise prédites par les prophètes ? Pourquoi enfin Dieu accorde-t-il à la prière des hommes certains biens naturels qui sont hors des règles générales, et qui ne peuvent leur arriver que par des volontés particulières ? Si la simplicité de Dieu demandoit essentiellement qu'il préférât à la perfection de son ouvrage le retranchement des volontés particulières, pourquoi Dieu a-t-il eu toutes celles que je viens de rapporter ? Si au contraire Dieu préfère la perfection de son ouvrage à cette simplicité par laquelle il peut éviter les volontés particulières, pourquoi n'a-t-il pas voulu, en les multipliant encore plus qu'il ne fait, former un monde plus parfait que celui que nous habitons ?

Que l'auteur ne dise donc plus que Dieu agit avec la plus grande simplicité qui est possible par rapport à son dessein. S'il forme son dessein indépendamment du plus ou du moins simple, d'où vient qu'il n'a pas voulu choisir un dessein plus parfait que celui qu'il a pris, puisqu'il le pouvoit sans doute, en multipliant ses volontés particulières ? Si au contraire Dieu doit choisir le dessein où il entre le moins de volontés particulières, il ne faut plus espérer de nous éblouir en disant que Dieu admet le moins qu'il peut de volontés particulières par rapport à son dessein; mais il faut avouer que Dieu, selon ce principe, au lieu de prendre le dessein qu'il a pris, en devoit prendre un autre, où il se seroit épargné plusieurs volontés particulières que nous avons marquées. Voilà donc l'unique réponse que l'auteur pourroit faire, qui ne signifie rien, et par conséquent il faut qu'il reconnoisse que Dieu a pu, en formant le monde comme il la formé, multiplier les volontés particulières sans aucune nécessité, et sans blesser la parfaite simplicité de ses voies.

En effet, ce seroit avoir une idée indigne de Dieu, que de ne concevoir pas qu'il sait renfermer dans une volonté unique et infiniment simple en elle-même, et toutes les lois générales et toutes les exceptions qu'il lui plaît d'y renfermer. Il n'est pas moins simple quand il fait par une seule volonté plusieurs règles et plusieurs exceptions, que quand il ne fait qu'une seule règle. Il ne lui coûte pas plus de faire un ouvrage composé de cent natures différentes, que d'en faire un qui soit tout entier d'une seule nature. Il ne lui coûte pas plus d'établir dans les esprits et dans les corps, pour toutes leurs modifications, des exceptions aux règles, que les règles mêmes. Il ne lui coûte pas plus de faire des machines auxquelles il faille des moules propres, que des machines qui se forment par les lois générales du mouvement; la variété ne lui coûte pas plus que l'uniformité. Comment le prouvez-vous, me dira-t-on? C'est que les exceptions les plus particulières, non plus que les lois générales, ne coûtent à Dieu qu'une seule volonté toujours également simple et indivisible; c'est que ce qui paroît diversité de desseins de la part des ouvrages différens entre eux, est de la part de Dieu un seul dessein, une seule volonté et une seule action; c'est que Dieu veut les exceptions aux règles par une volonté aussi unique en elle-même, qu'il veut les règles mêmes.

A quel propos l'auteur dit-il donc que Dieu ne peut agir que par la voie la plus simple, parce qu'*un ouvrier infiniment sage ne fait jamais d'efforts inutiles?* Non-seulement Dieu ne fait jamais d'efforts inutiles, mais il ne fait jamais d'efforts; car en toutes choses, et dans le ciel et sur la terre, il n'a qu'à vouloir. Il n'a point, comme l'auteur le dit très-bien, *d'autre puissance que sa volonté*, à laquelle le néant même ne peut résister. Il peut vouloir plus ou moins de choses; mais il ne lui faut pas un plus grand nombre de volontés pour vouloir beaucoup que pour vouloir peu; un seul acte de volonté fait tous ses ouvrages, soit simples, soit composés; soit les règles générales, soit les exceptions. Si l'auteur avoit corrigé son imagination en consultant exactement l'idée pure de l'être infiniment simple et parfait, il n'auroit pas tant de peine qu'il en a à le concevoir aussi simple dans ce qu'il appelle volontés particulières, que dans ce qu'il appelle volontés générales: il n'iroit pas jusqu'à cet excès, de croire que Dieu feroit des *efforts inutiles*, s'il ajoutoit des exceptions aux règles générales, au-delà d'un certain nombre.

Dès que l'on connoît la simplicité de la volonté de Dieu, toujours égale, soit dans les règles soit dans les exceptions, il faut conclure sans hésiter, que cent mille volontés particulières ne lui coûtent pas plus que dix; puisque cent mille, non plus que dix, ne sont véritablement qu'un seul et indivisible acte de volonté. Dieu peut, quand il lui plaira, réduire toute la conduite de son ouvrage à une seule règle, pour montrer sa sagesse immuable; il peut aussi, quand il lui plaira, par une autre vue de sa sagesse infinie, faire, défaire, changer, unir, diviser, multiplier les règles, pour montrer qu'il est au-dessus d'elles par son domaine souverain.

Mais quand Dieu fait un ouvrage, dira l'auteur, sa sagesse ne doit-elle pas rapporter à un seul but général toutes les choses diverses qui arriveront dans cet ouvrage? Par-là on y trouvera toujours la simplicité des lois générales.

Si cela étoit, tous les ouvrages possibles seroient également simples; ceux même qui renfermeroient un plus grand nombre d'exceptions aux règles générales seroient aussi simples que ceux qui n'en renfermeroient aucune; tout ce qui y arriveroit auroit un rapport général et essentiel à la gloire de Dieu, qui en est la dernière fin. Ce que l'auteur cherche n'est donc pas le rapport de tout ce qui est dans l'ouvrage à sa dernière fin, mais le rapport de tous les effets particuliers à une règle générale, en conséquence de laquelle ils arrivent; c'est ce que nous avons déjà réfuté.

Il est vrai même qu'il doit y avoir, dans tous les ouvrages de Dieu, une certaine unité de dessein. Dès qu'il fait un tout, il faut que toutes les parties de ce tout aient entre elles quelque proportion et quelque convenance pour former le tout; c'est ce concours de toutes les parties qui rend le tout un. S'il n'y avoit dans les parties aucun rapport, aucune proportion, aucune unité, cet ouvrage n'auroit point la marque de la sagesse divine; il n'auroit même aucun degré de bonté et d'être; car, comme dit saint Augustin[1], une chose n'a l'être et la bonté qu'autant qu'elle ressemble à Dieu, qui est la souveraine unité. Il est vrai que cette ressemblance avec l'unité souveraine peut être plus ou moins grande à l'infini, parce qu'il reste toujours une distance infinie entre les

[1] *De morib. Eccl. et Man.*, lib. II, cap. VI, t. I.

unités imparfaites qui sont les êtres créés, et l'unité parfaite qui est Dieu. Mais quand il y a dans un être plus d'unité, il est plus parfait, il approche davantage de la perfection souveraine; quand il y a dans un être moins d'unité, il approche moins de cette souveraine perfection. Mais si vous ôtez toute unité, vous ôtez toute perfection et tout degré d'être : il ne reste que le pur néant. Par là vous voyez qu'il y a dans tout ouvrage de Dieu quelque degré d'ordre et d'unité: autrement il seroit contraire à la sagesse et à l'unité suprême. Mais outre que cette sorte d'unité n'est point la simplicité des lois générales, dont l'auteur fait le fondement de son système; d'ailleurs, nous avons prouvé que le plus ou le moins d'unité et d'ordre est toujours indifférent à Dieu, et que le choix lui en est purement arbitraire.

Mais encore, dira peut-être l'auteur, la souveraine simplicité ne doit-elle pas tendre toujours à l'ouvrage le plus simple?

Non; car l'ouvrage le plus simple seroit le plus parfait; et Dieu, comme nous l'avons montré tant de fois, ne peut jamais faire la plus parfaite de toutes les choses possibles. Si vous me demandez ce qui l'en empêche, je vous réponds : C'est l'impossibilité de donner des bornes précises à une puissance infinie. Il faut encore observer que ce qui a trompé l'auteur est une comparaison qui n'a rien de juste, entre Dieu qui a créé le monde, et les hommes qui font quelque ouvrage. Par exemple, si deux ouvriers font chacun une machine pour élever des eaux, on trouve que la plus composée est la moins parfaite; elle est la moins parfaite de la part de l'invention de l'ouvrier, parce qu'on présume qu'il n'a employé tant de ressorts que faute d'en savoir trouver un seul qui suffît, ou qu'ayant d'abord conçu un dessein défectueux, il a eu besoin dans la suite de le rectifier, en y ajoutant quelque ressort nouveau. Cette machine est encore la moins parfaite en elle-même: car, lorsqu'il s'agit de ressorts fragiles qui s'usent, dont l'entretien cause aux hommes beaucoup de dépense et de travail, c'est un grand défaut que cette composition de tant de ressorts, parce qu'il y en a toujours quelques-uns qui manquent, et qui arrêtent tout. Il n'en est pas de même de l'ouvrage de Dieu: s'il est composé, ce n'est pas que le créateur n'ait point vu d'abord d'une seule vue à quelles règles il pouvoit réduire tout son ouvrage, d'ailleurs la composition de beaucoup de ressorts, qui est une imperfection par rapport à la foiblesse des hommes, n'en est pas une pour celui à qui rien ne coûte, ni dépense ni travail, et qui fait tout par une seule volonté.

CHAPITRE XVII.

Les causes occasionelles, bien loin d'épargner à Dieu des volontés particulières, en augmentent le nombre.

L'auteur n'oseroit dire que Dieu ait établi les causes occasionelles sans aucun motif qui l'y ait déterminé. S'il dit que Dieu les a établies sans se proposer aucune fin de cet établissement, je lui réponds : Vous avouez donc que Dieu, qui, selon vous, ne peut jamais rien faire que pour la plus grande perfection, a fait néanmoins une des principales choses qu'il ait jamais faites, non-seulement sans y chercher la plus grande perfection, mais même sans y chercher aucune perfection. Accordez-vous avec vous-même.

Cette absurdité est trop manifeste; l'auteur ne peut éviter de dire que Dieu s'est proposé une fin, dont l'établissement des causes occasionelles a été le moyen : mais quelle est cette fin? C'est, me direz-vous, de rendre par là son ouvrage plus parfait qu'il ne le seroit, s'il ne produisoit que ce qu'il peut produire lui seul par des volontés générales sans causes occasionelles.

Premièrement, il s'ensuit de là que Dieu ne pouvoit point par sa seule volonté faire l'ouvrage le plus parfait, et qu'il a eu besoin de suppléer à ce qui manquoit du côté de sa volonté par celles de ses créatures; ce qui est en elles une étonnante perfection, et en lui une imperfection très-indigne d'un être qu'on suppose infiniment parfait. Si l'auteur attribue les moules des plantes et des animaux à des causes occasionelles; s'il persiste à regarder l'âme de Jésus-Christ comme la cause occasionelle de toutes les grâces, il faut conclure que selon lui la seule volonté de Dieu a fait les choses les moins admirables dans l'ordre de la nature et dans celui de la grâce, et que, sans la volonté de ses créatures, la sienne étoit impuissante pour faire tout ce qu'il y a de plus merveilleux dans ces deux ordres. Ainsi l'auteur, à force de vouloir rendre Dieu parfait, et de le déterminer toujours aux choses les plus parfaites, le rabaisse jusqu'à l'impuissance de les faire, et de les vouloir jamais par lui-même.

Secondement, cet accroissement de perfection que Dieu cherche par l'établissement des causes occasionelles, comment le cherche-t-il ? Se

propose-t-il en général de vouloir tout ce que les causes occasionelles, par exemple les anges, voudront, sans être assuré de la détermination de leur volonté; ou bien veut-il établir les anges causes occasionelles, parce qu'il lui plaît de leur faire vouloir précisément certaines choses nécessaires pour l'accomplissement de l'ordre?

S'il établit les anges causes occasionelles, parce qu'il veut leur faire vouloir précisément ce que l'ordre demande, et qu'il en mettra le vouloir en eux, j'en tire deux conséquences manifestes. L'une, que ces créatures ne sont point libres de ne vouloir pas, puisque l'ordre, qui est l'essence absolue et immuable de Dieu, les détermine à vouloir. Je puis encore moins faire ce qui est contre l'essence de Dieu que ce qui est contre mon essence; car au moins Dieu, créateur de mon essence, peut m'élever au-dessus d'elle en me faisant une *autre créature;* mais par sa propre essence il ne peut jamais en aucun sens me donner le pouvoir d'agir contre elle. Si donc l'ordre demande que les causes occasionelles veuillent certaines choses, elles n'ont aucune liberté de ne les pas vouloir. Voici ma seconde conséquence; c'est que si Dieu établit les anges causes occasionelles, parce qu'il lui plaît de leur faire vouloir ce qui rendra son ouvrage parfait, et qu'il en mettra le vouloir en eux, il ne veut ce que voudront les anges qu'à cause que les anges voudront ce qu'il leur fera vouloir. Ainsi il faut remonter à la source de leurs volontés; Dieu veut bien plus la fin que les moyens. S'il veut l'établissement des causes occasionelles pour l'amour des choses qu'elles voudront, à bien plus forte raison veut-il ces choses qu'ils se propose de leur faire vouloir. Si ces choses ne sont point les effets des lois générales, Dieu ne peut les vouloir que par des volontés particulières; et par conséquent, l'établissement des causes occasionelles, bien loin d'épargner à Dieu des volontés particulières, est un établissement superflu et contraire à l'ordre.

Je vois bien, dira peut-être l'auteur, que mon système seroit ruiné, si j'avouois que Dieu a voulu les causes occasionelles à cause des effets particuliers qu'il a prétendu en tirer; mais je soutiens que Dieu se propose seulement en général de vouloir ce que ces causes voudront, sans les déterminer à aucune volonté précise.

Si cela est, voilà Dieu qui établit des causes sans les rapporter à aucune fin déterminée; voilà sa sagesse et son ordre renversés: voilà sa puissance abandonnée sans réserve à la merci de ses créatures capables d'errer.

Non, reprendra l'auteur, Dieu ne se propose de faire ni tout ce qu'il plaira aux anges, ni certains effets qu'il lui plaît de leur faire vouloir. Mais laissant les anges libres, il prévoit ce qu'ils voudront; ainsi il ne s'engage de faire selon leurs volontés, que certaines choses qu'il prévoit qu'ils voudront, et qui sont conformes à l'ordre pour la perfection de son ouvrage.

Voilà, si je ne me trompe, tout ce qui reste à dire à l'auteur; mais cela même est décisif contre lui. Il restera toujours pour constant, que Dieu prévoit ce que voudront les anges, et qu'il ne les établit causes occasionelles qu'à cause qu'il prévoit qu'ils voudront précisément *ce qu'il a voulu, ce qu'il a réglé en lui-même, et enfin tout ce qu'il faudra pour l'accomplissement de l'ouvrage qu'il s'est proposé. N'est-ce pas vouloir les causes générales pour les effets particuliers, et établir en Dieu les volontés particulières qu'on vouloit tant éviter* ?*

De plus, je demande en passant à l'auteur, comment est-ce que Dieu peut prévoir selon lui ces désirs libres des anges, qu'il ne leur donnera point? Il ne peut les voir en lui-même; car il ne peut voir en lui que son décret de laisser les anges en suspens dans la main de leur libre arbitre : il ne peut les voir ni dans leur futurition actuelle, ni dans la volonté angélique qui en sera la source; car pour leur futurition elle n'est rien de réel : l'effet ne peut être déterminé, tandis que l'unique cause déterminante est entièrement indéterminée elle-même. Pour la cause, Dieu ne peut y voir que ce qui y est, c'est-à-dire, une entière suspension. Mais ce qui tranche toute difficulté, c'est ce que l'auteur dit en parlant de la matière : « Dieu ne la peut connoître, dit-il [1], s'il ne lui donne l'être. Car » Dieu ne peut tirer ses connoissances que de » lui-même; rien ne peut agir en lui, ni l'é» clairer. Si Dieu ne voyoit point en lui-même, » et par la connoissance qu'il a de ses volon» tés, l'existence de la matière, elle lui seroit » éternellement inconnue. »

Il est vrai, répondra peut-être l'auteur, nul objet, quelque réel qu'il soit, ne peut éclairer Dieu. Il ne peut rien voir qu'en lui-même; il ne peut jamais connoître ce qu'il ne fait pas : mais je suppose que Dieu donne son

* Les mots imprimés en *italique* sont de Bossuet.

[1] *Médit. chrét.* IX. médit. II. 5.

concours général aux anges, pour toutes les choses qu'ils veulent; ainsi il connoît en lui-même, c'est-à-dire dans son concours, leurs désirs futurs.

A cela je réponds que, si le concours n'est point prévenant, la volonté angélique déterminant le concours, et n'étant point déterminée par lui, il s'ensuit que le concours est aussi contingent que le désir de la volonté angélique. Si la volonté angélique est véritablement indéterminée, il faut aussi que le concours soit véritablement indéterminé, et que Dieu ne puisse le voir que conditionnellement futur. Ainsi, par le principe de l'auteur, il faut ou que Dieu n'ait point prévu ce que devoit faire la volonté angélique, et ce qu'il devoit faire lui-même avec elle, ce qui est le comble des absurdités; ou que le concours de Dieu soit prévenant et efficace, en sorte que l'ange n'ait voulu que ce que Dieu l'a déterminé à vouloir; ce qui retombe dans tous les inconvéniens que j'ai reprochés à l'auteur.

Je ne m'arrête point ici à faire remarquer que les anges et Jésus-Christ, qui sont les seules causes occasionelles sur lesquelles l'auteur fonde son système, étant actuellement bienheureux quand cette puissance leur a été donnée, ils n'ont pu en cet état vouloir que ce que la charité consommée, qui est Dieu même, leur a fait vouloir, conformément à l'*ordre*. Je pourrois montrer évidemment par là, combien Dieu a voulu tous les effets particuliers que l'auteur leur attribue : mais ces vérités se présentant d'elles-mêmes, il suffit de les montrer en passant. Je me hâte de passer à d'autres.

L'auteur ne peut refuser de supposer avec moi, que Dieu veut l'établissement des causes occasionelles pour la perfection de son ouvrage; autrement il le voudroit sans raison et contre l'ordre. *Il veut donc faire servir ces causes occasionelles** à des effets utiles, conformes à l'ordre, et dont résulte la plus grande perfection; mais il faut que la cause occasionelle les veuille. Se déterminera-t-elle par elle-même à en former le désir? Ce désir du plus parfait est sans doute, comme saint Augustin l'a dit tant de fois, un nouveau degré de bonté et de perfection d'être qui survient à la créature intelligente; car il est meilleur, selon le raisonnement de ce Père, de vouloir actuellement le plus parfait, que de ne le vouloir pas. Il est même meilleur, comme ce Père le dit encore très-souvent, d'être vertueux que d'être simplement; et par conséquent si Dieu n'avoit donné que la volonté, et que la créature avec cette volonté se déterminât par elle-même à l'amour du bien, elle se donneroit à elle-même quelque chose de bien plus grand que ce qu'elle auroit reçu de Dieu. Le désir actuel du plus parfait est sans doute dans la volonté angélique une vraie et réelle modification, un vrai et réel degré de perfection et d'être, que l'ange acquiert, quand il veut la chose la plus parfaite qu'il peut vouloir. Comment donc peut-il être la cause de cette détermination? Comment se peut-il donner à lui-même ce nouveau degré de perfection réelle? si la volonté angélique se détermine elle-même au désir actuel du plus parfait, elle produit donc en elle-même, par elle-même, un véritable et réel degré de perfection, et par conséquent la volonté angélique est infinie et divine, selon l'auteur. Car voici comment il parle au nom du Verbe dans ses *Méditations*[1] : « Tu dois être pleinement convaincu de tout ceci, si tu as bien compris que » hors de Dieu il n'y a point de puissance » véritable, et que toute efficace, quelque petite » qu'on la suppose, est quelque chose de divin » et d'infini. »

Je laisse à l'auteur à nous expliquer comment est-ce que les volontés créées sont libres, s'il est vrai que *hors de Dieu il n'y a aucune véritable puissance*. Peut-on concevoir la volonté avec son libre arbitre sous une autre idée que sous celle d'une puissance, qui n'étant vaincue par aucun des objets qui se présentent à elle, peut choisir parmi ces objets? N'est-ce pas même l'idée que l'auteur donne souvent de la liberté? Encore une fois, ce n'est pas à moi à résoudre ici cette difficulté; c'est à l'auteur à nous faire entendre nettement comment est-ce qu'une volonté créée peut être une véritable puissance; comment est-ce que, sans être ni infinie ni divine, elle peut par sa propre détermination se rendre meilleure qu'elle n'étoit, et par conséquent produire réellement en elle par son propre choix un nouveau degré de perfection?

Si l'auteur revient à dire que toute volonté libre est une véritable puissance, mais qu'elle est prévenue et déterminée efficacement en toutes choses, comme le disent les Thomistes, par la volonté de Dieu; outre qu'il admet par là, contre son principe, d'autres causes réelles que Dieu, d'ailleurs cette détermination efficace suppose évidemment que les causes occasionelles

* Bossuet.

[1] IX. médit. n. 7.

n'épargnent à Dieu aucune volonté particulière, puisqu'il ne veut les causes occasionelles qu'à cause des effets particuliers qu'il leur fait vouloir, et qu'ainsi il veut les effets particuliers plus qu'il ne veut les causes mêmes.

Mais supposons que l'auteur, contre ses propres paroles et ses principes fondamentaux, soutienne que la volonté angélique peut être la vraie cause de sa propre détermination, et que bien loin d'être prédéterminée par le concours, c'est elle qui le détermine : voyons s'il peut se sauver par-là. Dieu, lui demanderai-je, n'établissant les causes occasionelles que pour l'accomplissement de l'ordre, comment peut-il s'assurer que ces causes qu'il ne déterminera point, et qui se détermineront librement elles-mêmes, voudront précisément ce qu'il faut pour l'accomplissement de l'ordre? Je ne vous dis point maintenant qu'elles ne peuvent être libres pour faire ou ne faire pas ce que l'ordre, c'est-à-dire ce que l'essence absolue de Dieu demande; c'est une contradiction manifeste de votre système, que j'ai déjà assez montrée ailleurs : je me borne à vous dire ici que si Dieu laisse choisir ces causes libres, peut-être elles ne choisiront pas ce qu'il faut pour l'accomplissement de l'ordre, et qu'ainsi l'ordre sera renversé par l'inutilité de leur établissement. D'ailleurs voilà l'œuvre de Dieu mise au hasard; il ne faut plus parler de providence, si Dieu laisse l'accomplissement de l'ordre même à la discrétion des créatures libres, sans les diriger à aucune fin.

Dieu a prévu ce qu'elles voudront, répondra peut-être quelqu'un, et il ne se détermine à les établir causes occasionelles qu'à cause qu'il prévoit qu'elles voudront ce qu'il faut pour la plus grande perfection de son ouvrage. S'il avoit prévu qu'elles devoient vouloir autrement, il ne les auroit pas créées, parce qu'il n'est pas de sa sagesse de créer ce qui ne convient pas à l'ordre; il auroit mis en leur place d'autres natures intelligentes dont il auroit prévu que la volonté auroit désiré la perfection de son ouvrage; enfin il n'auroit jamais créé l'univers, s'il n'avoit prévu qu'il trouveroit dans ses créatures intelligentes des causes occasionelles qui voudroient précisément tout ce qu'il faudroit vouloir.

Mais cette réponse que l'auteur peut faire, outre qu'elle est manifestement indigne de Dieu, et capable de soulever tous les chrétiens, fait encore tomber en ruine tout son système. Si Dieu a tellement voulu les effets qu'il a tirés des causes occasionelles qu'il ne les a établies qu'à cause qu'il a prévu qu'elles désireroient infailliblement ces effets, en sorte qu'il se seroit abstenu de créer l'univers plutôt que de ne tirer pas ces effets de ces causes occasionelles, n'est-il pas évident que ces effets particuliers ont été la principale fin qu'il s'est proposée, et qu'il a voulu non les effets en conséquence de la volonté des causes occasionelles, mais les causes occasionelles elles-mêmes pour les effets qu'il a prétendu en tirer? Ces effets n'étant pas renfermés dans les lois générales, il s'ensuit, selon la définition de l'auteur, que Dieu n'a pu les vouloir que par des volontés particulières. Ainsi les causes occasionelles n'épargnant point à Dieu ces volontés particulières, il les a établies sans aucun fruit, et contre l'ordre de sa sagesse : leur établissement même, comme nous l'avons vu, a coûté à Dieu beaucoup de volontés particulières sans aucune raison.

CHAPITRE XVIII.

Ce que l'auteur dit sur les volontés particulières détruit par ses conséquences toute providence de Dieu.

Quoique nous ayons déjà remarqué que la providence est détruite, si Dieu laisse tout au gré des causes occasionelles, il faut encore développer davantage cette vérité. Qu'entendons-nous par le mot de providence? Ce n'est point seulement l'établissement des lois générales, ni des causes occasionelles; tout cela ne renferme que les règles communes que Dieu a mises dans son ouvrage en le créant. On ne dit point que c'est la providence qui tient la terre suspendue, qui règle le cours du soleil, et qui fait la variété des saisons; on regarde ces choses comme les effets constans et nécessaires des lois générales que Dieu a mises d'abord dans la nature : mais ce qu'on appelle providence, selon le langage des Ecritures, c'est un gouvernement continuel qui dirige à une fin les choses qui semblent fortuites *.

La providence fait donc deux choses; quelquefois elle agit contre les règles générales, par des miracles; c'est ainsi qu'elle ouvrit la mer Rouge pour délivrer les Israélites. Quelquefois aussi, sans violer les lois générales, elle les accorde avec ses desseins particuliers; elle se sert des volontés des hommes auxquels elle inspire ce qui lui plaît, pour causer dans la matière même les mouvements qui semblent

* La Providence semble enfermer tout cela, mais plus particulièrement ce qui semble fortuit. *Bossuet.*

fortuits, et qui ont rapport aux évènements que Dieu en veut tirer. Par exemple, il inspire à un prédestiné d'aller dans une rue où une tuile mal attachée tombant sur sa tête, il mourra avec la persévérance finale. C'est encore ainsi que les frères de Joseph le vendent, et qu'il est esclave en Égypte, pour y être bientôt après élevé à une autorité suprême. C'est ainsi qu'Alexandre conçoit le dessein ambitieux de conquérir l'Asie : par là il doit accomplir la prophétie de Daniel. Si on examine ainsi toutes les révolutions des grands empires, on verra (et c'est le plus grand spectacle qui puisse soutenir notre foi) que la providence les a élevés ou abattus pour préparer les voies au Messie et pour établir son règne sans fin [1]. Non-seulement ces grands évènemens prédits par le Saint-Esprit sont attribués à la providence, mais encore on croit que par cette combinaison, elle dispose, selon ses desseins, de tout ce qui arrive aux hommes dans le cours de la vie, et qu'elle se cache sous un certain enchaînement de causes naturelles. On croit que c'est Dieu qui envoie les biens et les maux temporels; qu'il se sert de notre sagesse et de notre imprudence pour nous donner tantôt ce qui nous console, tantôt ce qui nous humilie. Si c'est une erreur vulgaire, c'est une erreur que l'Écriture, que toute la tradition des saints pères nous ont enseignée, et que la piété a enracinée dans tous les cœurs.

Cette providence, à laquelle la religion nous apprend à recourir, ne peut consister dans les lois générales de la nature; car les lois générales sont uniformes et invariables; elles ne se proportionnent jamais aux besoins personnels; au contraire elles sacrifient toujours les intérêts personnels à l'uniformité générale. Pourquoi ne peut-on pas dire, répondra peut-être l'auteur, que Dieu a choisi les lois générales les plus fécondes en effets particuliers, et que sa providence consiste dans ce choix des lois générales qu'il prévoyoit devoir produire les effets particuliers qu'il désiroit ?

Premièrement, si vous dites que Dieu a choisi les lois générales pour les effets particuliers, vous lui faites vouloir ces effets plus que les lois qui les produisent, et indépendamment d'elles : ainsi voilà des volontés particulières qui sont les fondemens de toutes les lois générales.

Secondement, considérez, dirai-je à l'auteur, combien vous vous ôtez par ces principes tout ce qui peut adoucir les peines de la vie. Sans doute, ce regard particulier et immédiat de Dieu sur nous, qui nous mène comme par la main dans ses voies, et sans qui il ne tombe pas un seul cheveu de nos têtes, est ce qui anime davantage notre espérance dans tous nos maux. Quoi, dira une personne affligée, je vois qu'un père foible et pécheur, outre les règles générales qu'il établit pour le gouvernement de toute sa famille, a encore les yeux particulièrement ouverts sur chacun de ses enfans; qu'il entre dans tout le détail de ses besoins, de ses dangers et de ses peines ! M'arrachera-t-on la consolation de croire notre Père qui est dans le ciel aussi bon et aussi compatissant que ce père terrestre ? Faudra-t-il que je croie qu'il ne veut pas plus mon bien qu'il veut en général que l'hiver succède à l'automne, et l'été au printemps ? Est-ce donc en vain que j'ai cru que quand je suis accablé de maux, c'est sa main qui me frappe tout exprès pour m'humilier, et qu'il me tente à dessein de me faire tirer un fruit de la tentation ? Quelle est donc cette providence tant vantée, puisqu'il n'y en a point d'autre que le cours général de toute la nature, et que Dieu n'est non plus touché de mes maux que du changement des saisons ?

Mais Dieu, dira-t-on, n'a-t-il pas assez pourvu à son ouvrage en lui donnant des lois générales? Non, sans doute; les philosophes qui ont nié la providence n'ont jamais nié que Dieu n'eût établi des règles générales pour le cours de la nature [*]; mais ils ont cru que ces lois étant établies, Dieu a regardé tout le reste indifféremment, et qu'il a laissé toutes choses aller selon leur cours, sans se soucier des effets particuliers qui sortiroient de l'assemblage de ces causes. L'auteur, en rejetant les volontés particulières, peut-il éviter de parler de même ?

Dira-t-il pour toute consolation à la personne affligée que je viens de dépeindre ? Consolez-vous, Dieu ne pouvoit faire autrement; il n'a pas été libre de vous vouloir un plus grand bien, parce qu'il lui en auroit coûté en votre faveur des volontés particulières au-delà du nombre que la simplicité de ses voies lui permettoit.

Quoi ! répondra cette personne, croyez-vous me consoler en me disant que je suis malheureuse, parce qu'il n'étoit pas digne de Dieu de m'aimer plus particulièrement qu'il n'a fait ?

[1] Voyez *Disc. sur l'Hist. univ.* 2. *part* Œuv. de Bossuet, tome XXXV.

[*] Les Epicuriens l'ont nié. *Bossuet.*

Quand je vous propose l'exemple d'un père terrestre, qui a des soins particuliers que vous ne voulez pas attribuer à Dieu, vous dites que Dieu agit bien plus parfaitement, parce qu'il renferme dans les lois générales tout ce qu'une sagesse moins étendue auroit besoin de chercher par des providences particulières; et puis, quand je me plains de ce que les lois générales n'ont rien que de rigoureux pour moi, vous voulez que Dieu ne puisse pas suppléer à ce qui leur manque pour mes besoins en me le donnant par des volontés particulières; vous prétendez que je dois être bien aise d'être sacrifié à cette méthode simple et générale avec laquelle il gouverne ses créatures. Cette doctrine se réfute tellement elle-même par l'horreur qu'elle inspire, que je craindrois qu'on ne crût que je l'impute mal à propos à l'auteur : mais tout le monde sait qu'il a dit dans ses *Méditations*, qu'une âme raisonnable devoit être bien aise d'être sacrifiée à cette simplicité de dessein dans lequel son salut n'est pas renfermé.

Mais l'auteur voudroit-il encore assurer que la mort d'un homme écrasé dans la rue, par les tuiles qui tombent d'un toit, est un pur effet des lois générales du mouvement? Ne sait-il pas que saint Augustin, parlant au nom de toute l'Eglise contre les Semi-Pélagiens, dit que souvent Dieu prolonge la vie d'un homme pécheur, par un conseil de miséricorde, parce qu'il veut lui donner le temps de se convertir, et le prendre dans un bon moment, qui sera le sceau de sa persévérance [1]? Peut-on douter, suivant cette doctrine, que Dieu n'ait une volonté particulière pour régler le cours de la vie et le temps de la mort de ce prédestiné? Vous voyez que le temps de sa mort décide de son salut éternel : croyez-vous que le salut de cette ame éternellement élue dépende du concours fortuit des causes naturelles qui feront tomber une tuile, ou qui l'empêcheront de tomber? Faut-il être réduit à examiner des choses si manifestes selon les principes de la religion? Ne faut-il donc pas avouer qu'il y a une providence particulière, qui va au-delà des lois générales de la nature, ou du moins qui les accorde avec les effets de la grâce pour sauver les prédestinés? C'est sur ce principe que saint Augustin ayant rapporté ce passage de la Sagesse : *Il a été enlevé de peur que la malice ne changeât son esprit* [2]; il ajoute [3] :

« Mais pourquoi est-il accordé aux uns qu'ils » soient enlevés des dangers de cette vie, pen- » dant qu'ils sont justes, et que d'autres qui » sont justes sont tenus par une plus longue » vie dans les mêmes périls jusqu'à ce qu'ils » déchoient de la justice? Qui est-ce qui con- » noît le conseil du Seigneur? »

Mais que l'auteur contredise tant qu'il voudra saint Augustin : osera-t-il contredire saint Paul, qui dit aux Philippiens parlant d'Epaphrodite [1]. *Il a été malade jusqu'à la mort; mais Dieu a eu pitié de lui; et non-seulement de lui, mais encore de moi, afin que je n'eusse point affliction sur affliction.* Ce n'est point, selon l'apôtre, par les lois générales, qu'Epaphrodite a été tiré des portes de la mort; il en est revenu par un conseil particulier de miséricorde, pour son propre bien et pour la consolation de saint Paul. Ce que l'apôtre nous révèle à l'égard d'Epaphrodite, nous devons comprendre qu'il arrive de même pour un grand nombre d'autres hommes. Dieu attend les uns pour leur conversion avec cette longanimité dont les Ecritures parlent si souvent; il conserve les autres pour ne donner *point affliction sur affliction* aux personnes déjà affligées qui ont besoin de ce *soulagement* *. C'est sur ces fondemens que nous demandons par nos prières la santé de certains malades, dont la vie est utile au monde : on ne pourroit raisonnablement la demander, si elle ne pouvoit venir que des lois générales, comme nous l'avons prouvé, mais l'auteur ne s'arrête ni aux raisons ni à l'autorité; selon lui, aux yeux de Dieu, les hommes meurent comme les feuilles tombent des arbres.

Il reste à examiner si la providence consiste dans l'établissement des causes occasionelles. Pour éclaircir cette question plus sensiblement, prenons un exemple. Je médite profondément sur le passage de la mer Rouge : j'entends le Saint-Esprit, qui me dit, par la bouche de Moïse, que Dieu a fendu les eaux, qu'il les a soutenues des deux côtés comme deux murs, et qu'il a desséché les abîmes pour sauver son peuple bien-aimé; qu'enfin il a fait ces merveilles terribles par son bras étendu et par sa main élevée.

Econterai-je l'auteur qui d'un autre côté me dit froidement? Ces expressions magnifiques se réduisent à dire que les anges ont voulu ce miracle, et que Dieu n'a pu le leur refuser, parce qu'il les avoit établis causes occasionelles

[1] *De Præd. Sanct.* cap. XIV, n. 26, t. X. — [2] *Sap.* IV, 11. — [3] Loc. mox cit.

[1] *Philip.* II, 27. — * Bossuet.

de tout ce qu'il feroit, pendant l'ancien Testament, au-delà des règles générales de la nature.

Mais ce peuple lui-même que Dieu assure avoir choisi, et à la face duquel il a rejeté toutes les autres nations de la terre, n'est-ce point par une élection particulière que Dieu l'a pris pour son peuple, et s'est fait son Dieu? L'auteur poussera-t-il les excès de sa philosophie jusqu'à dire que c'est les anges et non pas Dieu, qui ont choisi Abraham et sa postérité pour en tirer la bénédiction de tous les peuples de la terre: que Dieu n'a fait à cet égard que se conformer aux volontés des anges auteurs de l'alliance: mais, s'il ose le dire, ne pourrai-je pas lui répondre ainsi? Je crois, sur la parole de Dieu même, que c'est un amour particulier, un amour de préférence pour les Israélites dont nous sommes les héritiers, qui l'avoit engagé à faire le grand miracle d'ouvrir la mer Rouge; mais, selon vous, ce n'est qu'aux anges que les Israélites doivent leur délivrance.

Vous vous trompez, dira l'auteur, ils la devoient à Dieu; car Dieu a établi les anges causes occasionelles, et il a voulu véritablement tout ce qu'il a prévu que les anges voudroient.

Je ne m'arrête point, lui répondrai-je, à ces paroles vagues: ou Dieu a établi les anges causes occasionelles en vue des miracles qu'il vouloit faire en faveur de son peuple à leur occasion, en sorte que les miracles ont été la fin pour laquelle Dieu les a établis causes occasionelles; ou bien il les a établis causes occasionelles, ne voulant les miracles qu'il feroit à leur gré qu'en général, et comme une suite de cet établissement.

S'il n'a voulu l'établissement des causes occasionelles que pour les miracles qu'elles devoient désirer, ces causes, bien loin d'épargner à Dieu des volontés particulières, ne sont elles-mêmes voulues par lui qu'en conséquence des volontés particulières de Dieu pour les miracles: ainsi voilà votre système ruiné sans ressource.

Si, au contraire, vous dites que Dieu n'a voulu les miracles qu'en général, comme une suite de l'établissement des causes occasionelles; je conclus que Dieu n'a non plus voulu ces miracles en faveur de son peuple, que je veux ce que je fais pour un homme que je n'aime ni ne connois en aucune façon, et que je ne sers qu'en considération de son ami qui me le recommande, et auquel je ne puis rien refuser. Encore faudroit-il, pour rendre la comparaison juste, que je n'eusse aucune considération pour l'homme qui me recommanderoit l'autre, et que je fusse engagé par quelque contrat à ne lui refuser jamais aucun des services qu'il exigeroit de moi pour tous ses amis.

Si les Israélites avoient pu savoir que Dieu étoit ainsi lié par une espèce de contrat avec les anges, et que c'étoit la pure volonté des anges qui déterminoit Dieu à entr'ouvrir la mer Rouge pour leur délivrance: au lieu de chanter à Dieu un cantique sur le rivage, ils auroient eu raison de dire: Dieu n'a fait que ce qu'il n'a pu s'empêcher de faire: il ne l'a point fait pour l'amour de nous; il ne l'auroit pas fait s'il eût dû lui en coûter une seule volonté en notre faveur. Nous ne sommes obligés qu'à la seule puissance qui nous a choisis pour nous confier l'alliance et les oracles célestes, et qui, étant libre de nous laisser en Egypte, a mieux aimé nous en délivrer. Quelle est cette puissance? C'est les anges, que nous devons louer et invoquer comme nos sauveurs. Pour Dieu, indifférent à tout, il n'a fait que prêter sa puissance à leurs désirs, selon la loi qu'il s'en étoit faite, et qu'il n'avoit pu éviter de faire.

Il est aisé de voir qu'on peut dire, sur toutes les autres choses réglées par les causes occasionelles, ce que je viens de dire par rapport aux anges sur le passage de la mer Rouge. Il est constant que l'établissement de ces causes, bien loin de sauver la providence, nous ôte le recours immédiat de Dieu, et attribue à des créatures tout ce que l'Ecriture attribue de plus merveilleux et de plus aimable à la providence divine. Ainsi la providence ne pouvant consister ni dans le seul établissement des lois générales, ni dans celui des causes occasionelles, elle est absolument détruite, si on ne la fait consister dans les volontés particulières que Dieu a pour accommoder à nos besoins les causes générales.

CHAPITRE XIX.

L'auteur, en prenant pour des tropologies les expressions de l'Ecriture contraires à son système, n'a pas prévu qu'il s'engageoit à soumettre la foi à la philosophie, et à autoriser les principes des Sociniens contre nos mystères.

Toutes les fois que l'Ecriture me représente Dieu veillant particulièrement sur Job, sur Abraham, sur Joseph, sur David, sur Tobie, et sur tous les autres hommes dans lesquels le Saint-Esprit nous a voulu révéler les secrets

de la providence attentive sur nous; toutes les fois que l'Ecriture me raconte une merveille que Dieu a faite au-delà du cours réglé de la nature, je n'ai point besoin de chercher un long circuit des causes occasionelles, ni de forcer le langage des saints oracles, pour faire rentrer dans le cours général de la nature ce qui m'est proposé comme l'effet d'une providence particulière : ma philosophie parle d'abord naturellement comme l'Ecriture. Je dis que Dieu est particulièrement attentif pour disposer, selon ses desseins, avec force et douceur, toutes les circonstances de ce qui arrive. Je dis avec saint Augustin que Dieu tourne comme il lui plaît le cœur des hommes, des méchans mêmes, pour les mener à l'accomplissement de ses desseins. Je dis avec ce Père que Dieu, sans être l'auteur de l'iniquité, lui donne le cours qu'il veut; qu'il empêche la malice des impies de se répandre du côté des choses qu'il veut épargner, et qu'il lui lâche la bride du côté où, en violant sa loi, elle ne laissera pas d'être l'instrument de sa justice. Je dis qu'il frappe d'aveuglement ou qu'il illumine, qu'il touche ou qu'il laisse endurcir tout-à-coup les hommes sans aucune règle générale de cette conduite. Quand je parle ainsi, je ne fais que suivre saint Augustin. Après avoir rapporté les paroles de l'apôtre, qui assure que les Juifs sont devenus *ennemis de l'Evangile pour notre bonheur* [1], il conclut : « Il est donc en la puissance des méchans de » pécher, mais en péchant de faire par leur » malice une telle ou une telle chose. Le Saint-» Esprit n'est point en leur puissance, mais » en celle de Dieu, qui divise les ténèbres et » qui les dispose; en sorte que, par les choses » mêmes qui se font contre la volonté de Dieu, » il n'y ait pourtant que la volonté de Dieu » qui soit accomplie. Nous lisons dans les Ac-» tes des Apôtres que les disciples persécutés » s'écrièrent au Seigneur : ..... *Ils se sont as-» semblés contre votre saint Fils que vous avez » oint, Hérode, Pilate et le peuple d'Israël, » pour accomplir tout ce que votre main et » votre conseil ont prédestiné* [2]. »

Selon cette règle, je dis que Dieu jette les yeux, par exemple sur Pharaon, pour faire entrer son endurcissement dans les desseins qu'il a sur son peuple. Je dis qu'il veut et qu'il fait des miracles, parce que, touché en faveur de ses images vivantes, qui sont le prix du sang de son Fils, il aime mieux les hommes pour lesquels il les fait, que les règles générales du mouvement, qui ne lui coûtent rien ni à faire, ni à défaire. J'ajoute que les anges, bien loin de déterminer Dieu, ne sont que les simples ministres des volontés qu'il a à l'égard des hommes. Cette explication de l'Ecriture est simple, naturelle, précise et littérale.

L'auteur, tout au contraire, s'écarte de toute la doctrine que le langage de l'Ecriture inspire naturellement, pour courir après des opinions qui aboutissent, comme nous l'avons vu, à des contradictions grossières. Mais supposons, pour un moment, que son système ne se dément en rien. Voyons s'il lui est permis de le défendre par la voie du raisonnement, et de prétendre que l'autorité de l'Ecriture ne lui est point contraire, parce que l'Ecriture est pleine de tropologies qui ne doivent pas être prises dans le sens littéral.

L'auteur voit bien qu'on ne peut conserver l'autorité de l'Ecriture et de l'Eglise, si on ne s'attache à quelque règle certaine et immobile, pour discerner les expressions figurées et tropologiques d'avec celles qu'il faut prendre religieusement dans toute la rigueur de la lettre. S'il se contente de croire tropologiques les expressions qui, prises à la lettre, établiroient une doctrine contraire à d'autres endroits clairs de l'Ecriture, ou aux bonnes mœurs, ou aux décisions de l'Eglise, ou aux règles générales du sens commun, conformes à une manifeste tradition de tous les siècles, je le loue de suivre la règle que saint Augustin a marquée : elle arrête l'esprit humain; elle maintient l'autorité. Mais l'auteur nous montrera-t-il que cette doctrine si édifiante et si salutaire, que toutes les saintes Ecritures inspirent naturellement sur les providences particulières, est contraire à des endroits clairs de l'Ecriture? Où a-t-il trouvé dans la loi ou dans les prophètes, dans l'ancien ou dans le nouveau Testament, en termes clairs et formels, que l'ordre inviolable ne permet à Dieu que *très-rarement* d'agir par des volontés particulières? Montrera-t-il que la doctrine des providences particulières corrompe les bonnes mœurs? Oseroit-il désavouer qu'elle ne soit un soutien de notre espérance, un adoucissement sensible de nos maux, et une source de piété tendre? Dira-t-il donc que l'Eglise a condamné cette doctrine? où sont ses anathèmes? Ne faut-il pas avouer, au contraire, pour peu qu'on soit de bonne foi, que l'Eglise, pleine de l'esprit de l'Ecriture, a parlé le même langage dans ses instructions et dans ses prières? Dira-t-il donc que cette doctrine est contraire aux

[1] *Rom.* XI, 28. — [2] *De Præd. Sanct.* cap. XVI, n. 33, t. X.

règles générales du sens commun, conformes à une manifeste tradition? Mais quel est ce sens commun qu'aucun chrétien n'a eu avant l'auteur, puisque son sentiment est reconnu universellement pour une nouveauté inouie dans toute l'Eglise? Quel est ce sens commun, si particulier à un petit nombre de méditatifs obscurs? Quel est ce sens commun, contre lequel s'élève avec horreur la foule des ames pieuses, aussi bien que les docteurs les plus éclairés?

Mais la foule, dira l'auteur, est ignorante sur les principes de la philosophie; elle est nourrie dans de faux préjugés. Elle cherche, dans des volontés particulières de Dieu, de vaines consolations.

Hé bien, je suppose avec l'auteur, s'il le veut, que la piété de tant d'ames saintes se nourrit d'erreur, mais enfin il faut qu'il avoue qu'il faut être philosophe pour entendre son système, et que tous les fidèles étaient avant lui plongés dans des préjugés trompeurs sur les volontés particulières.

Voilà donc sa doctrine, qui, de son propre aveu, est nouvelle, et renfermée dans un petit cercle de disciples qu'il a persuadés. Le sens commun n'est donc plus sur la terre que dans son école? Que s'il est encore dans le reste du genre humain, l'auteur doit avouer que l'explication littérale de l'Ecriture, sur les volontés particulières, n'est point contraire au sens commun, non plus qu'aux endroits clairs de l'Ecriture, aux bonnes mœurs et aux décisions de l'Eglise : par conséquent, on doit la regarder comme révélée.

N'est-il pas étonnant que l'auteur combatte une doctrine appuyée sur une si grande autorité, sans avoir la consolation de pouvoir nommer, je ne dis pas un saint père, mais un théologien connu, sur les traces duquel il marche? On ne sauroit ouvrir aucun monument ecclésiastique, sans y trouver à chaque page des témoignages d'une tradition perpétuelle contre lui. Cette confiance en Dieu qui veut tout ce qui nous arrive, et qui s'en sert pour les desseins d'une providence miséricordieuse, est l'ame de tout le christianisme. Jusques ici nul chrétien n'a trouvé de consolation pour les accidens de la vie que dans cette pensée. La doctrine contraire, qui est si nouvelle, si odieuse, si pleine de contradictions, méritoit-elle que l'auteur rejetât le sens naturel des saintes Ecritures?

Mais s'il va jusques à contredire les règles de saint Augustin pour l'interprétation de l'Ecriture, que j'ai rapportées en abrégé, voici les extrémités affreuses dans lesquelles il se précipite. Dès ce moment, le texte de l'Ecriture passera toujours pour figuré, pour poétique, pour populaire : on ne rejettera jamais rien de tout ce qui est dans le texte sacré; mais on expliquera tout selon les idées philosophiques. Le texte n'aura plus d'autorité fixe et indépendante : parce qu'étant poétique et populaire, il aura besoin d'être souvent réduit à la rigueur métaphysique, et à ce que l'ordre enseigne, quand il est consulté. S'il n'y a point de règle certaine pour discerner les endroits populaires d'avec ceux qui sont conformes à l'ordre, voilà la parole divine livrée aux interprétations arbitraires.

Il est vrai, dira peut-être l'auteur, que chacun fera ce discernement à sa mode; mais enfin cela dépendra de la bonne foi.

S'il n'y a point de règle certaine, la bonne foi ne peut nous rendre l'Ecriture utile; la bonne foi ne sert qu'à ceux qui ont une règle devant les yeux; leur bonne foi les empêche de s'en écarter : mais pour ceux qui croient que l'Ecriture parle communément un langage poétique et populaire, quelque bonne foi qu'ils aient, comment peuvent-ils savoir quand est-ce que l'Ecriture parle exactement? Un homme qui est de bonne foi, plein du désir d'aller à Rome, s'il n'a un guide ou une instruction précise pour discerner le chemin de Rome d'avec tous les autres chemins, sera fort embarrassé au premier endroit où il trouvera deux chemins également droits et battus qui s'éloigneront l'un de l'autre.

Ne dites pas qu'il n'y a aucune règle, dira peut-être l'auteur; il faut de bonne foi prendre l'Ecriture à la lettre, toutes les fois qu'elle n'est point contraire aux vérités évidentes de la métaphysique.

Mais l'auteur ne sait-il pas que chacun consulte l'ordre à sa mode, et que la métaphysique est une science dont très-peu d'esprits sont capables? Chacun croira pouvoir décider, et « consultant par la méditation, qui est la prière » naturelle, le Verbe qui est la raison univer- » selle des esprits,..... laquelle, quoique con- » substantielle à Dieu même, répond à tous » ceux qui savent l'interroger par une attention » sérieuse [1] : » et cela malgré l'Ecriture qui dit : *Quel homme peut savoir le conseil de Dieu? et qui peut concevoir ce que Dieu veut* [2] ? Mal-

[1] *Traité de la Nature et de la Grâce*, I, disc. art. VII, etc. — [2] *Sap.* IX, 13.

gré le Sage, qui nous crie : *Ne recherchez point les choses qui sont au-dessus de vous* [1], chacun croira pouvoir, comme l'auteur, entrer dans tous les desseins de Dieu, et trouver les raisons de tout ce qu'il a fait. Comme l'auteur, avec un petit nombre de disciples, malgré tout le reste des philosophes, et malgré tous les théologiens, appelle tropologiques toutes les expressions de l'Ecriture qui nous représentent des providences particulières; de même d'autres philosophes, entêtés de leurs méditations sur les choses abstraites, prendront pour des tropologies d'autres expressions qui établissent plusieurs grandes vérités du christianisme. N'est-ce pas ainsi que Spinosa, sous prétexte de raisonner avec l'exactitude géométrique sur les principes évidens de la métaphysique, a écrit des rêveries qui sont le comble de l'extravagance et de l'impiété. Nous avons consulté l'ordre, diront ces philosophes présomptueux, et *la raison universelle des esprits, qui répond à tous ceux qui savent l'interroger par une attention sérieuse.* D'un côté, ils croiront tenir immédiatement du Verbe toutes leurs pensées philosophiques; de l'autre, ils regarderont l'Ecriture comme un livre dont les paroles, prises à la lettre, n'ont l'autorité divine qu'autant qu'elles conviennent à ce que le *Verbe répond quand on l'interroge.* En faut-il davantage pour faire des fanatiques? Et quand même ils seroient naturellement assez retenus pour se borner à une philosophie discrète et sensée, du moins n'est-ce pas soumettre la lettre de l'Ecriture à la philosophie? N'est-ce pas retomber dans les discussions infinies des philosophes? comme si Jésus-Christ n'étoit pas venu au monde nous apporter une autorité qui doit faire taire tous nos raisonnemens. N'est-ce pas rentrer *dans les vils élémens de la sagesse* dont parle l'apôtre [2]? *Au lieu de réduire les esprits en captivité sous le joug de la foi* [3], on réduira la foi à subir le joug de l'examen des philosophes.

Mais voyons comment l'auteur se fait cette objection à lui-même, et avec quelle assurance il la méprise. « Quand je pense, dit-il au » Verbe [4], qu'un savant philosophe [5] a dit que » c'est être téméraire que de vouloir découvrir » les fins que Dieu a eues dans la construction » du monde; quand je me souviens que votre » apôtre a dit que les jugemens de Dieu sont » impénétrables, que ses voies sont bien différentes des nôtres, et que personne n'est » entré dans le secret de ses conseils, j'hésite.» Voyons comment il cessera d'hésiter. Le Verbe lui répond. « Je communique avec joie tout » ce que je possède, en qualité de sagesse éter- » nelle..... Ne t'arrête point à ce que te disent » les hommes, quelque savans qu'ils puissent » être, si je ne confirme leurs sentimens par » l'évidence de ma lumière. La connoissance » des causes finales n'est pas nécessaire dans la » physique dont parle ton philosophe; mais » elle est absolument nécessaire dans la reli- » gion. » Je n'ai garde de blâmer l'auteur, quand il prétend que nous connoissons certains conseils de Dieu, ou révélés à son Eglise, ou manifestés par le bel ordre de la nature : mais je tremble pour lui quand je lui entends dire que *le Verbe communique sans réserve tout ce qu'il possède en qualité de Verbe et de Sagesse éternelle, quand on l'interroge par une attention sérieuse.* Tout philosophe qui aura cette pensée, doit croire qu'il ne tient qu'à lui de rendre raison de tous les desseins de Dieu, ou plutôt d'en faire rendre raison à Dieu même en l'interrogeant. Cette consultation immédiate du Verbe sera sans doute au-dessus de la lettre figurée et équivoque des Ecritures; enfin ce sera par ce sens particulier que les Ecritures seront expliquées.

C'est sur de tels principes que les Sociniens expliquant toutes les expressions mystérieuses de l'Ecriture, pour les accommoder à la raison, qui est la lumière du Créateur, ont anéanti toute l'autorité de la lettre et tous les mystères du christianisme. Dès qu'on voudra consulter l'ordre et la raison universelle des esprits, pour savoir si une expression de l'Ecriture est tropologique ou non, il n'y a plus aucun moyen de répondre à ces hérétiques, ou plutôt à ces philosophes grossiers, qui ne portent le nom de chrétien que pour renverser davantage le christianisme. Nous avons consulté, diront-ils, la raison universelle, et elle ne nous a point répondu que trois personnes distinctes, dont l'une n'est pas l'autre, et dont chacune est Dieu, puissent n'être toutes ensemble qu'un Dieu unique : ainsi ce seroit retomber dans les erreurs du paganisme sur la pluralité des dieux; que de prendre à la lettre les paroles de l'Ecriture qui semblent enseigner la Trinité, comme l'Eglise romaine la croit, tous ces endroits de l'Ecriture sont figurés et tropologiques. Ceux où Jésus-Christ est appelé Dieu ne le sont pas moins; il est Dieu comme les hommes le sont, selon l'Ecriture même. Il est plein de l'esprit,

[1] *Eccli.* III, 22. — [2] *Coloss.* II, 8. — [3] *II Cor.* X, 5. — [4] *Médit.* XI, n. 1, 2. — [5] *Descartes, Princip. de la philos.* I. part. art. 28.

de la sagesse et de la vertu de Dieu ; Dieu parle et agit en lui : mais toutes ces expressions ne peuvent être que figurées ; car, si on consulte la *raison universelle* sans se laisser préoccuper par aucune autorité, elle ne répondra jamais que la même personne puisse être Dieu et homme tout ensemble.

Que répondra l'auteur? S'il dit qu'il faut prendre l'Ecriture à la lettre, indépendamment de la philosophie, voilà son système condamné, et les providences particulières, qu'il a tant combattues, établies avec une suprême autorité. S'il dit que toute expression de l'Ecriture qui ne convient pas à la philosophie doit passer pour tropologique, voilà l'autorité de la lettre des Ecritures abattue. Il n'y a plus entre lui et les Sociniens qu'une question de philosophie, dans laquelle il aura un mauvais succès ; car c'est à lui à leur montrer que la raison universelle, quand on l'interroge, enseigne la Trinité et l'Incarnation, ou du moins que ces mystères n'ont rien qui ne s'accommode clairement avec la raison et la philosophie.

N'est-il pas manifeste que c'est saper les fondements de toute autorité pour la religion, que de la rendre dépendante d'un examen philosophique? C'est ce que les Pères ont dit mille fois ; c'est cette *science de dehors* qu'ils ont toujours regardée comme suspecte à l'Eglise, et comme profane. J'espère que l'auteur sera touché de quelques remords, d'avoir voulu établir une opinion qui renverseroit l'autorité de la lettre des Ecritures ; j'espère que rendant gloire à Dieu par une humble confession de son erreur, il dira avec nous aux Sociniens : Ce seroit en vain que Dieu auroit donné l'Ecriture aux hommes pour régler leur raison, si leur raison elle-même devoit régler le sens douteux des Ecritures ; le style figuré dont elles sont écrites, bien loin d'être un secours, ne seroit qu'un piége à l'esprit humain. Toutes les expressions magnifiques dont elle se sert sur le Père, sur le Fils, sur le Saint-Esprit ; tout ce qu'elle dit pour représenter Jésus-Christ comme Dieu, au lieu d'apporter la vérité au monde, n'y répandroit que d'affreux mensonges : ce seroit l'Ecriture qui nous auroit fait tomber dans l'idolâtrie à l'égard de Jésus-Christ ; et Jésus-Christ lui-même, cet homme que vous admirez comme un homme céleste et plein de l'esprit de Dieu, n'auroit laissé au monde, pour fruit de sa venue, qu'une Eglise extravagante et idolâtre dès son origine, qui auroit empoisonné toutes les nations et tous les siècles de son venin. Voilà ce que l'auteur ne peut dire avec nous contre les Sociniens, sans reconnoître en même temps qu'il n'est jamais permis, sur des méditations philosophiques, d'appeler tropologique la lettre de l'Ecriture, à moins qu'on ne suive une explication autorisée par la tradition de l'Eglise.

CHAPITRE XX.

Tout ce système n'a pour fondement qu'une opinion touchant l'Incarnation, qui est dépourvue de toute preuve de raisonnement et d'autorité.

Il est temps d'examiner ce que l'auteur dit sur Jésus-Christ. Il a bien senti qu'il ne pouvoit expliquer, par la seule simplicité des voies de Dieu, comment Dieu a fait le plus parfait de tous les ouvrages possibles. Ainsi, pour donner à l'ouvrage le plus haut degré de perfection, voici comment il raisonne : « Quel » rapport, dit-il [1], entre les créatures quelque » parfaites qu'on les suppose, et l'action par » laquelle elles ont été produites? Toute créature étant bornée, comment vaudra-t-elle » l'action d'un Dieu, dont le prix est infini? » Dieu peut-il recevoir quelque chose d'une » pure créature qui le détermine à agir?... Ce » n'est qu'en Jésus-Christ qu'il s'est résolu à » le produire ; sans lui il ne subsisteroit pas » un moment. »

Vous voyez qu'il veut prouver que le monde sans Jésus-Christ eût été indigne de Dieu, et qu'il ne faut jamais séparer le reste de l'ouvrage du chef qui en fait tout le prix : par conséquent le voilà engagé à montrer que le Verbe se seroit nécessairement incarné, quand même Adam auroit persévéré dans l'innocence. Examinons ses raisonnemens, et les endroits de l'Ecriture qu'il cite, pour prouver la nécessité absolue de l'Incarnation.

Pour ses raisonnemens, ils se réduisent à deux ; voici le premier : *Toute créature étant bornée, comment vaudra-t-elle l'action d'un Dieu dont le prix est infini?* Donc, selon l'auteur, Dieu ne peut agir que pour faire un ouvrage qui vaille autant que son action. Son action est lui-même ; il faut que l'ouvrage égale l'ouvrier : donc Dieu n'est jamais libre de faire un ouvrage qui ne soit pas infiniment parfait. Mais qui a dit à l'auteur que Dieu ne peut jamais agir, à moins que son ouvrage ne vaille autant que son action? Pour moi, je prétends que son action n'étant que sa volonté, elle ne lui coûte rien, et par conséquent que Dieu n'a

[1] *Traité de la Nature et de la Grâce*, 1. disc., art. XXVI.

point besoin, comme les hommes foibles qui font des efforts pour agir, de comparer le prix de son travail avec celui de son ouvrage. Mais un homme même qui fait un ouvrage, par exemple, un horloger qui fait une montre, la fait par une action que l'auteur ne croit pas réellement distinguée de cet ouvrier; cette action est donc l'homme même qui la fait, et par conséquent elle est en ce sens d'une valeur beaucoup plus grande que la montre. Cependant on ne dira jamais que cet ouvrier manque de sagesse, parce que son action vaut plus que son ouvrage. Il est vrai que si Dieu faisoit hors de lui-même quelque chose d'infini pour créer le monde, il faudroit sans doute que le monde, qui seroit la fin, fût proportionné à la chose infinie qui serviroit de moyen pour sa création: mais, encore une fois, l'action de Dieu, qui est infinie, n'est rien hors de Dieu, et ne coûte rien à Dieu; il n'est rien d'ajouté à ce qu'il était avant que d'agir. Si l'auteur avait bien consulté l'idée de l'être infiniment parfait, il auroit vu que rien n'est si grand que d'agir toujours sans effort, et de pouvoir faire toutes sortes d'ouvrages sans avoir besoin de comparer leur travail avec ce qu'on veut faire: d'ailleurs l'action de Dieu est Dieu même; son ouvrage, en tant qu'il est son ouvrage, ne peut être l'ouvrier même: donc l'ouvrage de Dieu, en tant que son ouvrage, bien loin de devoir égaler le prix de son action, lui est toujours essentiellement et infiniment inférieur en prix: c'est ce que nous éclaircirons davantage dans la suite.

Venons à la seconde raison de l'auteur. *Dieu peut-il recevoir*, dit-il, *quelque chose d'une pure créature, qui le détermine à agir?* Vous voyez qu'il ne paroît avoir aucune idée de la liberté de Dieu: il suppose toujours que quelque chose détermine Dieu: qu'il ne se détermine point lui-même *selon son bon plaisir*, comme dit l'Ecriture: et qu'il ne peut être déterminé à agir que par un ouvrage infiniment parfait. Pour moi, je n'ai qu'à lui répondre que la souveraine liberté et la souveraine perfection de Dieu consistent en ce qu'il se détermine toujours par lui-même, parce que tout ce qui est au dedans de lui capable de le déterminer, comme par exemple son Verbe est lui-même, et que tout ce qui est hors de lui lui est infiniment inférieur: d'où je conclus avec saint Augustin, que toute créature, à quelque degré d'être qu'on la considère, est bonne et digne de Dieu, parce que rien n'est opposé que le néant à la souveraine perfection de l'être infini.

Il nous reste à examiner les endroits de l'Ecriture par lesquels l'auteur veut faire entendre que l'Incarnation étoit d'une absolue nécessité. Jésus-Christ, dira-t-il, *est cette sagesse que Dieu possède comme le commencement de ses voies* [1]; *cette sagesse sortie de la bouche du Très-Haut, qu'il a créée, et qui est sa première née avant toute créature* [2]. C'est elle qui parlant d'elle-même a dit, *Celui qui m'a créée*, etc. et encore: *Au commencement, et avant tous les siècles, j'ai été créée* [3]. Toutes ces expressions, dira l'auteur, ne peuvent convenir au Verbe seul, car il n'a point été créé: donc il est certain par l'Ecriture que le Verbe incarné, c'est-à-dire Jésus-Christ qui est une créature, a été le commencement des voies de Dieu, et la fin qu'il s'est proposée en créant l'univers. Ainsi voilà Jésus-Christ chef de toutes les créatures, indépendamment de la chute du premier homme.

Mais l'auteur doit savoir que le mot *créer*, qui fait toute la force de sa preuve, a été mis apparemment dans les versions à cause du rapport qu'il y a dans le grec entre le mot κτίζω, qui signifie *je crée*, et le mot κτάω, qui signifie *j'acquiers* ou *je possède*. Dans l'endroit des Proverbes où la Vulgate dit: *Dominus possedit me in initio viarum suarum*, l'hébreu se sert du terme קנה (kanah) qui signifie: *Le Seigneur me possède comme le commencement de ses voies.* Ainsi, quand on remonte à l'hébreu, on voit clairement que le mot de ברא (barah) qui signifie *créer*, n'est jamais employé pour la Sagesse de Dieu. Si l'Ecclésiastique, où la Vulgate emploie le terme de créer, étoit en hébreu, nous y verrions apparemment cette même règle observée; mais comme nous n'avons ce livre qu'en grec, et que dans le grec les deux mots κτίζω et κτάω ont un grand rapport quant aux lettres et une extrême différence quant au sens, il faut conclure que ces expressions, où il est parlé de la même Sagesse dont il est parlé dans les Proverbes, se réduisent à la même signification, c'est-à-dire que Dieu acquiert, possède, engendre sa Sagesse. Ne voit-on pas même que dans le latin le mot de *creare*, dans sa signification naturelle, veut dire *engendrer*, *former*, *établir?* C'est en ce sens que les anciens Romains, qui ont parlé plus purement cette langue, et qui n'ont jamais connu l'action par laquelle Dieu a tiré l'univers du néant, ont employé ce terme dans leurs écrits. Pour le terme de posséder, qui est maintenant dans

[1] *Prov.* VIII, 22. — [2] *Eccli.* XXIV, 5. — [3] *Ibid.* 12, 14.

la Vulgate, *Il m'a possédé comme le commencement de ses voies*, il est visible qu'il signifie *il m'a engendré;* comme Ève dit après la naissance de Caïn son fils : *Par* le don de *Dieu, je possède un homme* [1].

Si l'auteur résiste à une explication si naturelle, prétendez-vous, lui dirai-je, autoriser les ariens, qui ont voulu tirer de ces passages de si grands avantages contre la divinité du Verbe? Après tout, il est évident que dans ces endroits il ne peut s'agir du Verbe incarné. Le Saint-Esprit y parle manifestement de la génération du Verbe, et non de son incarnation, puisqu'il parle de la production de cette Sagesse *au commencement, et avant tous les siècles*, et qu'il la représente elle-même comme *se jouant dans la formation de l'univers*. Vous voyez donc bien que tout cela ne peut avoir aucun rapport à Jésus-Christ, en tant que créature, et chef des ouvrages de Dieu.

Au reste, quand la Sagesse éternelle est appelée *la première née avant toute créature*, on peut sans danger prendre ces paroles dans toute la rigueur de la lettre pour le Verbe incréé. Le Fils de Dieu est le premier né du Père. Cette Parole *conçue* * dans son sein, y a pris une naissance éternelle, avant qu'il ait rien produit hors de lui. C'est en ce sens qu'on doit entendre saint Paul, quand il dit au Fils bien-aimé de Dieu, qu'il est *l'image de Dieu invisible née avant toute créature* [2].

Il est vrai que saint Paul ajoute que *tout a été créé* par le Fils de Dieu, *et dans le ciel et sur la terre, les choses visibles et invisibles, soit les Trônes, soit les Dominations, soit les Principautés, soit les Puissances, tout a été créé par lui et en lui* [3]. Tout cela convient à Jésus-Christ comme étant le Verbe éternel de Dieu. Mais *nous ne laissons pas de confesser* ** que Jésus-Christ est le chef de toutes les œuvres de Dieu, et des anges mêmes. Non-seulement il règne sur eux, en tant que consubstantiel à son Père; mais encore, comme homme *ressuscité d'entre les morts, il est assis dans le ciel à sa droite au-dessus de toutes les Principautés et de toutes les Puissances, de toutes les Vertus, de toutes les Dominations, et de tout nom qui est nommé non-seulement dans ce siècle, mais dans le futur. Il a mis toutes choses sous ses pieds, et il l'a donné pour chef à toute l'Eglise* [4]. Voilà donc Jésus-Christ chef de l'Eglise céleste; le voilà reconnu souverain de toute la nature spirituelle et corporelle sans exception : mais tout cela, bien loin de prouver que Dieu n'a pu créer le monde que pour Jésus-Christ, ne prouve pas même que Jésus-Christ soit du premier dessein de la création; car on peut dire, selon les Ecritures, que c'est le péché d'Adam et de sa postérité qui a fait dire au Fils de Dieu : *Ecce venio* [1], *voilà que je viens*, pour être votre victime; et que son Père, pour récompenser l'humanité qu'il a prise, du sacrifice auquel elle s'est dévouée, lui a donné cette gloire et cette puissance *sur toutes les œuvres de ses mains* [2].

Si l'auteur nous cite encore saint Paul, qui assure que Jésus-Christ est la pierre fondamentale de l'édifice, le chef et l'unique principe de vie de tous les corps que Dieu a formés; s'il allègue l'Apocalypse, où la lumière de l'Agneau éclaire tout le temple de Dieu, je lui réponds que tout cela marque seulement, que, supposant l'incarnation du Verbe, le Verbe incarné est le fondement, le chef, l'âme de son Eglise, et la gloire de la céleste Jérusalem. Mais tout cela ne prouve point qu'outre cet ordre, qui est celui de la rédemption, il n'y en ait pas un autre de la création, où l'incarnation du Verbe n'étoit pas comprise.

Mais l'univers entier, dira l'auteur, *est pour les élus, les élus pour Jésus-Christ, et Jésus-Christ pour Dieu*. Donc tout a été créé pour Jésus-Christ.

J'avoue que dans le nouvel ordre de la réparation du genre humain tout subsiste pour l'Eglise, et l'Eglise pour Jésus-Christ; mais je soutiens que cet ordre de la nature réparée n'est pas le même que celui de la création. Si le premier ordre eût subsisté, il y auroit eu sans doute une Eglise, c'est-à-dire une société des enfants de Dieu; mais la question est de savoir si en ce cas-là le Verbe se seroit incarné, et si Jésus-Christ eût été le chef de cette Eglise. C'est ce que l'Ecriture ne dit, ni n'insinue en aucun endroit; et c'est ce que l'auteur suppose sans preuve, pour en faire le fondement de tout son système.

L'auteur dit encore que l'homme n'a été formé qu'à la ressemblance de Jésus-Christ; que l'union de l'homme avec la femme représentoit l'union du Verbe avec l'humanité, et qu'ainsi toute la nature, dès son institution, a été pleine de figures mystérieuses de Jésus-Christ, qui la rendoit digne des complaisances de Dieu.

[1] *Genes.* IV, 1. — * Bossuet. — [2] *Coloss.* I, 15. — [3] *Ibid.* 16. — ** Bossuet. — [4] *Ephes.* I, 20, 21, 22.

[1] *Hebr.* X, 7. — [2] *Ps.* VIII, 7. *Hebr.* II, 7.

Si tous les ouvrages de la nature ont été pleins de figures mystérieuses de Jésus-Christ, il faut conclure que toute la nature a été d'abord pleine d'ouvrages faits par des volontés particulières; car ces rapports mystérieux ont été voulus par le Créateur, et on ne pourroit les appeler des rapports mystérieux formés avec dessein de représenter une chose future, s'ils n'étoient que de simples effets des lois générales du mouvement.

Mais pour répondre directement à cette objection, je m'arrête au sens naturel des Ecritures. Elles m'enseignent que l'homme a été fait à l'image et à la ressemblance de Dieu; par conséquent, il est fait à la ressemblance du Verbe, qui est la souveraine raison et la sagesse éternelle: c'est par-là qu'il a été digne de plaire à Dieu: son union avec la femme a sans doute représenté, dans sa première institution, l'union que l'amour du Créateur met entre lui et sa créature.

Je vais néanmoins plus avant, et j'avoue que le mariage d'Adam et d'Eve a représenté le grand mystère de l'union de Jésus-Christ avec l'Eglise son épouse. Saint Paul, rapportant les paroles de la Genèse, ajoute immédiatement après [1]. *Ce mystère* ou *ce sacrement est grand*, et le reste. Il est vrai même qu'Adam, le premier homme, a été une *figure de l'homme à venir*, figure par sa conformité avec Jésus-Christ, en certaines choses, et par son opposition en d'autres, comme l'apôtre l'a remarqué [2].

Je ne veux point empêcher l'auteur de trouver dans l'ouvrage de la création d'autres figures de Jésus-Christ. Qu'en conclura-t-il? Dieu, qui prévoyoit la chute d'Adam, et la réparation qu'il en pouvoit faire par Jésus-Christ, ne pouvoit-il pas figurer Jésus-Christ en la personne d'Adam même et dans tous ses autres ouvrages? Ceux qui distinguent les deux ordres de la création et de la rédemption du monde, savent bien que Dieu n'a pu commencer le premier sans savoir qu'il ne seroit pas continué, et que le second lui succéderoit. Ainsi ils croient que Dieu ayant préparé dès l'éternité ces deux ordres, il a pu les proportionner, et mettre dans le premier des rapports au second; mais ces rapports ou ces figures entre deux choses, d'ailleurs toutes différentes, ne les confondent pas, et rien ne peut prouver qu'elles soient absolument inséparables. Dieu, dirai-je toujours à l'auteur, a figuré Jésus-Christ en Adam, parce qu'il a prévu la chute d'Adam, et la rédemption qui en seroit la suite; mais si Dieu eût prévu qu'Adam ne devoit point pécher, ou il n'auroit mis en lui aucune figure de Jésus-Christ, ou les choses qui ont figuré Jésus-Christ en lui y auroient été pour quelque autre fin. En vouloir dire davantage, c'est vouloir dire plus que l'Ecriture.

[1] *Ephes.* v, 32. — [2] *Rom.* v, 14 et seq.

CHAPITRE XXI.

Ce système est incompatible avec le grand principe par lequel saint Augustin, au nom de toute l'Eglise, a réfuté les Manichéens.

Mais c'est le moindre et le plus supportable défaut de la doctrine de l'auteur, que de manquer de preuves. Voici en quoi il favorise, sans le vouloir, l'hérésie des Manichéens, et celle des Marcionites, leurs prédécesseurs. Ils disoient que l'ouvrage de la création n'étoit pas bon, et que c'étoit pour cela que Jésus-Christ, envoyé par le bon principe, l'avoit réparé. L'auteur dit que l'ouvrage de la création seroit indigne de Dieu, si Jésus-Christ ne l'avoit rendu digne de cet être infiniment parfait.

Mais, dira l'auteur, il y a une extrême différence entre croire l'ouvrage de la création mauvais, comme ces hérétiques, et le croire indigne de Dieu, s'il étoit détaché de Jésus-Christ, comme je le crois.

Il y a sans doute de la différence entre ces deux opinions; mais elles ont une erreur commune. Ce qui est indigne de la sagesse de Dieu, ce qui est contraire à l'ordre immuable, c'est-à-dire à l'essence divine, étant opposé à la perfection et à la bonté essentielle, ne peut jamais être en cet état, et sous cette précision, qu'essentiellement mauvais: c'est ce que je crois avoir démontré dès le commencement de cet ouvrage. L'auteur disant donc que l'ouvrage de la création seroit indigne de Dieu sans Jésus-Christ, c'est comme s'il disoit qu'il seroit mauvais.

J'admets cette conséquence, répondra peut-être l'auteur: elle n'a rien de commun avec l'impiété des Marcionites et des Manichéens: et c'est en vain que vous voulez m'effrayer par ces noms odieux à toute l'Eglise. Ces hérétiques croyoient que le monde étoit actuellement mauvais quand Jésus-Christ est venu le réparer. Pour moi, je crois qu'il n'a jamais été mauvais, parce qu'il n'a jamais été séparé de Jésus-Christ dans le dessein de Dieu, et que seulement il eût été mauvais, si, par impossible, il eût été créé sans l'incarnation du Verbe. Re-

marquons attentivement l'état de la question entre l'Eglise et ces hérétiques : examinons si l'auteur peut dire contre eux ce que l'Eglise leur a dit pour combattre leurs erreurs : examinons si l'Eglise a jamais parlé contre eux un langage qui puisse s'accommoder avec celui de l'auteur.

Les Pères disent-ils à ces hérétiques : Le monde que vous croyez mauvais ne peut l'être, puisqu'il est inséparable de Jésus-Christ, qui est, selon vous, le Fils de Dieu, l'envoyé du bon principe, et que par-là il a toujours été infiniment parfait? Voilà une controverse abrégée et décisive : en voit-on le moindre vestige dans les Pères? Tout au contraire : ils supposent qu'il faut considérer le monde comme séparé de Jésus-Christ. Ils avouent qu'il n'a été dans sa création que d'une perfection bornée : ils disent qu'il faut entendre à la lettre ce que la Genèse rapporte à la fin de chaque journée : savoir, que l'œuvre de Dieu étoit *bonne* en cet état ; ils ajoutent que par le péché d'Adam l'ouvrage de Dieu, dont l'homme est la plus noble portion, a perdu une partie de sa perfection originelle : mais ils soutiennent que toute nature, quelque corrompue, c'est-à-dire quelque diminuée qu'elle soit, tant qu'elle demeure nature, est encore bonne ; qu'à quelque degré de perfection et d'être qu'on la rabaisse, pourvu qu'il lui en reste quelqu'un, elle porte encore la marque du doigt de Dieu, et n'est jamais mauvaise ; qu'en un mot toute substance, en tant que substance, quelque vile et corrompue qu'elle soit, est encore essentiellement bonne. L'auteur dira-t-il la même chose? Pourra-t-il de bonne foi, selon ses principes, dire avec saint Basile et avec saint Augustin qu'il suffit d'être substance pour être essentiellement bon? Dira-t-il avec saint Augustin que Dieu n'a fait qu'une très-petite partie de ce qu'il pouvoit faire, et qu'il est libre de créer plusieurs autres mondes.

Mais quand les Pères parlent, comme nous venons de le voir, d'une manière opposée aux principes de l'auteur, le font-ils sur de simples opinions de philosophie? Nullement. Au contraire, saint Augustin dans son livre *de Utilitate credendi*, contre les Manichéens, assure qu'il ne lui est permis d'user d'aucun terme qui ne soit autorisé par la tradition. Ceux mêmes qui paroissent bons, il n'ose les employer, parce qu'il ne les a point appris des anciens.

Nous avons déjà vu que, quand il pose pour principe fondamental, contre les Manichéens, que le moindre degré de perfection qu'on peut concevoir dans une créature convient à Dieu, et que tout degré d'ordre, quelque petit qu'il soit, vient de lui : il ne parle point ainsi en simple philosophe, mais au nom et avec l'autorité de toute l'Eglise. « Nous autres, catho-» liques chrétiens, dit-il [1], nous adorons un » Dieu de qui viennent toutes choses, soit gran-» des, soit petites : de qui toute mesure, soit » grande soit petite : de qui toute beauté, soit » grande soit petite : de qui tout ordre, soit » grand, soit petit.... Dieu est au-dessus de » toute mesure, de toute beauté, de tout ordre.» Vous voyez par quelle autorité saint Augustin décide que tout ordre et tout bien, quelque petit qu'on le conçoive, est digne de Dieu. Voilà donc un principe de l'Eglise contre les Manichéens, qui n'est pas moins contraire à l'auteur, qu'à ces hérétiques, savoir, que tout être, à quelque degré qu'on le conçoive au-dessous de la plus grande perfection, seroit encore bon et digne de Dieu.

CHAPITRE XXII.

Il n'y a jamais eu de théologien qui ait raisonné comme l'auteur, quand il dit que la création du monde seroit indigne de Dieu, si Jésus-Christ n'y étoit compris.

L'AUTEUR pourra me dire : Vous ne pouvez désavouer que les théologiens sont partagés pour savoir si le Verbe se seroit incarné ou non, supposé qu'Adam n'eût point péché.

Il est vrai que quelques théologiens assez modernes ont cru que le Verbe se seroit incarné dans une chair impassible, si Adam eût conservé son innocence : mais, outre que cette opinion n'a point de fondement dans l'Ecriture, comme nous l'avons vu, qu'elle ne convient pas au langage commun des Pères, et qu'elle ne peut avoir pour se soutenir que des passages équivoques ou des raisonnements de convenance : de plus, elle est très-différente de celle de l'auteur. Voici deux points capitaux, sur lesquels ces théologiens condamneront aussi fortement que moi son système.

Premièrement, l'auteur dit que sans Jésus-Christ le monde auroit été indigne de Dieu : par conséquent, si on pouvoit l'en séparer, il pourroit être mauvais : donc il ne suffit pas de dire que l'incarnation seroit arrivée, quand même Adam n'auroit point péché; mais il faut ajouter, selon l'auteur, que l'incarnation étoit d'une absolue nécessité, et que sans elle Dieu

[1] *De Nat. Boni cont. Manich.* cap. III, t. VIII.

n'auroit pu créer le monde : c'est ce que ces théologiens rejetteront comme une doctrine inouie. Il est vrai, diront-ils, que nous croyons qu'il a plu à Dieu d'honorer la nature humaine par l'incarnation de son Fils, indépendamment du péché d'Adam, et qu'il a voulu mettre dans son Fils toute la gloire de son ouvrage et l'objet de ses complaisances; mais à Dieu ne plaise que nous entreprenions de détruire la liberté de Dieu! Nous croyons que Dieu est libre de tous les ouvrages qu'il lui plaît, sans y mêler l'incarnation du Verbe.

Secondement, il faut que l'auteur dise que Jésus-Christ a dû nécessairement venir au monde comme rédempteur. Selon lui, l'ordre a déterminé Dieu invinciblement au plus parfait de tous les desseins, pour l'accomplissement de son ouvrage; car nous avons montré qu'il ne peut soutenir que Dieu ait choisi entre plusieurs desseins également parfaits : donc, il est évident que le dessein qu'il a exécuté étoit le plus parfait de tous. Or, celui qu'il a exécuté renferme Jésus-Christ en qualité de rédempteur. Donc le dessein qui renferme Jésus-Christ comme rédempteur, dans une chair crucifiée, est plus parfait que celui qui auroit renfermé Jésus-Christ comme l'ornement seulement de la nature humaine dans une chair impassible. De plus, si le dessein où Jésus-Christ entre comme souffrant n'étoit pas plus parfait que celui où il entre comme l'ornement de la nature humaine, il s'ensuivroit qu'il auroit souffert en vain, et que Dieu, qui ne peut permettre rien, et surtout le mal, que pour sa plus grande gloire, devoit empêcher la chute d'Adam et se borner au dessein où Jésus-Christ n'auroit point souffert. Cela étant, il faut conclure que Dieu ne pouvoit créer le monde sans le racheter, et que non-seulement l'incarnation du Verbe étoit absolument nécessaire, mais encore que la mort du Sauveur sur la croix étoit essentiellement attachée, par l'ordre inviolable, à la création de l'univers. C'est une seconde erreur dont les théologiens que j'ai nommés sont très-éloignés.

Voilà deux conséquences de la doctrine de l'auteur, qui lui sont uniquement propres, et que toute école catholique désavouera : non-seulement cette doctrine est inconnue à toute l'antiquité chrétienne, mais elle est inouie parmi tous les théologiens modernes. Qu'appellera-t-on *nouveauté profane*[1], à laquelle on doive boucher ses oreilles, si on ne donne ce nom odieux à des principes par lesquels un homme veut décider ce qu'il y a de plus profond dans le mystère de Jésus-Christ, sans autre autorité que celle de sa philosophie, et sans avoir la consolation de pouvoir dire qu'un seul théologien catholique, depuis les apôtres jusques à nous, ait parlé comme lui? Si on peut impunément, dans les matières de religion, ouvrir des chemins si nouveaux et si écartés des anciens vestiges; si la sagesse sobre et tempérée, que saint Paul recommande[1], est si oubliée parmi les chrétiens, que ne doit-on pas craindre dans ces malheureux siècles, où une effrénée curiosité et une présomption violente agitent tant d'esprits?

CHAPITRE XXIII.

Le péché d'Adam seroit nécessaire à l'essence divine, si ce système étoit véritable.

Le titre de ce chapitre ne peut être vrai, me dira-t-on; car l'auteur dit que Dieu a été libre de faire le monde ou de ne le faire pas; en ne le faisant pas, il eût évité le péché d'Adam. Il est vrai que l'auteur dit que Dieu pouvoit s'abstenir de créer le monde; mais il n'est pas moins vrai que j'ai déjà prouvé clairement qu'il ne peut le dire. Supposé que Dieu, comme il le soutient, soit toujours invinciblement déterminé par l'ordre à ce qui est le plus parfait, est-il aussi parfait de ne rien faire, que de faire un ouvrage d'une perfection infinie? Le monde, infiniment parfait de la perfection de Dieu même par Jésus-Christ, étant mis dans une balance, oseroit-on mettre dans l'autre le néant d'où Dieu a tiré le monde? Le monde tel qu'il est étoit donc nécessaire à l'ordre; et le péché d'Adam, bien loin d'être contraire à l'ordre, étoit essentiellement demandé par l'ordre pour l'accomplissement de son œuvre. Si le péché d'Adam a été nécessaire à l'ordre, il l'a été à l'essence divine, qui est l'ordre même.

C'est un sophisme, dira l'auteur. L'ordre ne demande point le péché d'Adam; mais il en tire la plus grande perfection de son ouvrage. Tous les théologiens ne disent-ils pas que ce péché est entré dans les desseins de Dieu pour sa gloire? Il n'a fait que le permettre. D'ailleurs, ce péché n'ayant rien de positif, il ne peut être l'ouvrage de la volonté de Dieu.

Premièrement, je réponds que c'est en cela

[1] *I Tim.* VI, 20.

[1] *Rom.* XII, 3.

que consiste la contradiction dans la doctrine de l'auteur, en ce que d'un côté Dieu ne peut pas vouloir le péché, et que de l'autre, il est essentiel à l'ordre, qui est Dieu même. Au reste une négation peut en sa manière être essentielle à une chose positive. N'avons-nous pas montré qu'il est essentiel à toute créature d'avoir des bornes*? Tout de même, je dis que, selon les principes de l'auteur, il est essentiel à l'ordre, qui est Dieu même, qu'il accomplisse le plus parfait ouvrage, et par conséquent qu'Adam ait péché.

Secondement, je n'ai pas besoin d'entrer dans la difficulté, qui est commune à tous les théologiens, sur la permission du péché. Il me suffit que ceux qui sont allés plus loin en cette matière se sont contentés de dire que Dieu a bien voulu renfermer dans son plan général la permission du péché du premier homme, en vue de la rédemption opérée par le nouveau. Ainsi, ces théologiens n'admettent en Dieu qu'une volonté libre pour laisser tomber Adam, et pour faire servir sa chute au plus glorieux de tous ses ouvrages.

Mais l'auteur ne peut éviter de dire que le péché étoit attaché à l'ordre qui est l'essence divine, *puisque, selon ce principe, que je viens de développer, ni l'ordre ne pouvoit être sans l'incarnation, ni l'incarnation sans cette chute***. On voit par là deux choses qui sont le comble des absurdités. L'une, que le péché d'Adam, ni tous ceux de sa postérité qui en ont été les suites, et qui ont attiré le réparateur, n'ont pu être commis librement. Ce que Dieu permet par une volonté libre peut arriver ou n'arriver pas; car il y a véritablement une possibilité dans les choses contraires à celles qui ne sont futures que par un décret libre de Dieu: mais pour les choses contraires à l'essence immuable de Dieu, qui est la raison absolue de toutes choses, elles n'ont aucune sorte de possibilité: puisqu'elles sont absolument impossibles, nulle créature ne peut être libre de les faire. Telle étoit, selon ce système, la persévérance d'Adam et de sa postérité dans le bien: elle étoit contraire à l'ordre, qui est l'essence divine: donc elle étoit absolument impossible; donc Adam et ses enfans n'ont eu aucune liberté à cet égard.

La seconde conséquence que je tire du principe de l'auteur, c'est que Dieu ne pouvant être infiniment sage et parfait, comme je l'ai montré, qu'en faisant le plus parfait ouvrage, et cet ouvrage ne pouvant s'accomplir sans le péché d'Adam, Dieu ne pouvoit être infiniment sage et parfait, en un mot, il ne pouvoit être Dieu sans ce péché.

Si l'auteur dit qu'Adam étoit libre de ne pécher pas, et qu'en cas qu'il n'eût point péché, l'ordre se seroit contenté de l'ouvrage le plus parfait d'entre ceux qui auroient été possibles en ce cas, c'est-à-dire, qu'il se seroit borné à unir le Verbe à une chair impassible; je lui demande si l'ouvrage de Dieu, joint au Verbe incarné dans une chair impassible, auroit été infiniment parfait ou non. Il n'oseroit dire qu'il n'auroit pas été infiniment parfait. Cependant, il ne peut éviter de dire qu'il est encore plus parfait selon le dessein du Verbe incarné dans une chair souffrante: car autrement Dieu auroit fait souffrir Jésus-Christ sans raison, c'est-à-dire sans tirer de sa mort aucun degré de perfection pour son ouvrage. Voilà deux desseins infiniment parfaits, dont l'un est pourtant plus parfait que l'autre. Il est aisé de voir l'absurdité grossière de cette doctrine: mais je me réserve de la développer entièrement dans la suite. Cependant voici à quoi je me borne, dans ce chapitre, contre l'auteur.

Quel est donc, lui répondrai-je, cet ordre immuable qui ôte à Dieu toute liberté, et qui le met, pour ses desseins, à la merci de la liberté de ses créatures? Quel est cet ordre qui ne peut rien régler que conditionnellement, et qui est subordonné au choix de l'homme? Quel est cet ordre que l'homme, quand il lui plaît, peut frustrer de l'ouvrage le plus parfait auquel il aspire, et le borner à un moins parfait. Mais enfin, quand même nous supposerions que la volonté libre d'Adam auroit pu, en ne péchant pas, frustrer l'ordre de l'accomplissement du plus parfait dessein, il faudroit toujours que l'auteur avouât que, selon lui, l'ordre, c'est-à-dire l'essence divine qui tend toujours au plus parfait, tendoit nécessairement au dessein dans lequel le péché d'Adam étoit essentiel, et qu'il n'y avoit que la volonté humaine qui pût l'empêcher. Ainsi, suivant cette réponse, l'essence divine exigeoit le péché d'Adam autant qu'elle le pouvoit, en exigeant le choix du dessein le plus parfait où il étoit renfermé: et il n'y avoit que la volonté d'Adam qui fût libre de le rejeter.

* Ce qui précède, depuis *je réponds*, est de Bossuet. — ** Bossuet.

CHAPITRE XXIV.

Ce système engage à confondre le Verbe divin avec l'ouvrage de Dieu.

L'auteur veut que le monde soit inséparable du Verbe divin, qui s'est uni à la chair humaine*. Il a voulu en composer un tout indivisible, et représenter par là l'ouvrage de Dieu infiniment parfait. Mais, pour lui montrer que l'ouvrage de Dieu n'est point par là infiniment parfait, ni même élevé au plus haut degré de perfection possible, il faut lui prouver que le Verbe divin ne doit pas être confondu avec l'ouvrage de Dieu. Il est vrai que la personne de Jésus-Christ est infiniment parfaite; car c'est une Personne divine. Il est vrai encore que le tout où l'humanité est comprise, est infiniment parfait par la divinité qui s'y trouve: mais, après tout, la personne de Jésus-Christ, en tant qu'infinie en perfection, c'est-à-dire, en tant que divine, n'est point l'ouvrage de Dieu; car en ce sens elle est Dieu même. Le tout n'est infiniment parfait que par une de ses parties, qui est le Verbe; et il n'est l'ouvrage de Dieu que par l'autre partie, qui est l'humanité et l'union hypostatique.

Vous ne pouvez nier, me dira quelqu'un, que le tout ne soit l'ouvrage de Dieu; car Dieu a formé l'union hypostatique, qui joint le Verbe avec l'humanité, et qui fait de ces deux parties un tout.

A cela je réponds que si on prend l'union des parties pour le tout, Dieu a fait le tout: mais si on entend par le tout, non-seulement l'union des parties, mais encore les parties elles-mêmes, on ne peut dire sans impiété que Dieu ait fait le tout.

Si un architecte avoit bâti une maison dans un bout de la ville de Paris, non-seulement cette maison seroit son ouvrage, mais l'union de cette maison, avec le reste de la ville, seroit l'ouvrage de cet architecte; car il est vrai qu'il auroit fait un tout de cette maison avec Paris. Combien seroit néanmoins ridicule un homme qui soutiendroit que cet architecte auroit fait le tout! Il a fait, diroit-il, cette masse prodigieuse de bâtimens: car il a fait une maison, et il l'a unie avec le reste de la ville: il l'a faite en symétrie avec tout le reste, il l'a même liée très-solidement avec les autres maisons voisines, et il en a fait avec la ville de Paris un tout qui est son ouvrage. Ne voyez-vous pas, lui répondroit-on, que l'architecte n'a fait qu'une maison seule, et la liaison de cette maison avec le reste de la ville, qui est immense, en comparaison de son ouvrage? Ne dites donc plus que le tout est son ouvrage, puisqu'il n'y en a qu'une si petite partie qui le soit véritablement.

Cette comparaison sert à rendre sensible ce que j'ai à dire contre l'auteur. Vous voulez, lui dirai-je, que Dieu ait fait un ouvrage infini en perfection, parce qu'il a fait un ouvrage qu'il a uni à son Verbe. Le Verbe est infiniment parfait, il est vrai; mais le Verbe n'est non plus l'ouvrage de Dieu que la ville de Paris est celui de l'architecte. L'architecte ne doit s'attribuer que la maison qu'il a faite, et jointe à Paris. L'auteur ne doit attribuer à Dieu que l'ouvrage que Dieu a fait, et l'union de cet ouvrage avec son Verbe. L'ouvrage que Dieu a uni au Verbe, par sa propre valeur n'est que d'une perfection bornée, à laquelle Dieu pouvoit sans doute beaucoup ajouter. Donc l'union avec le Verbe n'empêche pas que l'ouvrage de Dieu ne soit au-dessous de la perfection que Dieu auroit pu lui donner; donc il est faux que Dieu ait choisi le plus parfait de tous les ouvrages possibles.

Quoi, reprendra l'auteur, Dieu pouvoit-il faire quelque chose de plus parfait que l'homme-Dieu?

Non, il ne pouvoit même jamais faire rien de si parfait que cette Personne divine, si on y comprend tout ce qu'elle renferme. Aussi est-il certain qu'en ce sens il ne l'a pas faite; elle est incréée. L'homme-Dieu, pris dans toutes ses parties, n'est pas l'ouvrage de Dieu; mais ce qui est en lui réellement produit, et qui fait qu'on l'appelle l'ouvrage de Dieu, n'est que d'une perfection bornée: c'est l'humanité et l'union hypostatique. Dieu auroit pu sans doute rendre cette humanité encore plus parfaite qu'elle ne l'est, puisqu'elle n'est pas infinie, comme l'auteur l'avoue lui-même, quand il fait dire à Jésus-Christ: « Ma con-» duite dans la construction de mon ouvrage » doit porter le caractère d'une cause occasio-» nelle et d'un esprit fini [1]. »

Mais l'union hypostatique, dira l'auteur, n'est-elle pas d'une infinie perfection?

Distinguons, lui répondrai-je; si vous la considérez, comme un être qui est réellement l'ouvrage de Dieu, et qui est réellement distingué du Verbe, vous n'oseriez dire que cet

* Ce chapitre est d'une grande subtilité et fort abstrait. *Bossuet.*

[1] XII. *Médit. chrét.* n. 29.

être soit en soi-même d'une perfection infinie. Si, au contraire, vous ne la considérez que comme l'action du Verbe sur l'humanité, ou comme un mode, ou enfin comme une chose à laquelle le Verbe communique son prix infini en lui servant de terme, en ce cas, vous retombez toujours à confondre le prix infini du Verbe avec le prix borné que l'ouvrage de Dieu a en lui-même. Mais enfin, il demeure constant que l'ouvrage de Dieu, en tant qu'ouvrage de Dieu réellement créé, et n'étant point confondu avec ce qui ne l'est pas, n'a réellement qu'une perfection bornée, au-delà de laquelle Dieu pouvoit l'élever à de nouveaux degrés qu'il ne lui a pas plu d'y ajouter.

Pourquoi donc, dira l'auteur, assure-t-on qu'il revient à Dieu, de l'incarnation de son Verbe, une gloire infinie?

Il faut, lui répondrai-je, distinguer, avec saint Thomas et avec tous les théologiens, la gloire essentielle d'avec l'accidentelle. Vous-même établissez cette distinction, quand vous dites que *la gloire qui revient à Dieu de son ouvrage ne lui est point essentielle*[1]. L'essentielle est celle que Dieu tire éternellement de sa nature et de ses personnes divines. L'accidentelle est celle qu'il tire de ses ouvrages au-dehors. Il n'y a point de milieu entre ces deux gloires; ou, si on considère quelque gloire qui soit entre ces deux-là, il faut qu'elle soit un mélange des deux. Si on mêle la gloire essentielle avec l'accidentelle, on comprend par-là que Dieu tire une gloire infinie de l'incarnation; car, outre la gloire accidentelle qu'il lui revient de l'humanité de Jésus-Christ, il tire encore de Jésus-Christ toute la gloire essentielle qu'il a tirée éternellement de son Verbe. Mais si on examine exactement quelle gloire est véritablement ajoutée par l'Incarnation à la gloire infinie et essentielle que Dieu tiroit déjà du Verbe avant l'incarnation, on trouvera que c'est seulement une gloire bornée et accidentelle.

Pouvez-vous nier, dira l'auteur, que toutes les actions de Jésus-Christ ne soient d'un mérite et d'une perfection sans bornes? Ces actions étant d'un prix infini, elles ont donc ajouté à la gloire de Dieu une nouvelle gloire qui est infinie; car la gloire qui en revient à Dieu est sans doute proportionnée au mérite de ces actions.

Je n'ai garde de nier le mérite infini de toutes les actions de Jésus-Christ. Mais d'où vient-il ce mérite infini des actions les plus simples, et les plus communes en elles-mêmes, sinon de la dignité infinie de la personne qui les faisoit? La perfection infinie de ces actions étoit la perfection du Verbe même; leur mérite ne venoit que de sa dignité. Oseroit-on dire qu'il y a eu en Jésus-Christ deux perfections infinies réellement distinguées l'une de l'autre; l'une du Verbe en tant qu'incréé, l'autre du Verbe en tant qu'incarné? Oseroit-on dire que la seconde ajoute réellement quelque chose d'infini à la première? Il ne faut donc pas s'y tromper.

La perfection infinie des actions de Jésus-Christ est la perfection du Verbe même; le mérite infini de ses actions est la dignité de la personne qui les a faites; la gloire infinie qui en revient à Dieu est la gloire essentielle, qu'il tire éternellement de son Verbe. L'incarnation n'y ajoute qu'une gloire accidentelle et bornée qui vient de la sainte humanité du Sauveur. La satisfaction de son sacrifice ne laisse pas d'être infinie, mais infinie par la dignité et par la perfection souveraine du Verbe. En un mot, ce que Jésus-Christ a fait et souffert pour nous, en tant qu'infini en prix, n'est point quelque chose d'infiniment parfait, qui soit réellement distingué de la perfection de la Personne divine.

Je ne puis finir ce chapitre sans faire remarquer à l'auteur combien sa doctrine est peu conforme à celle de Jésus-Christ. L'auteur dit qu'il étoit indigne de Dieu d'aimer le monde, si cet ouvrage n'eût été inséparable de son Fils; et Jésus-Christ nous apprend au contraire que *Dieu a tellement aimé le monde, qu'il lui a donné son Fils unique*[1]. Selon l'auteur, l'incarnation est l'unique motif qui a pu déterminer Dieu à aimer le monde : selon Jésus-Christ, l'amour de Dieu pour le monde, même coupable et séparé de son Fils, a été le motif de l'incarnation.

Je sais bien que dans l'ordre de la réparation du genre humain, le moins noble est rapporté au plus excellent, qu'ainsi *le monde est pour les élus, et les élus pour Jésus-Christ*, comme dit saint Paul; mais le même apôtre ne dit-il pas : *Dieu signale son amour pour nous en ce que Jésus-Christ est mort pour nous lorsque nous étions encore pécheurs*[2]. Voilà donc deux vérités que nous devons toujours mettre ensemble pour l'intégrité de notre foi; l'une, que le monde est pour Jésus-Christ; l'autre,

[1] *Traité de la Nat. et de la Grâce*, 1. disc., art. IV.

[1] *Joan.* III, 16. — [2] *Rom.* V, 8, 9.

que Jésus-Christ est aussi pour le monde. Il est vrai que Dieu ayant résolu de former Jésus-Christ, dès ce moment l'homme-Dieu, par sa dignité infinie, a attiré tout à lui; dès-lors, il n'y a plus rien qui ne subsiste pour sa gloire; Dieu ne conserve plus aucune de ses créatures que pour lui : mais il n'est pas moins vrai que quand Dieu a résolu de former Jésus-Christ, le motif pour lequel il l'a résolu a été un motif d'amour pour le monde. Ce n'est point par l'incarnation que Dieu a été déterminé à aimer son ouvrage; mais l'incarnation a été le prodigieux effet et l'incompréhensible démonstration de l'amour divin pour son ouvrage : nier cette vérité, c'est renverser toute la doctrine de l'Évangile. Mais l'auteur ne peut l'avouer sans reconnoître en même temps que l'ouvrage de Dieu, séparé de Jésus-Christ, étoit l'objet de l'amour de Dieu : que le monde, quoique coupable, que le genre humain, quoique pécheur, avoit encore des restes de sa grandeur originelle, qui ont été l'objet de l'infinie tendresse du Père céleste. Que l'auteur dise donc tant qu'il voudra que Dieu n'a pu aimer le monde qu'à cause de son Fils; nous lui répondrons toujours avec Jésus-Christ : *Dieu a tant aimé le monde, qu'il lui a donné son Fils unique.* Nous lui dirons que si un médecin n'aimoit son malade pour l'amour de lui-même, il ne lui donneroit pas les remèdes qui peuvent le guérir; que plus les remèdes qu'il lui donne sont précieux, plus il témoigne que le malade lui est cher. Si les hérétiques qui nient l'incarnation, et les impies qui s'en moquent, nous disent : Quelle apparence que le Fils de Dieu égal à son Père se soit fait homme pour des hommes vils et indignes de lui? L'auteur leur répondra, selon ses principes : Vous vous trompez; Dieu n'a point fait incarner son Fils pour les hommes, mais il n'a créé les hommes et tout l'univers qu'à cause de son Fils qu'il vouloit incarner. Pour nous, nous répondrons avec saint Jean : *Et nous, nous avons connu et cru l'amour que Dieu a pour nous, Dieu est amour lui-même*[1].

L'auteur convient, me dira-t-on, que Dieu aime les hommes en Jésus-Christ, et qu'il a voulu les sauver par lui.

Il est vrai; mais il ne convient pas que Jésus-Christ lui-même soit dans son incarnation la preuve et l'effet de l'amour immense de Dieu pour son ouvrage. Il y a une extrême différence entre avouer que Dieu aime le monde en Jésus-Christ, et dire que *Dieu a tant aimé le monde*, que cet amour lui a fait *donner son Fils unique* par l'incarnation. Ainsi, quiconque persisteroit à dire ce que dit l'auteur, ne connoîtroit ni ne croiroit cet excès *de l'amour divin pour nous*, qui a formé Jésus-Christ. Et il faut, selon lui, que saint Augustin, qui *a cru en cet amour*, se fût bien trompé, quand il a dit[1] : « Il n'y a point eu d'autre cause de » la venue du Seigneur Jésus-Christ que le » salut des pécheurs. Otez les maladies, ôtez » les blessures, il ne faut plus de médecin. »

CHAPITRE XXV.

Si le monde étoit essentiellement inséparable du Verbe incarné, l'ouvrage de Dieu n'auroit jamais pu diminuer en perfection par le péché, ni être véritablement réparé par Jésus-Christ *.

Si l'auteur avoue que le monde n'est point essentiellement inséparable du Verbe incarné, il faut qu'il reconnoisse, selon ses principes, que cet ouvrage, pris en soi-même, est indigne de Dieu et *mauvais*, puisqu'il pourroit être d'une perfection plus grande qu'il n'est, et qu'étant au-dessous de la plus grande perfection, il est contraire à l'ordre.

Si au contraire, pour montrer que l'ouvrage de Dieu est infiniment parfait, il persiste à dire qu'il est essentiellement inséparable du Verbe, voici la conséquence que j'en tire : si le monde est essentiellement inséparable du Verbe, l'ouvrage de Dieu a toujours été par son essence infiniment parfait; s'il a toujours été infiniment parfait par son essence, jamais sa perfection n'a pu diminuer ni augmenter, et par conséquent, il n'y a jamais eu ni de corruption, ni de réparation réelle de l'ouvrage de Dieu.

Le total de l'ouvrage de Dieu, me répondra-t-on, a toujours été infiniment parfait. Il y a eu seulement une partie de cet ouvrage, savoir le genre humain, qui, par son péché, a diminué sa perfection particulière, et qui en a trouvé en Jésus-Christ la réparation.

A cela je réponds que la diminution d'une partie fait nécessairement la diminution du tout, à moins que ce qui est perdu par la diminution d'une partie ne soit remplacé par l'augmentation d'une autre partie. Si donc le genre humain a souffert par le péché une véritable et réelle diminution de sa perfection ori-

[1] *I Joan.* IV, 16.

[1] *Serm.* CLXXV, *al.* IX *de Verb. Apost.* n. 1, tom. V.

* Autre chapitre fort abstrait; les conséquences ne sont pas claires. *Bossuet.*

ginelle, il faut, ou qu'une autre partie de l'ouvrage de Dieu ait eu même temps augmenté en perfection, pour remplacer cette perte et pour empêcher la diminution du total, ou que le total ait été réellement diminué. On ne peut dire qu'une autre partie de l'ouvrage de Dieu ait augmenté en perfection, à mesure que le genre humain s'est diminué par son péché : donc il est manifeste que, si une partie de l'ouvrage de Dieu, savoir le genre humain, a souffert par le péché une véritable et réelle diminution de perfection, il faut que le total ait été réellement diminué. Le total n'est que l'assemblage de toutes les parties : donc la perfection du total n'est que l'assemblage de la perfection de toutes les parties. Si donc une partie diminue en perfection, sans qu'une autre augmente, cette diminution de la perfection d'une partie, fait nécessairement la diminution de la perfection du tout. Par exemple, on ne pourroit estropier cent soldats sur toute une armée, qu'on ne diminuât les forces du total de l'armée, à moins qu'on ne la renforçât d'ailleurs à proportion de ce qu'on l'auroit affoiblie par ces soldats estropiés. De même encore, si dans un bâtiment superbe on changeoit deux colonnes de marbre en deux colonnes de pierre commune, tout le reste de l'édifice demeurant dans sa magnificence naturelle, il est certain que ce changement des colonnes seroit la diminution du total de l'édifice : il est donc clair qu'on ne peut concevoir une réelle diminution de la perfection du genre humain par le péché, ni une réelle augmentation de cette perfection par la rédemption, à moins qu'on ne suppose que le total de l'ouvrage de Dieu a eu une diminution et une augmentation réelle de perfection dans ces deux cas. Mais comment peut-on concevoir cette diminution et cette augmentation réelle, si le monde a toujours été essentiellement et infiniment parfait ? En tant que séparé de Jésus-Christ, il est mauvais et contraire à l'ordre : donc, en cet état, il ne peut avoir aucun degré de perfection, et par conséquent il est absolument incapable de toute diminution et de toute augmentation. En tant qu'inséparable du Verbe, il est toujours infiniment parfait : or une perfection demeurant toujours infinie n'augmente, ni ne diminue.

Que répondra l'auteur ? Dira-t-il que le péché n'est pas une diminution de perfection dans le genre humain ? C'est contredire saint Augustin ; c'est condamner toute l'Église catholique, et se déclarer pour les Manichéens, qui soutenoient que le péché et les autres maux étoient quelque chose de réel, et non une simple diminution du bien, comme saint Augustin le prétendoit.

Dira-t-il que l'ouvrage de Dieu, en diminuant du côté du genre humain par le péché, a augmenté en même temps par quelque autre de ses parties ? Mais où est-elle cette partie ? Qu'on me la montre ; qu'on me donne là-dessus une ombre de preuve. De plus, si le total de l'ouvrage de Dieu est inséparable du Verbe, les parties en sont inséparables par la même raison. Donc, le même principe qui rend le tout infiniment parfait rend aussi chaque partie infiniment parfaite : elle est aussi incapable que le tout de diminuer en perfection. Il ne faut donc plus parler des deux parties dont l'une augmente à mesure que l'autre diminue, pour faire une espèce de compensation, et pour rendre le tout toujours égal à lui-même.

Dira-t-il que quand il reconnoît une diminution et une réparation du genre humain, il n'entend parler que d'une diminution et d'une réparation par rapport à la perfection bornée de la créature considérée en elle-même, sans le Verbe. Mais ce refuge lui est déjà ôté. Nous avons vu qu'il doit supposer que toute créature est essentiellement inséparable du Verbe, et par conséquent d'un prix infini, qui ne peut ni diminuer, ni augmenter. Que s'il veut la considérer séparée du Verbe, dès ce moment, il la rend contraire à l'ordre, indigne de Dieu et mauvaise *. En tant que contraire à l'ordre, elle est toujours incapable de toute augmentation et de toute diminution ; car ce qui est absolument mauvais, ce qui n'a aucun degré de bien, ne peut en cet état ni augmenter, ni diminuer en perfection ; comme un aveugle ne peut ni augmenter ni diminuer en facilité pour voir les objets qui l'environnent, tant qu'il demeure aveugle.

L'unique ressource qui reste à l'auteur, c'est de dire que l'ouvrage de Dieu étant inséparable du Verbe, il a toujours été infiniment parfait ; mais que cette perfection, quoique infinie, a été capable d'accroissement et de diminution ; qu'elle s'est diminuée par le péché d'Adam, et qu'elle s'est rétablie par la rédemption ; mais qu'enfin, dans ces inégalités, elle a toujours été infinie, parce qu'il peut y avoir

* L'auteur ne semble pas obligé à dire que le monde, sans l'Incarnation, est sans aucun bien ; il suffit qu'il dise qu'il n'a pas le degré de perfection qui le rend absolument digne de Dieu, non qu'il soit mauvais en soi, mais parce qu'il n'est pas assez bon. *Bossuet.*

des infinis les uns plus grands que les autres. Qu'on ne s'étonne pas de me voir entrer dans l'examen d'une telle réponse ; elle peut convenir à l'auteur, puisqu'il a dit qu'*il y a des infinis inégaux, et que, par exemple, un infini de dixaines est plus grand qu'un infini d'unités* [1]. Mais j'ai deux choses décisives à dire contre cette réponse.

Premièrement, supposé qu'il y ait des infinis plus grands les uns que les autres, je soutiens que l'ordre, qui tend toujours essentiellement au plus parfait, doit avoir fait choisir à Dieu immuablement, pour son ouvrage, la plus grande de toutes les perfections infinies qui sont possibles. Quand je raisonne ainsi, c'est sur le principe fondamental de l'auteur. Si donc l'ordre a toujours déterminé Dieu au plus parfait de tous les infinis, l'ouvrage n'a pu descendre du plus parfait infini au moins parfait, sans blesser l'ordre, donc il n'a jamais pu diminuer, et par conséquent il n'y a jamais eu de réparation réelle du genre humain.

Secondement, quel est cet étrange renversement de toute philosophie, que de supposer une réelle inégalité entre deux infinis ; *un infini de dixaines*, dit l'auteur, *est plus grand qu'un infini d'unités*. Je n'empêche pas les gens appliqués à l'algèbre de remarquer, par rapport à leurs supputations, les différentes propriétés de ces nombres, quand on les pousse à l'infini ; mais enfin, toutes ces connoissances doivent être soumises à la métaphysique, qui consulte immédiatement les pures idées des choses. *On ne doit juger que par là*, comme dit l'auteur même [2]. Sur ce principe inébranlable, je n'ai qu'à lui demander si l'infini d'unités est infini en dixaines ou non ? S'il est infini en dixaines, voilà, contre le raisonnement de l'auteur, les deux infinis égaux ; si au contraire il n'est pas infini en dixaines, n'ayant qu'un nombre borné de dixaines, il ne peut être infini en aucun sens ; car partout où l'on ne peut trouver qu'un nombre fini de dixaines, on ne peut trouver aussi qu'un nombre fini d'unités. Multipliez tant qu'il vous plaira, par dix et par cent, ou par mille, un nombre fini, vous n'en ferez jamais qu'un nombre fini, quoique plus grand. Je ne crois pas que l'auteur nous veuille donner pour règle d'arithmétique que l'infini ne monte qu'à dix fois autant qu'un nombre fini.

D'ailleurs, qu'y a-t-il de plus affreux que de dire qu'on peut ajouter et diminuer quelque degré de perfection à celle d'un tout où le Verbe divin est essentiellement compris, et par conséquent qu'on peut concevoir quelque chose de plus parfait que ce qui a toute la perfection divine ?

N'est-ce donc que pour tomber dans de tels excès, que l'auteur s'écarte si hardiment de toutes les notions communes et du langage même de l'Eglise ? N'est-il pas étonnant que l'auteur, non-seulement pense et dise des choses qui sont si indignes du Verbe, mais encore les fasse dire au Verbe même, comme s'il parloit aux hommes du haut du ciel ?

CHAPITRE XXVI.

Quand même on laisseroit confondre le Verbe divin avec l'ouvrage de Dieu, on n'auroit rien prouvé en faveur de ce système.

Mais laissons encore l'auteur confondre, tant qu'il lui plaira, la personne divine de Jésus-Christ, qui est infiniment parfaite, avec l'ouvrage de Dieu, qui, pris en soi, est d'une perfection bornée : voyons s'il pourra prouver par-là que Dieu ne pouvoit produire rien de plus parfait que ce qu'il a produit.

Dieu ne pouvoit-il pas, lui dirai-je, unir le Verbe à une ame qu'il auroit créée d'une intelligence *naturelle et surnaturelle* * plus étendue et plus parfaite que celle de Jésus-Christ ? Ne pouvoit-il pas aussi unir le Verbe à une ame d'une intelligence naturelle et surnaturelle, moins étendue et moins parfaite que celle de Jésus-Christ : *et de même des autres dons de la nature et de la grâce* ** ?

Si l'auteur dit que Dieu ne le pouvoit pas, c'est à lui à nous en montrer l'impossibilité. S'il dit que l'ordre a dû choisir, pour l'union hypostatique, l'ame la plus parfaite de toutes celles qui étoient possibles, je conclus que l'auteur reconnoît donc, qu'outre la perfection infinie du Verbe, Dieu devoit encore, selon l'ordre, choisir entre tous les ouvrages possibles celui qui avoit en soi le plus de perfection naturelle et bornée. Cela étant, il me restera à lui demander comment est-ce que l'ame de Jésus-Christ, qui est une intelligence bornée, est la plus parfaite de toutes les ames que Dieu pouvoit produire ? Quoi, la puissance de Dieu, que tous les chrétiens ont toujours crue infinie, sera bornée à un degré précis de perfection finie, au-delà duquel elle ne pourra rien pro-

[1] *Médit.* IV, n. 11. — [2] *Ibid.* IX, n. 12.

* Bossuet. — ** Ibid.

duire ? Il est visible que c'est détruire l'idée de l'être infiniment parfait; car l'infinie perfection ne peut se trouver dans une puissance finie.

S'il dit que Dieu pouvoit unir le Verbe à une ame plus ou moins parfaite que celle de Jésus-Christ, l'ouvrage de Dieu, lui dirai-je, seroit-il moins parfait, si le Verbe étoit uni à une créature moins parfaite ? seroit-il plus parfait, si le Verbe étoit uni à une créature plus parfaite ? Répondez précisément. Si vous dites que l'ouvrage eût été plus ou moins parfait, selon que le Verbe se seroit uni à une créature plus ou moins parfaite; premièrement, en parlant ainsi, vous supposez des infinis plus grands les uns que les autres, ce qui est une erreur grossière et déjà réfutée; secondement, vous avouez, par cette réponse, que Dieu pouvoit faire son ouvrage plus parfait qu'il n'est, puisqu'il pouvoit unir son Verbe à une créature plus parfaite que l'ame de Jésus-Christ, et qu'ainsi il a violé l'ordre.

Dès ce moment, vous ne pouvez plus espérer de nous persuader que Dieu a fait l'ouvrage le plus parfait, en faisant un ouvrage infiniment parfait par son union avec le Verbe; car nous répondrons : Il est vrai que l'ouvrage est par-là d'une perfection infinie; mais il pourroit néanmoins être encore plus parfait, s'il avoit uni le Verbe à une ame d'une intelligence plus étendue et plus parfaite que celle de Jésus-Christ, et s'il avoit ajouté au monde que nous voyons beaucoup de perfections possibles au-dessus de celles qu'il a mises.

Si au contraire vous soutenez que l'ouvrage de Dieu seroit toujours également infini en perfection par son union avec le Verbe, soit qu'il se fût uni à une créature plus parfaite, soit qu'il se fût uni à une créature moins parfaite que l'ame de Jésus-Christ, je conclus que l'ouvrage de Dieu seroit aussi parfait qu'il l'est, quand même Dieu auroit uni au Verbe la moindre de toutes les créatures, quand même il n'y auroit uni, si vous le voulez, qu'un atôme, et que cet atôme seroit son unique ouvrage.

Cette ame, la moindre de toutes les possibles, ou, si vous le voulez, cet atôme, seroit un ouvrage aussi infiniment parfait, par son union avec le Verbe, que l'univers l'est maintenant. Il ne falloit donc, pour former le plus parfait de tous les ouvrages, qu'une seule ame ou qu'une autre créature telle qu'il vous plaira, pourvu qu'elle fût unie au Verbe. Il ne falloit tout au plus que Jésus-Christ tel que Dieu l'a formé. Pourquoi y ajouter un monde qui a coûté à Dieu tant de lois générales et de volontés particulières, sans augmenter en rien l'infinie perfection qui se trouve toute entière dans la personne seule de Jésus-Christ ? Pourquoi l'ordre a-t-il permis à Dieu tant d'ouvrages si superflus, et si contraires à la simplicité de ses voies ? Sans doute tout ce que Dieu a fait, excepté Jésus-Christ, n'ajoutant rien à l'infinie perfection de l'ouvrage que nous appelons l'homme-Dieu, il s'ensuit que tout cela a été fait sans aucune raison, et n'a servi qu'à violer l'ordre. Mais de telles absurdités nous contraignent de dire que le reste de l'univers a ajouté quelque perfection à celle qui est en Jésus-Christ. Cette perfection surajoutée n'étant pas infinie, il faut reconnoître que Dieu ne l'a pas faite aussi grande qu'il pouvoit la faire : par conséquent, l'infinie perfection du Verbe uni à l'ouvrage de Dieu ne peut jamais sauver votre système, qui est fondé sur ce que l'ordre détermine toujours Dieu à l'ouvrage le plus parfait.

CHAPITRE XXVII.

Il faut renverser le dogme catholique sur l'Incarnation, ou avouer que Jésus-Christ, comme cause occasionelle, n'épargne à Dieu aucune volonté particulière.

L'AME de Jésus-Christ ayant toujours été bienheureuse *, la charité consommée a toujours été la règle de toutes ses volontés. Ici-bas la charité étant imparfaite, nous ne voulons pas toujours ce que Dieu veut, et lors même que nous le voulons, c'est par une volonté imparfaitement conforme à la sienne. Mais dans le ciel, nous ne voudrons plus que ce que Dieu nous fera vouloir, et nous le voudrons d'une volonté pleine. Cette parfaite conformité à la volonté de Dieu, qui sera tout en tous, est la charité consommée des bienheureux. Jésus-Christ a toujours été dans cette charité consommée; ainsi, il n'a jamais été un seul moment où il n'ait été vrai de dire qu'il n'a voulu que ce que Dieu lui a fait vouloir, et qu'il l'a voulu d'une volonté pleine. La volonté de Jésus-Christ n'étant donc bienheureuse qu'en ce qu'elle est toujours parfaitement conforme à celle de Dieu, il faut remonter à la source, et attribuer à la volonté de Dieu tout ce que Jésus-Christ a voulu pour les élus, par confor-

* Deux raisons, la charité consommée par la claire vision, la direction et l'assistance continuelle du Verbe qui conduisoit, animoit, et produisoit toutes les opérations de l'ame de Jésus-Christ, que le Verbe s'approprioit : pour plus grande netteté, et ceci en peu de mots comme connu, et avoué en d'autres endroits de même. *Bossuet.*

mité à celle de son Père. Il n'en faudroit pas davantage pour détruire tout le système de l'auteur sur la grâce. De plus, je lui demande qu'est-ce que l'union hypostatique? N'est-il pas vrai que, selon saint Cyrille d'Alexandrie, principal défenseur du mystère de l'incarnation, le Verbe s'est tellement approprié l'humanité sainte, qu'il en a pleinement dirigé toutes les volontés et toutes les pensées. Saint Augustin, qui a parlé avant le concile d'Ephèse avec la même exactitude avec laquelle on a parlé depuis, n'a-t-il pas dit que le Verbe « a daigné prendre la nature de l'homme et » l'unir à soi, en sorte que l'homme lui fût » approprié comme le corps l'est à l'ame, ex- » cepté la composition sujette à changement, » que nous voyons dans le corps et dans l'ame, » et dont Dieu est incapable : *Ut ei sic coap- » taretur homo totus, quemadmodum animo » corpus* [1]. »

Vous voyez, par ces paroles, que le Verbe a pris l'humanité, pour être à cette humanité ce que l'ame est au corps, pour l'animer, pour la mouvoir, pour être le principe de ses opérations, en un mot, pour être en quelque façon l'ame de cette ame qu'il s'approprie. Le même Père dit à la fin du livre *du Don de la Persévérance*, que le Verbe a pris cette humanité, *et en a fait de telle sorte un homme juste, qu'il sera toujours juste* [2]. Remarquez que l'effet de l'union de l'ame de Jésus-Christ avec le Verbe est de tourner toujours la volonté de cette ame à la justice, qui est la volonté de Dieu; et que c'est cette direction de la volonté humaine par le Verbe qui fait son impeccabilité. Ajoutez encore que ces termes si fréquens dans saint Augustin et dans saint Léon [3], *suscepit, assumpsit*, marquent, selon leur doctrine, que le Verbe a tiré et a élevé à lui l'ame de Jésus-Christ pour la diriger dans toutes ses affections, le plus parfait élevant toujours à soi le moins parfait dans cette société des deux natures. Il a même fallu que toutes les pensées et toutes les volontés de l'ame de Jésus-Christ fussent sans cesse dirigées par le Verbe, pour être véritablement des actions de la personne divine: car on ne peut attribuer à la personne divine que les actions dont elle est le principe.

Il faut donc dire que tout ce que la nature humaine a fait en Jésus-Christ, selon ses propriétés naturelles, n'a été divin qu'autant que le Verbe a bien voulu le faire sien; et que, pour les actions libres de cette même nature, elles n'ont été d'un mérite infini qu'autant qu'elles ont été faites par la direction actuelle et immédiate du Verbe. Toutes les actions de Jésus-Christ ne sont d'un prix infini qu'autant qu'elles sont de la personne divine, et elles ne sont de la personne divine qu'autant qu'elle en est le principe et qu'elle les dirige.

Mais ne suffit-il pas, dira l'auteur, que le Verbe se soit accommodé aux volontés de l'ame de Jésus-Christ, et que ces volontés soient divines par la complaisance du Verbe qui les fait siennes?

Non, sans doute: car nous avons vu que, selon l'auteur, Dieu ne sauroit jamais connoître une chose s'il ne l'a faite, parce que nul objet ne peut l'éclairer; ainsi, selon ce principe, Dieu ne pourroit jamais connoître cette détermination de l'ame de Jésus-Christ qu'il n'auroit pas faite: d'où il s'ensuivroit que Dieu unissant son Verbe à cette humanité, il se seroit engagé à vouloir ce qu'elle voudroit, sans savoir ni ce qu'il lui plairoit de vouloir, ni si ce qu'elle voudroit pourroit convenir à l'ordre pour l'accomplissement du plus parfait ouvrage.

D'ailleurs, si l'auteur dit que Dieu ne laisse pas à Jésus-Christ le choix du moins parfait, voilà Jésus-Christ en tout déterminé par l'ordre. Ainsi, la cause occasionelle est superflue, puisqu'elle ne fait que ce que la cause réelle lui fait faire. S'il dit que Dieu laisse à l'ame de Jésus-Christ le choix du moins parfait, je conclus que Dieu, selon l'auteur, a pris un étrange moyen pour rendre son ouvrage plus parfait qu'il ne pouvoit le rendre lui seul, qui est de se servir, pour cette plus grande perfection, d'une cause occasionelle, à qui il laisse pour cette fin le pouvoir de choisir ce qui est moins parfait. Plus on observera cette conséquence, plus elle paroîtra inévitable et étonnante.

Il faut donc qu'il confesse avec toute l'Eglise catholique, que le Verbe meut, domine, attire à lui, et dirige en tout l'ame de Jésus-Christ qu'il s'est rendue propre. Il n'est point question ici de savoir comment est-ce que cette direction, toujours actuelle et toujours inviolable du Verbe, s'est accordée avec la parfaite liberté de Jésus-Christ pour le mérite. Ce n'est pas à moi à expliquer ici philosophiquement comment cela s'est fait: c'est à l'auteur à croire fermement avec moi ce fait révélé.

[1] *Epist. CXXXVII, ad Volus.* cap. III, n. 12, t. II. — [2] *De dono Persever.* cap. XXIV, n. 67, t. X. — [3] *S. Léon. Epist. ad Flavian. Concil. Chalced., act. II*, t. IV, p. 344 et seq.

Cette direction de l'humanité par le Verbe nous fait entendre à la lettre ce que Jésus-Christ dit si souvent, et en termes si forts, dans l'Évangile, sur son obéissance à son Père. Remarquez que le Père et le Fils n'ont qu'une seule volonté; il ne faut donc pas s'étonner si l'âme de Jésus-Christ, conduite par le Verbe, obéit au Père en toutes choses. *Je ne fais*, dit Jésus-Christ, *que ce que je vois faire à mon Père. Les choses qui lui plaisent, je les fais toujours. Je ne dis que ce que je reçois de lui : ma doctrine n'est pas ma doctrine, mais celle de mon Père qui m'a envoyé : ma nourriture est de faire sa volonté* [1]. Est-ce ainsi qu'on parle quand on fait sa volonté propre, et qu'on est la règle de celle d'autrui?

Il ne s'agit pas de savoir si l'ame de Jésus-Christ a pu choisir certaines circonstances, au lieu de quelques autres qui revenoient toujours au même dessein : je sais ce qu'on dit d'ordinaire sur ce sujet, et je ne prétends pas y toucher. Mais je dis que si l'ame de Jésus-Christ, en qualité de cause occasionelle dans l'ordre de la grâce, détermine la volonté de Dieu sans être déterminée auparavant par celle de Dieu même, il s'ensuit que dans toutes les choses qui regardent l'ordre de la grâce et le salut des hommes, où il est cause occasionelle, qu'en un mot dans tout ce qui est de sa mission, il fait sa propre volonté; et bien loin qu'il fasse celle de Dieu, c'est Dieu qui fait la sienne.

Mais Dieu, répondra l'auteur, ne fait la volonté de Jésus-Christ qu'à cause qu'il lui a plu de la faire; ainsi la volonté de Jésus-Christ en ce sens est toujours celle de son Père.

Mais voici un exemple sensible qui va confondre cette réponse. Un supérieur de monastère entre les mains de qui un religieux a déposé sa volonté, comme l'auteur prétend que Dieu a déposé la sienne entre les mains de Jésus-Christ, pourroit-il dire sérieusement à ce religieux qui auroit suivi ses décisions pendant toute la journée : *J'ai achevé l'œuvre que vous m'avez donné à faire* [2] aujourd'hui? oserait-il dire : *Je fais toujours tout ce qu'il vous plaît : ma nourriture est de faire votre volonté?* Le religieux n'aurait-il pas raison de lui répondre, C'est moi qui vous ai obéi selon mon vœu, pendant toute la journée? Selon l'auteur, Jésus-Christ est, à l'égard du Père éternel pour la dispensation des grâces et pour le salut des hommes, comme le supérieur du monastère, à qui le religieux a voué obéissance, est à l'égard de ce religieux. Ne seroit-ce pas se moquer que de dire que Jésus-Christ entre les mains de qui le Père auroit déposé sa volonté et sa puissance, pour la tourner comme il lui plairoit, obéissoit à son Père? Ce seroit au contraire le Père qui suivroit la volonté de Jésus-Christ. Mais qui n'auroit horreur de penser combien, selon cette doctrine, le langage de Jésus-Christ à son Père, qui est plein d'un enthousiasme céleste, seroit forcé, indécent, et indigne, non-seulement du Fils de Dieu, mais d'un homme grave?

C'est donc ébranler les vrais fondements du mystère de l'Incarnation; c'est renverser, par des explications violentes, le sens naturel des paroles de Jésus-Christ, que de mettre en doute cette direction continuelle de l'humanité par le Verbe. Il faut que l'auteur confesse que c'est le Verbe, dont la volonté est celle du Père même, qui a fait vouloir à l'ame de Jésus-Christ tout ce qu'elle a voulu pour le salut du genre humain. De savoir comment cette direction peut être efficace sans blesser la liberté humaine, c'est, encore une fois, une difficulté commune à tous les théologiens, que je ne dois pas traiter ici. Il me suffit qu'elle est attachée au dogme catholique, et que l'auteur n'est pas moins obligé que moi de le reconnoître. Le Verbe incline donc librement la volonté humaine; mais enfin il l'incline. Cela posé, il n'est plus question de chercher dans la volonté humaine de Jésus-Christ tout ce qui regarde la prédestination et la dispensation des grâces; il faut remonter plus haut pour en trouver la source. La prière de Jésus-Christ est ce qui détermine le cours de la grâce, dira l'auteur. Hé bien, lui dirai-je, qu'en concluez-vous? que cette prière qui attire la grâce aux uns, et non aux autres, fait le discernement des élus et des réprouvés, sans que Dieu ait eu des volontés particulières pour sauver les uns plutôt que les autres? C'est ce que vous ne pouvez dire, puisque le Verbe dirige et détermine la prière même de Jésus-Christ.

Je suppose même, si on le veut, que cette direction du Verbe n'est efficace que comme la grâce congrue, qu'un grand nombre de théologiens admettent. Je vais encore plus loin, et je consens que l'auteur, contre le dogme catholique, ne regarde cette direction que comme on regarde les grâces extérieures, telles que les exemples, les conseils et les autres moyens extérieurs de persuasion. Il m'en restera encore assez pour renverser de fond en comble toute sa

[1] *Joan.* v. 19, viii. 28, 29. vii. 16. iv. 34. — [2] *Ibid.* xvii, 4.

doctrine. Dira-t-on qu'il ne faut pas m'imputer ce que je fais à un homme que je gouverne, que je possède entièrement, et que je mène toujours comme par la main? Dira-t-on que je ne veux point d'une volonté particulière, d'une action particulière, ce que je lui ai inspiré, en sorte qu'il ne l'a fait qu'en se conformant à mon conseil, et à ma persuasion, et à mon ordre? Cependant l'auteur avouera qu'il s'en faut beaucoup que je n'aie autant de part à l'action de cet homme, que le Verbe en a à la prière de Jésus-Christ. Je suis hors de cet homme; je ne puis entrer dans son cœur, ni le remuer, ni le voir; je ne fais que lui proposer extérieurement mes raisons. Pour le Verbe, il instruit, persuade, meut, dirige intérieurement le fond de l'ame de Jésus-Christ par la plus parfaite, la plus intime et la plus puissante de toutes les directions qui ne blessent point la liberté. N'est-il donc pas manifeste que le Verbe veut cette prière particulière, encore plus que l'humanité ne la veut, puisqu'il la dirige à la faire?

Si donc l'auteur fait parler le Verbe, et s'il lui fait dire : Je n'ai pu sauver Pierre, quoique je voulusse son salut comme celui de Paul, la volonté humaine, que je me suis appropriée, a prié pour Paul, et n'a pas prié pour Pierre : ce que l'auteur fera ainsi dire au Verbe sera contredit par le Verbe même dans l'Evangile. Ecoutons-le, interrogeons-le, puisque l'auteur le veut : *Je fais*, dit-il, *toujours ce qu'il plaît à mon Père*. S'il a donc prié pour Paul plutôt que pour Pierre, c'est qu'il plaisoit à son Père qu'il priât ainsi. Si l'auteur ose encore dire, de la part du Verbe, que c'est l'humanité de Jésus-Christ qui choisit certaines brebis pour la vie éternelle, le Verbe le désavouera, et il entendra cette parole : *J'ai conservé, ô mon Père, tous ceux que vous m'avez donnés; et nul ne les ravira de mes mains*[1]; ce qui signifie sans doute, comme saint Augustin l'a dit mille fois, au nom de toute l'Eglise[2], que c'est le Père qui a choisi, dans son décret immobile et éternel, tous ceux qui doivent arriver à lui par Jésus-Christ son fils.

CHAPITRE XXVIII.

Si l'on soutient que l'ame de Jésus-Christ a prié pour un homme plutôt que pour un autre, sans être déterminé à ce choix par le Verbe, on renverse le mystère de la Prédestination.

L'AUTEUR paroît reconnoître dans ses écrits que l'ordre détermine toujours Jésus-Christ au plus parfait. Il lui fait dire souvent, dans ses *Méditations*, qu'il doit faire certaines choses, et qu'il ne peut en faire d'autres. Cette doctrine est répandue dans tout cet ouvrage. Par exemple, voici un endroit où il me semble qu'il parle assez clairement[1] : « J'agis ainsi » sans cesse, (c'est le Verbe qui parle) pour » faire entrer dans l'Eglise le plus d'hommes » que je puis, agissant néanmoins toujours » avec ordre; » et il dit encore ailleurs, parlant de ses désirs : « Ils sont réglés par l'ordre, » qui est la loi que je suis inviolablement[2]. » Ainsi, il y a lieu de penser que l'auteur croit que l'ame de Jésus-Christ est dirigée par le Verbe, dans tout ce qui regarde la plus grande perfection, et que cette ame ne peut choisir par elle-même qu'à l'égard des choses qui sont indifférentes, et dont l'une n'est point meilleure que l'autre. J'avoue donc, nous dira peut-être l'auteur, que Dieu, pour former le plus parfait ouvrage, ne pouvoit établir Jésus-Christ cause occasionelle, sans diriger toujours sa volonté à désirer le plus parfait : autrement il auroit choisi, pour arriver au plus parfait, une cause capable de s'en éloigner : ce qui seroit un renversement de sa sagesse, mais je crois qu'entre toutes les choses égales, et dont le choix étoit indifférent, le Verbe n'a point dirigé la volonté humaine, et n'a fait que consentir à son choix pour rendre l'action de ce choix une action divine.

C'est ainsi, continuera l'auteur, que je crois que Jésus-Christ a plutôt prié pour Pierre que pour Jean. Voici ses propres paroles, qui me semblent convenir parfaitement avec celles que je lui ai attribuées[3] : « Il est indifférent (c'est » Jésus-Christ qui parle) que ce soit Pierre ou » Jean qui fasse un tel effet dans mon temple, » lorsque j'agis en qualité d'architecte, et non » de chef de l'Eglise : je ne forme point mes » désirs sur tels et tels matériaux en parti- » culier, mais sur l'idée que j'ai de certaines » propriétés dont l'ame en général est capable, » desquelles j'ai une connoissance parfaite. » J'agis comme un architecte, qui, pour exé- » cuter le dessein qu'il s'est formé, désire des » colonnes d'une certaine pierre en général, » et non point d'une telle masse en particu- » lier. »

L'auteur avoit déjà dit que le choix des hommes qui doivent être incorporés à l'Eglise,

[1] *Joan.* x, 28. xvii, 12. — [2] *De Prædest. SS. de Corrept. et Gratia*, et alibi.

[1] *Médit.* xiv, n. 15. — [2] *Médit.* xii, n. 20. — [3] *Médit.* xiv, n. 15.

se fait par des désirs de Jésus-Christ, qu'on ne peut comprendre; et voici les raisons qu'il fait dire à Jésus-Christ même[1] : « 1° Parce que » mes désirs se forment sur l'idée de certaines » beautés dont je veux orner mon épouse, et » qui te sont entièrement inconnues. 2° Parce » qu'ils sont réglés par l'ordre, qui est la loi » que je suis inviolablement, et dont tu n'as » qu'une connoissance fort imparfaite. 3° Parce » qu'ils sont libres en bien des rencontres, et » que je puis souvent remettre à un autre » temps ce que j'exécute. 4° Parce que les » matériaux dont je me sers ne sont pas égale- » ment propres à mon dessein actuel, à cause » de la combinaison de la grâce avec la nature.» Tout cela est vague et obscur.

Vous remarquerez que, selon l'auteur, Jésus-Christ agit en qualité d'architecte, lorsqu'il appelle à la foi, et qu'il incorpore quelqu'un à son Eglise, et qu'il agit comme chef, lorsqu'il répand sa grâce sur ceux qui sont déjà fidèles et membres de l'Eglise. Ainsi, c'est pour la vocation à la foi et à la grâce, que l'auteur fait dire à Jésus-Christ : *Il est indifférent que ce soit Pierre ou Jean qui fasse un tel effet dans mon temple.* Comme ce choix est indifférent par rapport à l'ordre et à la perfection de l'ouvrage, l'auteur apparemment conclut que l'ame de Jésus-Christ le fait sans être dirigée par le Verbe : c'est pour cela qu'il lui fait dire : *Je ne forme point mes désirs sur tels et tels matériaux en particulier.* Il est vrai que, quand on veut expliquer nettement un système, et ne point laisser derrière soi des difficultés capitales, on parle plus clairement que n'a fait l'auteur, quand il a fait ajouter au Verbe : *mais sur l'idée que j'ai de certaines propriétés dont l'ame en général est capable, desquelles j'ai une connoissance parfaite.* Pour nous, à qui l'auteur n'en donne, par ces paroles mystérieuses, aucune connoissance distincte, nous ne savons point quelles sont ces propriétés dont l'ame en général est capable, et qui déterminent Jésus-Christ, en qualité d'architecte de son Eglise, à choisir Pierre plutôt que Jean.

Il est même naturel de croire que la cause occasionelle doit, selon les principes de l'auteur, déterminer la cause supérieure : car à quoi serviroit cette cause occasionelle, si elle ne sert pas à déterminer à certains effets particuliers la cause supérieure, par elle-même indifférente pour toutes les choses particulières? J'avoue donc que je ne puis comprendre rien de précis dans le système de l'auteur, à moins qu'il ne suppose que l'ame de Jésus-Christ choisissant certains hommes plutôt que d'autres, afin de prier pour eux, et se déterminant à ce choix sans y être dirigée par le Verbe, c'est ce qui fait le salut des uns et la perte des autres. Je ne veux pourtant pas imputer absolument cette doctrine à l'auteur, de peur de tomber avec lui dans des discussions épineuses de ses paroles. Ainsi, sans entreprendre de démêler leur vrai sens, je me contente de soutenir, que si l'ame de Jésus-Christ, selon lui, a prié pour Pierre plutôt que pour Jean, en sorte qu'elle ait déterminé par cette prière la volonté divine à préférer l'un à l'autre, et que la volonté divine étoit par elle-même indifférente à l'égard de ces deux hommes, il renverse le mystère de la prédestination. Nous apprenons de saint Prosper, dans sa fameuse lettre à saint Augustin[1], qui eut pour réponse le livre de la *Prédestination des Saints*, que les Semi-Pélagiens ne vouloient point admettre « le décret éternel de la vocation divine pour » choisir les uns et rejeter les autres. » Voici, au rapport de saint Prosper, la principale raison qui les empêchoit de reconnoître ce décret : « c'est que la bonté divine paroît en » ce qu'elle n'exclut personne de la vie, mais » qu'elle veut INDIFFÉREMMENT que tous soient » sauvés. » Le dogme catholique est que Dieu veut le salut de tous : mais le dogme semi-pélagien est que Dieu veut INDIFFÉREMMENT le salut de tous. C'est cette INDIFFÉRENCE qui renverseroit le décret immobile de l'élection divine. Si donc il est vrai que Dieu, comme cause supérieure, soit en lui-même indifférent à choisir Pierre ou Jean, et qu'il ne soit déterminé à choisir plutôt l'un que l'autre que par Jésus-Christ, qui est la cause occasionelle, je conclus qu'il ne faut plus chercher en Dieu, comme dans la source, *cette vocation* qui, selon saint Augustin et saint Prosper, *choisit les uns et rejette les autres.*

L'élection divine subsiste toujours, selon cette opinion, répondra quelqu'un ; car Dieu a voulu éternellement sauver Pierre plutôt que Jean, parce qu'il a prévu que la prière de Jésus-Christ l'y détermineroit.

Mais prenez garde que les Semi-Pélagiens ne nioient pas que Dieu ne voulût éternellement élire Pierre plutôt que Jean. Au contraire, ils avouoient que Dieu avoit toujours voulu

[1] *Médit.* XII, n. 20.

[1] *Epist. CCXXV*, t. II. *Op. S. Aug.* vel t. X, p. 779.

punir l'un et récompenser l'autre; mais ils soutenoient que Dieu étoit en lui-même indifférent pour le salut de tous; qu'il n'avoit par lui-même aucune bonne volonté pour l'un plutôt que pour l'autre, et qu'il étoit seulement déterminé à récompenser Pierre et à punir Jean, par la disposition de leurs volontés. Je n'examine point, dans ce chapitre, si l'auteur fonde l'élection divine sur les dispositions humaines; nous examinerons cela dans le chapitre suivant; il me suffit ici de montrer, que, si l'auteur soutient que Dieu est par lui-même indifférent au salut de tous, il faut qu'il conclue, comme les Semi-Pélagiens, que Dieu n'a par lui-même aucune bonne volonté pour l'un plutôt que pour l'autre, et qu'il est déterminé à punir l'un et à récompenser l'autre par une détermination qui ne vient point de lui, soit qu'elle vienne de la volonté de Jésus-Christ, soit qu'elle vienne des dispositions différentes des hommes.

Vous voulez donc, dira-t-on peut-être, faire un crime à l'auteur de ce qu'il n'établit pas la prédestination purement gratuite. Par-là, vous condamnez une grande partie des plus célèbres théologiens, qui n'admettent la prédestination qu'en conséquence de la prévision des mérites. Il est manifeste que, selon ces théologiens, Dieu ne se détermine point par lui-même à élire Pierre plutôt que Jean, et qu'il y est déterminé par quelque chose qui est hors de lui.

A Dieu ne plaise que je condamne aucun des théologiens catholiques. Mon dessein n'est pas d'examiner, dans cet ouvrage, les différentes opinions des diverses écoles qui sont dans l'Eglise; je me retranche à ce qui est essentiel, selon le dogme catholique. Je dis donc qu'il est également faux, selon tous les Catholiques, que Dieu veuille INDIFFÉREMMENT sauver tous les hommes, et que Dieu n'ait point par lui-même une bonne volonté de préférence pour les uns au-dessus des autres, mais une bonne volonté qui prévient tout, et qui est purement gratuite. Il n'est point question de la prédestination à la gloire; (je mets cette question entièrement à part, puisqu'elle est agitée parmi les Catholiques;) je m'arrête à la seule prédestination à la grâce. Jamais théologien catholique, jamais fidèle qui a lu saint Paul[1], n'a douté qu'elle ne fût purement gratuite et indépendante de tout mérite. Cette prédestination est « la préparation, comme dit » saint Augustin[1], des bienfaits de Dieu par » lesquels sont délivrés très-certainement tous » ceux qui sont délivrés. » Cette prédestination, sans doute, est une bonne volonté en Dieu, par laquelle, selon son bon plaisir et par un conseil impénétrable, il préfère gratuitement un homme à un autre homme pour l'appeler à Jésus-Christ son fils et à son Eglise. Cette bonne volonté de préférence purement gratuite est essentiellement opposée à l'INDIFFÉRENCE de volonté pour le salut de tous, que les Semi-Pélagiens soutenoient, et que l'auteur semble renouveler quand il fait dire à Jésus-Christ : *Il est indifférent que ce soit Pierre ou Jean qui fasse un tel effet dans mon temple.* Peut-on dire que Dieu ait une volonté INDIFFÉRENTE pour le salut de tous, supposé qu'il prédestine gratuitement et par son seul bon plaisir, comme l'Eglise l'enseigne après saint Paul, *les uns par préférence aux autres, pour recevoir la foi et toutes les autres grâces de Jésus-Christ.*

J'avoue, dira quelqu'un, qu'il paroît d'abord que cette indifférence de volonté est incompatible avec cette élection purement gratuite que Dieu fait uniquement *selon son bon plaisir.* Mais ne pourroit-on pas dire qu'une élection qu'il fait, étant déterminée par Jésus-Christ, est une élection qu'il fait lui-même selon son bon plaisir?

Non, sans doute : prenez garde que cette élection ne peut venir de Jésus-Christ, puisque c'est par cette élection que nous sommes donnés à Jésus-Christ même. Jésus-Christ ne prend pas ceux qu'il lui plaît, mais ceux *que son Père lui donne; tout ce que son Père lui donne vient à lui; et celui qui vient à lui, il ne le rejette pas. Personne*, dit le Fils, *ne peut venir à moi, si mon Père qui m'a envoyé, ne l'attire*[2]. Cette prédestination gratuite à la grâce, par laquelle nous sommes appelés à la foi en Jésus-Christ, est donc toute entière de la part de Dieu. Quoiqu'il veuille sauver tous les hommes, il ne veut pas sauver INDIFFÉREMMENT tous les hommes. Il a pour les uns une bonne volonté plus que pour les autres, et cette bonne volonté consiste à les donner à son Fils. C'est ainsi que saint Augustin a parlé après saint Paul; et c'est cette doctrine que toute la tradition nous enseigne : jamais Catholique n'a parlé autrement. Ce seroit une mauvaise subtilité et une nouveauté pernicieuse, que de dire que le Fils reçoit du Père ceux qu'il lui donne; mais que le

[1] *Rom.* VIII, et alibi.

[1] *De dono Persev.* cap. XIV, n. 35, t. X. — [2] *Joan.* VI, 37, 44.

Père, indifférent pour le choix de ceux qu'il doit lui donner, lui donne ceux qu'il lui demande. Remarquez que ce que *le Père donne au Fils vient à lui, et que celui qui vient à lui, il ne le rejette pas*; c'est-à-dire, dans le sens naturel des termes, que le Fils, soumis aux volontés du Père, accepte simplement ce qui lui vient par l'ordre du Père. C'est ce qui fait dire à saint Augustin[1] : « Jésus-Christ les choisit du » monde pendant qu'il vivoit avec eux dans la » chair; mais c'étoit ceux qui étoient choisis en » lui avant la création du monde; » c'est-à-dire que le choix temporel de l'ame de Jésus-Christ n'a fait que suivre le choix éternel de Dieu. Ainsi, quoique le Père n'aime aucun homme qu'en son Fils, il est pourtant essentiel à la foi, de croire que c'est par une prédilection éternelle que Dieu donne à son Fils certains hommes plutôt que d'autres, afin que par son Fils ils soient réconciliés avec lui. Si le Fils prie pour les uns plutôt que pour les autres, c'est qu'il prie pour ceux qui lui appartiennent en vertu de l'élection divine, et qu'il demande *qu'aucun de ceux qui lui ont été donnés ne périsse*[2]. S'il les demande, c'est parce que son Père les lui fait demander. Ainsi, ils ne sont pas siens, parce qu'il prie pour eux, mais il prie pour eux parce que l'élection divine les a faits siens dès l'éternité. C'est sans doute ce qui fait dire à Jésus-Christ parlant aux enfants de Zébédée : *Mais d'être assis à ma droite, et à ma gauche, il ne m'appartient pas de vous le donner, mais de le donner à ceux à qui mon Père l'a préparé*[3]. Si Jésus-Christ eût pu décider sur les places du royaume de Dieu, sans être dirigé dans ce choix par la volonté divine, sa réponse n'eût été qu'une pure illusion; les enfans de Zébédée auroient pu lui répondre : C'est vous qui choisissez, comme il vous plaît, et votre père ne fait que confirmer votre choix. Choisissez-nous donc pour les premières places de votre royaume. Mais vous voyez tout au contraire, par la réponse expresse et décisive de Jésus-Christ, qu'il ne donne les places que selon qu'il est déterminé par la préparation éternelle du Père, et qu'il ne lui appartient de décider pour en remplir aucune. C'est ce qu'on ne peut nier ni éluder sans renverser ni éluder toute la doctrine catholique.

En effet, à moins qu'on ne suppose toujours que le Verbe dirige l'ame de Jésus-Christ dans tous ses désirs, et particulièrement dans chaque prière qu'elle fait pour les hommes, la source de la prédestination éternelle n'est plus en Dieu; elle est dans l'ame de Jésus-Christ. Ce n'est plus une prédilection divine, comme saint Paul nous l'enseigne; il faut cesser de le croire, supposé que Dieu soit par lui-même entièrement INDIFFÉRENT pour le choix des cohéritiers de son Fils, et qu'il se laisse purement déterminer par la volonté de Jésus-Christ. C'est cette volonté humaine qui choisit dans sa prière; par conséquent, c'est elle qui sépare, qui discerne, qui décide; c'est elle qui fait tout ce qu'il y a de réel dans la prédestination; et Dieu n'y a aucune autre part que celle de la ratifier et de l'exécuter.

Si l'auteur revient à dire que l'ame de Jésus-Christ prie pour les uns plutôt que pour les autres, parce que le Verbe la dirige à ce choix, nous avons déjà vu que c'est admettre en Dieu autant de volontés particulières qu'il y a d'élus, puisque Dieu ne suit pas la détermination de la cause occasionelle, et que c'est au contraire la cause occasionelle qui suit la direction divine.

Si l'auteur dit que l'ame de Jésus-Christ choisit, selon son bon plaisir, entre tous les hommes qui lui sont également indifférens, comme je choisirois entre cent boules entièrement égales, parmi lesquelles je prends les premières qui se présentent; c'est Jésus-Christ qui prédestine, et Dieu ne fait que confirmer sa prédestination, parce qu'il s'y est obligé en général. Ainsi Dieu n'a pas plus voulu la conversion de saint Paul ou celle de saint Augustin, qu'il veut qu'une feuille tombe en automne; ainsi Dieu n'a pas plus voulu que nous fussions régénérés par le baptême, par préférence aux infidèles qui en sont privés, que le roi veut les grâces qu'un gouverneur, à qui il a confié son autorité, fait dans son gouvernement à des gens pour qui le roi n'a aucune affection particulière. Le prince ne confirme les grâces que le gouverneur leur a faites, qu'à cause qu'ils les tiennent d'un homme auquel il a confié son autorité en général. Tout de même, selon l'auteur, Dieu, également INDIFFÉRENT pour tous les hommes ne confirme la prédestination que Jésus-Christ fait des uns plutôt que des autres, pour les incorporer à son Eglise, qu'à cause qu'il lui a confié sa puissance en général. N'est-ce pas anéantir le mystère de la prédestination? n'est-ce pas l'attribuer à une volonté humaine? n'est-ce pas en mettre la source hors de Dieu? enfin, n'est-ce pas faire que les élus n'ont aucune

[1] *De Prædest. Sanct.* cap. XVII, n. 34, t. X. — [2] S. *Aug. De Corrept. et Grat.* cap. IX, n. 21, t. X. — [3] *Matth.* XX, 23.

obligation particulière à Dieu de leur élection éternelle? Ai-je obligation à un homme qui ratifie ce que son procureur a fait à mon avantage, lorsque je sais qu'il ne l'avoit pas fait son procureur afin qu'il me fît du bien plutôt qu'à un autre, et qu'il ne ratifie celui qu'il m'a fait par préférence à mes voisins, qu'à cause qu'il est lié par la procuration générale qu'il lui avoit donnée?

Mais encore cette prédestination qui devient humaine, combien est-elle indigne de la sublimité avec laquelle saint Paul nous l'a annoncée! Quand je suppose avec toute l'Eglise que Dieu choisit dans son décret éternel ceux qu'il lui plaît, pour les donner à Jésus-Christ son Fils, je comprends qu'il le fait par des motifs dignes de sa souveraine sagesse et de sa supériorité infinie sur les créatures. Il n'a besoin d'aucune: il ne doit rien à aucune. Il fait grâce à toutes celles qu'il appelle; il ne fait point d'injustice aux autres[1]. *Il n'y a en lui aucune iniquité*[2]; *toutes ses voies sont vérité et jugement*[3]. A la vue de ce Dieu si grand, qui ne peut choisir ses créatures pour leurs mérites, parce qu'elles ne peuvent avoir aucun mérite que par son choix prévenant, j'adore ses conseils, et je m'écrie : *O profondeur des richesses de la sagesse et de la science de Dieu, que ses jugemens sont incompréhensibles et ses voies impénétrables*[4]!

Mais, si je veux suivre le système de l'auteur, et conclure, selon son principe, que la source de la prédestination est dans la volonté humaine de Jésus-Christ, je ne puis plus dire: *O profondeur de la sagesse de Dieu!* mais seulement : ô profondeur de la sagesse humaine de Jésus-Christ! Encore n'est-ce pas même une vraie sagesse; car cette ame choisit sans raison; elle prie pour les premiers qui se présentent à elle. Est-ce donc là à quoi l'auteur réduira ce grand, ce profond et impénétrable mystère des conseils de Dieu? Dieu, de peur d'être obligé d'avoir des volontés particulières, ne choisit aucun homme pour former l'Eglise. Indifférent à tous, il les laisse choisir à Jésus-Christ; et Jésus-Christ, étant dans l'impuissance de penser à tous à la fois, choisit dans sa prière ceux qui se présentent à son esprit, comme je prendrois sans choix, parmi cent boules entièrement égales, la première que je trouverois sous ma main. Pendant que saint Paul s'écrie : *O profondeur de la sagesse!* ce système nous fera-t-il entendre que cette exclamation et cet enthousiasme sont sans fondement, puisqu'il ne s'agit que d'une élection faite par une volonté humaine, et qu'on ne peut pas même l'appeler élection; puisque Jésus-Christ, incapable de penser à tous, prie comme il peut pour ceux qui se présentent à son esprit?

[1] *Aug. De Prædest. Sanct.* cap. XVI, n. 33, t. X. — [2] *Rom.* IX, 14. — [3] *Dan.* IV, 34. — [4] *Rom.* XI, 33.

CHAPITRE XXIX.

Si l'auteur dit que les dispositions naturelles des hommes déterminent l'ame de Jésus-Christ à prier pour les uns plutôt que pour les autres, il tombe dans l'erreur des Semi-Pélagiens; il contredit l'Ecriture et se contredit soi-même.

Si l'auteur, pressé par les inconvéniens que nous venons de remarquer, soutient que le choix que Jésus-Christ fait de certains hommes pour les premières grâces, comme celle du baptême, ou celle de la pénitence après un entier endurcissement, est un vrai choix fait avec raison, fondé sur les dispositions naturelles des hommes, je conclus deux choses contre lui :

L'une, qu'il faut donc que Jésus-Christ pense à tous les hommes dans le même instant. Pourquoi le faut-il, direz-vous? C'est qu'il ne peut préférer les mieux disposés, s'il ne les compare tous ensemble. Tel avoit hier des dispositions indignes de la grâce, qui sera aujourd'hui le mieux disposé; tel en avoit ce matin d'excellentes, qui peut en avoir ce soir de pernicieuses : l'un aura augmenté sa concupiscence, l'autre aura diminué la sienne; l'un aura écarté les objets qui excitent les passions, l'autre les aura cherchés: l'un aura travaillé par la prière, naturelle à ôter les obstacles, l'autre se sera dissipé et aura abusé de sa raison, qui est la grâce du Créateur. N'est-il pas vrai que tout cela a pu se faire de moment en moment? quand je parle ainsi, n'est-ce pas le langage et la doctrine de l'auteur même? Il faut donc que Jésus-Christ, pour régler en chaque instant la distribution des grâces sur les dispositions naturelles des hommes, les compare tous actuellement ensemble dans chaque instant: autrement il refuseroit souvent au mieux disposé de tous les infidèles la grâce de la lumière de l'Evangile; autrement il refuseroit souvent au mieux disposé de tous les pécheurs la grâce de la pénitence, et il donneroit ces grâces à d'autres qui seroient déchus des bonnes dispositions où ils auroient été. Si donc Jésus-Christ n'est ni injuste ni aveuglé dans la distribution générale qu'il fait des grâces sur

les dispositions des hommes, il faut qu'il les voie tous distinctement, toutes les fois qu'il prie pour quelques-uns. L'auteur ne peut donc plus dire, que si une partie des hommes périt, c'est que Jésus-Christ, en tant que cause occasionelle, ne peut penser actuellement à tous, et doit porter le caractère d'un esprit fini.

La seconde conséquence que je tire de cette doctrine, c'est qu'elle anéantit toute prédestination gratuite. Encore une fois, il n'est pas question de la prédestination à la gloire, que je laisse à part: il s'agit de la prédestination à la grâce, que toute l'Église catholique reconnoît purement gratuite.

Elle est gratuite, me direz-vous, du côté de Dieu, puisque Dieu accorde la grâce par le seul mérite de Jésus-Christ médiateur.

Je réponds qu'elle ne seroit donc gratuite que du côté de celui qui ne fait point l'élection, et qui ne fait que prêter sa puissance. Mais Jésus-Christ, qui choisit et qui détermine véritablement la grâce à se répandre sur l'un, plutôt que sur l'autre, sur quoi fonde-t-il cette élection? Si c'est sur les dispositions naturelles, peut-on dire que cette élection soit purement gratuite, comme nous l'enseigne saint Paul?

Si saint Augustin dit, à la vue de ce profond mystère de l'élection divine : *Que les mérites humains se taisent*[1] : les mérites humains, flattés par la doctrine de l'auteur, lui répondront : C'est nous qui discernons les hommes: c'est en nous, et non dans les conseils impénétrables de Dieu, qu'il faut chercher la source de la prédestination; nous nous gloritions, parce que, sans avoir été prévenus d'aucun secours surnaturel, nous avons attiré la préférence et la prière de Jésus-Christ, qui fait l'élection divine.

Tous ceux qui croient que Dieu prédestine sur les mérites prévus, ne répondra-t-on, n'ont-ils pas la même difficulté à vaincre? Non, sans doute : voici deux différences essentielles entre leur doctrine et celle que je réfute.

La première est qu'ils fondent la prédestination sur la prévision, non des dispositions naturelles, mais des mérites surnaturels acquis par la grâce de Jésus-Christ. Ainsi, la prédestination est toujours, selon eux, fondée sur la pure grâce, puisqu'elle est fondée sur les bonnes œuvres que la grâce fait faire.

La seconde est qu'ils n'ont même jamais fondé la prédestination à la grâce sur la prévision des mérites surnaturels. On ne pourroit le dire sans impiété : c'est ce que les Semi-Pélagiens disoient. Ils vouloient que la grâce eût été donnée à certains hommes, parce que Dieu prévoyoit qu'ils croiroient, et pratiqueroient la vertu par elle, plutôt que d'autres. Saint Augustin, après leur avoir montré que la prédestination de Jésus-Christ est le modèle de celle de tous les élus, et que tout y est purement gratuit, leur oppose ce que Jésus-Christ a dit de Tyr et de Sidon : *Malheur à vous, Corozaïn, malheur à vous, Bethsaïde, parce que si les miracles qui ont été faits en vous, avoient été faits à Tyr et à Sidon, elles auroient fait pénitence dans le cilice et dans la cendre*[1]. Saint Augustin conclut de cet oracle si manifeste du Sauveur, que Dieu, bien loin de distribuer sa grâce sur la prévision des mérites futurs, refuse au contraire quelquefois sa grâce à ceux qui en auroient profité, et la présente à ceux qu'il prévoit qui la rejetteront[2]. Ne faut-il pas conclure, à plus forte raison, que Dieu ne se règle point sur les dispositions naturelles des hommes dans la distribution des grâces, puisqu'il en donne aux habitants de Corozaïn et de Bethsaïde, qui ne sont pas disposés à les bien recevoir, et qu'il ne les donne pas aux habitans de Tyr et de Sidon, qui étoient disposés à en profiter?

Il est donc faux et impie de dire que la prédestination à la grâce soit fondée sur les dispositions naturelles des hommes. Si la grâce étoit donnée selon les dispositions naturelles, la *grâce*, comme saint Augustin, entrant dans l'esprit de saint Paul, l'a dit mille fois, *ne seroit plus grâce, ce seroit une dette*.

Écoutons donc saint Augustin sur ces paroles : *Vous ne m'avez pas choisi, mais je vous ai choisis*[3]. « Pénétrons donc bien, dit-il[4], cette » vocation par laquelle se font les élus, qui ne » sont pas choisis parce qu'ils croient, mais » qui sont choisis afin qu'ils croient. » Et plus bas : « Ils ne l'ont pas choisi pour attirer son » choix, mais son choix a attiré le leur. Qu'est-» ce que dit l'apôtre? *Comme il nous a choisis* » *en lui avant la création du monde*[5]. Que si » ces paroles ont été dites à cause que Dieu » prévoyoit ceux qui croiroient, et non parce » qu'il les feroit lui-même croyans, le Fils » parle contre cette préscience, quand il dit : » *Vous ne m'avez pas choisis, mais je vous ai* » *choisis;* puisque Dieu a prévu qu'ils le choi-

[1] *De Prædest. Sanct.* cap. XV, n. 31, t. X.

[1] *Luc.* X, 13. — [2] *De dono Persever.* cap. IX, X, n. 21 et seq. t. X. — [3] *Joan.* XV, 16. — [4] *De Prædest. Sanct.* cap. XVII, n. 34, t. X. — [5] *Ephes.* I, 4.

» siroient pour mériter d'être choisis par lui. » C'est pourquoi il faut dire qu'ils sont choisis » avant la création du monde, par cette pré- » destination dans laquelle Dieu prévoit ce » qu'il opérera lui-même. Ils sont ensuite choi- » sis du milieu du monde, par cette vocation » dans laquelle Dieu accomplit ce qu'il a pré- » destiné; car ceux qu'il a prédestinés, ceux-là » même il les a appelés par sa vocation, selon » son décret. » Voilà ce que saint Augustin appelle *la vérité immobile de la prédestination et de la grâce :* voilà ce qu'il nomme la doctrine des prophètes et des apôtres; voilà ce que toute l'Église catholique professe hautement avec lui.

Il n'est donc pas permis à ses enfans de dire que Dieu, dans la distribution de ses grâces, choisit les hommes qui sont naturellement les mieux disposés, puisqu'il ne nous choisit pas sur ce qu'il prévoit que nous serons fidèles, mais qu'il nous choisit afin que nous soyons fidèles, comme saint Augustin remarque [1] que saint Paul l'a dit, parlant de lui-même : *Dieu m'a fait miséricorde, afin que je sois fidèle* [2].

Prenez garde, me répondra peut-être quelqu'un, qu'il ne s'agit ici d'aucune disposition des volontés qui puisse mériter la grâce : on sait bien qu'il est de foi qu'elle ne peut être méritée; autrement elle ne seroit plus grâce. L'auteur l'a reconnu lui-même dans ses *Méditations*. On se borne donc à soutenir que l'homme peut, par son attention à consulter la raison universelle des esprits, et par l'amour naturel de l'ordre, *diminuer sa concupiscence*, écarter les obstacles, et préparer ainsi la voie à la grâce que Jésus-Christ répand par sa prière.

Mais cette réponse ne touche pas seulement la difficulté. Ou vous soutenez que la disposition naturelle des hommes détermine Jésus-Christ à prier pour eux, ou vous croyez qu'elle ne l'y détermine point. Si vous dites qu'elle ne l'y détermine point, et qu'étant indifférent pour ceux qui sont bien ou mal disposés, il se détermine toujours lui-même, par un choix purement arbitraire et sans être conduit par aucune règle, à préférer ceux qu'il voit dans la meilleure disposition; c'est vouloir deviner sur des choses arbitraires; c'est décider sans aucun fondement sur les volontés libres et secrètes de Jésus-Christ : c'est même décider contre des faits qui nous sont révélés; car nous voyons que Jésus-Christ a distribué souvent la grâce aux ames les plus égarées, telles que celle de saint Paul; et aux plus corrompues, comme la pécheresse qui arrosa ses pieds de ses larmes; et aux plus endurcis, comme certains pécheurs qui sont devenus de grands saints. Enfin, vous supposez sans preuve que Jésus-Christ fait toujours ce qu'il nous apprend qu'il ne fait pas quelquefois, puisque l'exemple de Tyr et de Sidon nous montre qu'il ne donna point sa grâce à ceux qui en auroient profité, et qu'il l'offrit à ceux qu'il prévoyoit la devoir rejeter. Mais demandez à saint Augustin quelle disposition a pu attirer la grâce dans l'ame de saint Paul; il vous répondra : « Il n'y avoit » en lui que des grands démérites..... A ces » démérites, si grands et si mauvais, rien » n'étoit dû que la peine; mais Dieu lui rendit » le bien pour le mal [1]. » Si vous dites que l'ordre a pu demander certaines conversions, comme celle de saint Paul, qui fussent au-delà des règles de la distribution des grâces, je vous réponds deux choses. Premièrement, quel est cet ordre inviolable qui demande à n'être pas toujours suivi? Dès qu'on est réduit à faire de telles réponses, on peut soutenir tout ce qu'on veut : on fera toujours vouloir à l'ordre tout ce qu'on voudra; il demandera même à être violé. Secondement, il faut remarquer que quand saint Augustin parle ainsi de saint Paul, il se sert de cet exemple pour en tirer une conséquence sur la vocation purement gratuite de tous ceux qui sont appelés à la grâce, et il pose pour règle générale et absolue qu'il n'y a *qu'une grande misère* qui précède en nous la *grande miséricorde* par laquelle nous sommes appelés à la grâce de Jésus-Christ. « Si Dieu, » dit-il [2], ne pouvoit point ôter la dureté du » cœur, il ne diroit pas par son prophète : *Je* » *vous ôterai ce cœur de pierre, et je vous en* » *donnerai un de chair*... Ne seroit-ce donc pas » une extrême absurdité que de dire que le » mérite de la bonne volonté a précédé dans » l'homme, afin que le cœur de pierre lui fût » ôté, puisque le cœur de pierre lui-même ne » signifie qu'une volonté très-dure et très-in- » flexible à l'égard de Dieu? » Vous voyez que saint Augustin prouve, par ces paroles de l'Ecriture, que quand la grâce nous est donnée, non-seulement elle ne trouve en nous aucun mérite, mais elle n'y trouve pour toute disposition qu'une dureté et une inflexibilité extrême contre Dieu.

[1] *De Grat. et lib. Arbit.* cap. VII, n. 17, t. X. — [2] *I Cor.* VII, 25.

[1] *De Grat. et lib. Arbit.* cap. V, n. 12, t. X. — [2] *Ibid.* cap. XIV, n. 29.

Si vous dites que la disposition naturelle des hommes est la règle selon laquelle il se détermine pour les prédestiner à la grâce, je conclus que vous combattez ce que nous venons de rapporter de saint Augustin, que vous tombez dans une des plus dangereuses erreurs des Sémi-Pélagiens.

Pourquoi le concluez-vous, me répondra-t-on? cette disposition naturelle ne justifie pas, elle attire seulement la justification.

Mais ne voyez-vous pas que le commencement de la foi, selon les Semi-Pélagiens, ne justifioit non plus que la disposition naturelle, qui, selon vous, attire la grâce? Ces hérétiques avouoient qu'il faut avoir, pour être juste, la pleine foi et la charité; mais ils disoient que l'homme pouvoit, par son libre arbitre, commencer à croire, et que ce commencement de foi attiroit la grâce et la justification, quoiqu'il ne fût en lui-même qu'une disposition naturelle de la volonté: n'en dites-vous pas autant? Ne croyez-vous pas que certaines dispositions naturelles, *certaines propriétés dont l'âme est capable*, et qui conviennent à l'édifice que Jésus-Christ veut former, le déterminent à choisir certains hommes plutôt que d'autres? Si ces dispositions naturelles attirent la grâce, en sorte qu'elles déterminent Jésus-Christ à la répandre par sa prière, n'est-il pas vrai que ceux qui ont ces dispositions doivent les regarder comme la première source de leur prédestination? N'est-il pas vrai qu'on doit dire de cette disposition tout ce que les Semi-Pélagiens ont dit du commencement de la foi, puisque ce commencement de foi n'étoit, selon eux, qu'une disposition naturelle qui attiroit la grâce, comme les dispositions dont vous nous parlez? Cette disposition naturelle attirant la grâce qui justifie, saint Augustin concluait, contre les Semi-Pélagiens, que cette disposition naturelle étoit le commencement du salut. Ne dois-je pas le conclure aussi contre vous? Ce qui est à l'égard de Jésus-Christ une règle pour sanctifier l'un plutôt que l'autre, n'est-il pas la vraie source du discernement? N'est-ce pas là que commence l'œuvre du salut? Qu'y a-t-il donc à répondre? faudra-t-il pousser l'égarement jusques à dire que saint Augustin et toute l'Église se sont trompés en condamnant cette opinion?

Il y a une grande différence, me dira-t-on peut-être, entre l'opinion que vous examinez ici, et celle des Semi-Pélagiens. Ces hérétiques croyoient que l'homme pouvoit par son libre arbitre commencer à croire et à être justifié, sans aucun secours mérité par Jésus-Christ; au lieu que l'auteur suppose que Jésus-Christ étant le chef de toute la nature, il est la cause méritoire de toutes les lumières de la raison et de toutes les grâces que nous recevons de Dieu créateur. Ainsi, on peut soutenir que ces dispositions naturelles qui attirent la grâce sont elles-mêmes des grâces; car, quoiqu'elles soient naturelles, elles ne viennent pourtant à l'homme qu'autant qu'elles sont méritées par Jésus-Christ.

Il est vrai, répondrai-je, qu'en confondant les deux ordres différents de la création et de la réparation, vous prétendez que nous n'avons la raison même qu'autant qu'elle nous est méritée par le Sauveur, mais méritée comme il nous mérite l'air que nous respirons, et la terre que nous foulons aux pieds; enfin, cette raison, quoique méritée, n'est pourtant, de votre propre aveu, qu'une lumière purement naturelle, et l'usage que l'homme en fait sans la grâce médicinale de Jésus-Christ, ne se fait que par les seules forces de son libre arbitre blessé et malade. Si donc la bonne disposition, qui est le premier fondement du salut, vient de la seule raison, elle vient de la nature seule: or, la nature, pour être, selon vous, méritée par Jésus-Christ, n'en est pas moins réellement nature, mais nature corrompue par le péché, mais nature abattue et impuissante pour toutes les œuvres qui ont rapport au salut. Remarquez que je ne dispute pas ici avec vous pour savoir si l'homme peut par sa seule raison, en l'état où il est, diminuer sa concupiscence et lever les obstacles qui empêchent sa conversion: je me borne à dire que, quand l'homme diminueroit ainsi ses passions, il ne pourroit jamais déterminer par-là Jésus-Christ à lui donner sa grâce plutôt qu'à un autre. Jésus-Christ le peut suivant que les conseils éternels de Dieu l'y déterminent: mais je soutiens que cette disposition de la volonté des hommes ne peut jamais par elle-même l'y déterminer. Si vous me contredites, vous renversez la vocation gratuite à la grâce, et vous mettez le premier fondement du salut dans cette disposition naturelle.

Remarquez encore que les Semi-Pélagiens n'auroient jamais disputé contre saint Augustin, si ce Père eût voulu se contenter du tempérament que vous cherchez: ils auroient dit volontiers, aussi bien que vous, que ce qu'ils appeloient le commencement de la foi n'étoit qu'une disposition naturelle à croire, et plutôt une simple préparation à la grâce, qu'un véritable acheminement vers la justice. Tout leur eût été bon, pourvu qu'on leur eût avoué que

la grâce suivoit dans son cours les dispositions naturelles qu'elle trouvoit dans les volontés. Leur peine étoit de voir que Dieu préférât certains hommes à d'autres, dans la vocation à la grâce, sans aucune raison de leur part pour ce discernement; ils prétendoient que Dieu vouloit INDIFFÉREMMENT le salut de tous, et qu'il ne préféroit les uns aux autres, qu'à cause qu'ils étoient plus préparés à croire, quand ils recevroient la grâce de la foi.

Quittons donc toutes les subtilités par lesquelles on peut éluder et obscurcir une autorité si manifeste. Ou vous croyez que cette bonne disposition naturelle n'est point une règle qui détermine Jésus-Christ, ou vous croyez que c'est une règle qui le détermine: si vous croyez que ce n'est point une règle qui le détermine, voilà donc Jésus-Christ qui, selon vous, se détermine pour le choix de ses frères adoptifs, sans aucune raison et sans aucune règle. C'est dans cette élection arbitraire et comme fortuite que consistera le fond du mystère de la prédestination. Si vous soutenez, au contraire, que cette disposition naturelle est une règle qui détermine le choix de Jésus-Christ, vous ne pouvez plus nier aux Semi-Pélagiens que Dieu INDIFFÉREMMENT au salut de tous ne soit déterminé à préférer les uns aux autres par leurs dispositions naturelles, et qu'ainsi le mérite humain ne soit la loi de la prédestination éternelle: d'où il faudra conclure que ce n'est point Dieu qui prévient par son choix la volonté humaine, et qui *la prépare*, mais que c'est au contraire la volonté humaine qui se prépare elle-même à la grâce, et qui en détermine le cours par sa bonne disposition.

Nous venons de voir ce qu'on peut dire contre l'auteur pour la grâce de la vocation qui fait entrer les hommes dans l'Église; mais on peut encore montrer qu'il ne se trompe pas moins à l'égard des justes. « Ceux qui ont la » charité justifiante, dit-il[1], peuvent attirer » sur eux la grâce en deux manières plus effi- » caces. Ils le peuvent par la nécessité de l'or- » dre, qui, à l'égard de Dieu, est une loi in- » violable; puisqu'ils peuvent, par le bon » usage des secours qui accompagnent toujours » la charité, mériter sans cesse de nouvelles » grâces... Les justes peuvent (c'est Jésus- » Christ qui parle) plus facilement me déter- » miner à prier pour leur sanctification que » les autres hommes. Les justes peuvent donc » en général obtenir la grâce par deux voies » fort efficaces; et par le mérite de leurs priè- » res, l'ordre et la justice étant la règle invio- » lable des volontés divines; et par la faveur » particulière qu'ils ont auprès de moi. » Si l'homme peut *mériter sans cesse* de nouvelles grâces, *et déterminer Dieu efficacement à les lui donner en vertu de l'ordre, qui est un titre de justice et une loi inviolable des volontés divines*, l'Église se trompe quand elle enseigne que la grâce de la persévérance ne peut jamais être méritée par aucune autre grâce.

[1] *Médit.* XIII, n. 17.

CHAPITRE XXX.

L'usage qu'on peut faire de la science moyenne, pour sauver ce système, ne sauroit convenir aux principes de la doctrine catholique, ni à ceux de l'auteur même.

QUOIQUE nous ayons déjà souvent réfuté ce que l'auteur peut dire touchant la science conditionnelle, je crois qu'il n'est pas inutile de la traiter encore exprès dans un chapitre particulier. Peut-être l'auteur croit-il que cette science est le fondement de toutes les œuvres de Dieu. Dieu a prévu, dira-t-on, éternellement tout ce que voudroient toutes les créatures raisonnables qui étoient possibles, supposé qu'il les tirât du néant; et il en a tiré celles des volontés desquelles il a prévu que résulteroit le plus parfait ouvrage. C'est sur cette prévision qu'il a choisi non-seulement toutes les causes occasionelles, mais encore toutes les autres natures intelligentes qu'il a créées. Ainsi, par rapport à cette prévision conditionnelle, il a choisi ce qu'il pouvoit créer de plus parfait.

A cela je réponds plusieurs choses, dont j'espère que chacune paroîtra décisive.

Premièrement, dans cette supposition, il eût été plus simple que Dieu eût créé d'abord les causes occasionelles dont il prévoyoit que les volontés seroient conformes à son dessein: il n'aurait eu qu'à leur laisser gouverner son ouvrage, sans y mettre des lois générales. Voilà donc les lois générales qui sont superflues, et par conséquent ce système est faux, puisqu'il n'est pas le plus simple que Dieu pouvoit choisir pour former le monde tel que nous le voyons.

Secondement, si Dieu choisit, dans la création des ames, celles qui voudront ce qui convient le mieux à la perfection de son ouvrage, pourquoi est-ce qu'il en choisit un nombre beaucoup plus grand de celles dont il prévoit la perte, que de celles dont il prévoit le salut? Est-ce qu'il convient à l'ordre et à la perfection de l'ouvrage de Dieu, qu'il y ait beaucoup plus

de réprouvés que d'élus? Non, répondra peut-être l'auteur : mais parmi toutes les ames possibles Dieu n'en voyait point parmi lesquelles il dût y en avoir un moindre nombre de réprouvées que parmi celles qu'il a produites. Ainsi, il a choisi ce qu'il a prévu qui seroit le meilleur. Mais si l'auteur s'attache à cette réponse, voici des inconvéniens qui l'accableront. Comment prouvera-t-il que Dieu ne pouvoit point trouver, dans sa puissance infiniment féconde, des ames qui auroient été disposées à vouloir ce que veulent celles qui parviennent au royaume du ciel? Osera-t-il dire qu'il n'y en avoit aucune de possible au-delà de celles que Dieu a produites? soutiendra-t-il que Dieu n'avoit pas la puissance d'en produire d'autres qui auroient été parfaitement semblables en tout à celles qui parviennent à la vie éternelle, excepté ce qu'on appelle la différence numérique?

De plus, supposé que Dieu se détermine dans ce choix sur la science conditionnelle, pourquoi n'a-t-il pas laissé dans le néant les ames dont il prévoyoit la perte éternelle? Il leur eût mieux valu, selon la parole expresse de Jésus-Christ, de n'avoir jamais été tirées du néant : pourquoi donc ne les y a-t-il pas laissées? pourquoi n'a-t-il pas borné la création des ames au nombre de celles qui devoient obtenir la vie éternelle? d'où vient donc que Dieu a choisi celles qui devoient périr, lui qui, selon cette opinion, est déterminé dans ce choix par les volontés qu'il prévoit que les créatures auront? Est-ce que le péché et la damnation de ces ames, que Dieu a prévus, ont déterminé Dieu à les créer? est-ce que la damnation de ces ames étoit nécessaire à la perfection de son ouvrage? Est-ce la prévision de la chute des mauvais anges qui a fait résoudre à Dieu de les créer? est-ce la prévision du péché d'Adam qui a déterminé Dieu à créer cet homme? est-ce la trahison de Judas qui a déterminé Dieu à créer l'ame de ce malheureux et perfide disciple de Jésus-Christ? est-ce l'impénitence finale de tous les réprouvés qui détermine Dieu à les tirer du néant? Si cela est, l'Écriture se trompe quand elle parle ainsi : *Ne dites pas, Dieu m'a trompé* [1] *; car les impies ne lui sont pas nécessaires* : et c'est avec raison que les hérétiques de ces derniers temps ont soutenu, contre l'Église catholique, que Dieu réprouve par une volonté absolue et positive ceux qui périssent, pour manifester sa justice inflexible.

Troisièmement, supposé que Dieu eût choisi dans la création les ames parmi lesquelles il prévoyoit qu'il y en auroit moins de réprouvées, il faut dire aussi que Jésus-Christ, dans la distribution des grâces, prie pour celles qu'il prévoit en devoir faire un meilleur usage. Cependant saint Augustin nous a fait remarquer que Jésus-Christ, tout au contraire, donne des graces à ceux de Corozaïn et de Bethsaïde qui les rejettent, et ne les donne point à ceux de Tyr et de Sidon qui auroient fait pénitence dans le cilice et dans la cendre. L'auteur répondra-t-il que Jésus-Christ auroit bien voulu préférer ceux de Tyr et de Sidon, mais qu'il falloit, selon l'ordre, qu'il cherchât d'abord *les brebis perdues de la maison d'Israël* [1]. Mais pourquoi l'ordre l'obligeoit-il à préférer ce peuple *dur et incirconcis de cœur* [2], ce peuple *chargé du sang de tous les prophètes* [3], aux Gentils qui auroient *fait fructifier le royaume de Dieu* [4]? L'ordre devoit-il, à cause du nom d'Abraham, *laisser marcher toutes les nations dans leurs voies* [5] égarées, pour leur préférer les Juifs qui n'étoient point les *imitateurs de sa foi* [6]? Si Dieu se règle dans ses choix sur l'usage qu'il prévoit que les hommes feront de ses grâces, ne devoit-il pas les transférer d'abord à ces peuples qui *regardoient son Christ venir de loin* [6], comme disent les prophètes, dont le *Christ étoit le désiré* [7], *dont il étoit l'attente* [8], et qui devoient bientôt après devenir, par leur foi, les vrais enfants et les vrais héritiers d'Abraham et de ses promesses? Du moins Jésus-Christ ne devoit-il pas attirer à lui les Tyriens et les Sidoniens, comme il attira la Cananéenne et Zachée, afin qu'ils entendissent sa parole, qu'ils reçussent sa grâce, et qu'ils pussent porter son nom à tous les autres peuples disposés à croire? C'est sans doute ce qu'il auroit fait si son dessein eût été de choisir entre tous les hommes ceux dont il prévoyoit que les volontés seroient fidèles à sa grâce. D'ailleurs, il n'est pas question de chercher ici des raisons pour lesquelles Jésus-Christ n'étoit pas libre d'offrir sa grâce aux Tyriens et aux Sidoniens. Il s'agit d'une autorité précise qu'il n'est pas permis d'éluder. De cet exemple saint Augustin conclut généralement pour l'Église catholique, contre les Semi-Pélagiens, que Dieu ne règle point la distribution de ses grâces sur cette prévision des mérites futurs : oseriez-vous combattre cette conséquence?

Quatrièmement, remarquez que cette opi-

[1] *Implanavit.* Eccli. xv, 12.

[1] *Matth.* xv, 24. — [2] *Act.* vii, 21. — [3] *Luc.* xi, 50. — [4] *Matth.* xxi, 43. — [5] *Act.* xiv, 15. — [6] *Num.* xxiv, 17 *Jerem.* xxxi, 3. — [7] *Agg.* ii, 8. — [8] *Genes.* xlix, 10.

nion sera condamnée par tous ceux qui soutiennent la science moyenne. Elle suppose que la prédestination de Jésus-Christ n'a point été purement gratuite ; car, selon cette opinion, il faut dire que le Verbe divin s'est uni à l'ame qu'il a prévu devoir être, par tous ses désirs libres, la plus digne de cette union. D'ailleurs, Dieu ayant formé l'univers, comme dit l'auteur, *pour le monde futur, pour la céleste Jérusalem*, il faut que l'auteur dise que Dieu n'auroit pu former le monde s'il n'eût prévu que certaines ames voudroient profiter de la grâce de Jésus-Christ. Cela étant, voilà la prédestination de la grâce, c'est-à-dire, la vocation aux premières grâces du christianisme, qui est uniquement fondée sur la prévision conditionnelle des mérites futurs, comme les Semi-Pélagiens l'ont soutenu contre saint Augustin.

Cinquièmement, l'auteur doit expliquer son sentiment sur la manière dont Dieu meut les volontés. Dieu, lui dirai-je, inspire-t-il efficacement aux créatures intelligentes les désirs qui conviennent à la plus grande perfection de l'ouvrage? S'il les leur inspire efficacement, la science conditionnelle est inutile pour lever les difficultés. Si cela est, on ne peut pas dire que Dieu crée une ame parce qu'il prévoit qu'elle voudra ce qu'il faut; mais on doit dire au contraire qu'il prévoit qu'elle voudra ce qu'il faut, parce qu'il le lui fera vouloir.

Si vous dites que Dieu ne leur inspire point efficacement ces désirs, comment Dieu peut-il savoir qu'elles les forment d'elles-mêmes ? L'auteur a-t-il oublié que, selon lui, Dieu ne *peut connoître que ce qu'il produit, et* qu'*aucun objet hors de lui ne peut lui donner aucune connoissance?* Mais ces natures intelligentes comment peuvent-elles produire en elles-mêmes, par elles-mêmes, des désirs qui augmentent sans doute leur propre perfection, et qui donnent à l'ouvrage de Dieu pris dans son tout une excellence que Dieu n'auroit pu lui donner par lui-même? Ne sont-elles pas les causes réelles et immédiates de ces nouveaux degrés de perfection, et par conséquent ne sont-elles pas, selon l'auteur, des divinités, puisqu'un de ses plus grands principes est que toute cause réelle du moindre effet qu'on puisse concevoir dans toute la nature, est *quelque chose d'infini et de divin?*

Sixièmement, n'est-il pas pitoyable de représenter Dieu, non comme *faisant tout ce qu'il lui plaît dans le ciel et sur la terre, comme tenant les cœurs des hommes dans ses mains*, mais au contraire comme étant réduit à ne pouvoir jamais exercer sa puissance, s'il ne trouve dans la liberté de ses créatures ce qu'il ne peut trouver en lui-même? Voilà sans doute une doctrine que tous les théologiens catholiques, sans exception, détestent : il n'y en a aucun, parmi ceux même qui n'admettent point la grâce efficace, qui ne croient que Dieu dispose tellement la grâce avec les circonstances, qu'il fait vouloir infailliblement aux hommes ce qu'il lui plaît.

Ne dis-je pas la même chose, répondra peut-être l'auteur, et n'ai-je pas encore au-dessus de ces théologiens l'avantage de reconnoître que la grâce est naturellement efficace par elle-même, puisque c'est un plaisir sensible qui fait le contre-poids de la concupiscence? Cette évasion est inutile, lui répondrai-je, car la principale chose que tous les théologiens reconnoissent que Dieu fait quand il lui plaît, c'est de faire mériter les hommes. J'avoue que, selon vous, Dieu peut, quand il lui plaira, faire vouloir aux hommes ce qui est bon ; mais, comme il ne le peut, selon vos principes, qu'en surmontant la concupiscence par la grâce, et que l'homme ne mérite qu'autant qu'il est dans l'équilibre, lorsqu'il se détermine à vouloir le bien : il s'ensuit, selon vous, que si Dieu détermine efficacement l'homme à une bonne œuvre par une grâce forte qui emporte la balance, alors l'homme veut le bien sans mériter, et qu'ainsi Dieu, par l'efficace de sa grâce, ne peut jamais s'assurer de faire mériter l'homme, puisque c'est cette efficace même qui l'empêche de mériter.

Peut-être que ce que je viens de dire mériteroit une plus grande explication; mais, outre que ces choses n'ont besoin d'aucune preuve, puisque l'auteur en convient en termes formels, de plus, j'achèverai de donner un plein éclaircissement sur cet article, quand nous examinerons la manière dont l'auteur prétend que la grâce agit sur les volontés.

Enfin, je veux bien supposer que cette doctrine soit aussi édifiante qu'elle est indigne de Dieu et capable de soulever tous les Chrétiens : si l'auteur s'y attache, je vais lui montrer qu'il détruit par là tout son système de ses propres mains. Si Dieu a tellement voulu les effets qu'il a tirés des causes occasionelles pour la perfection de son ouvrage, qu'il ne les a établies qu'à cause qu'il a prévu qu'elles désireroient ces effets : s'il est vrai qu'il se seroit abstenu de créer l'univers plutôt que de ne tirer pas ces effets de ces causes occasionelles, n'est-il pas évident que ces effets particuliers sont la principale fin qu'il s'est proposée, et qu'il a voulu non les effets

en conséquence des désirs des causes occasionelles, mais l'établissement des causes occasionelles en vue des effets qu'il a prétendu en tirer? Ces effets n'étant pas renfermés dans les lois générales, il s'ensuit, selon la définition de l'auteur, que Dieu n'a pu les vouloir que par des volontés particulières. Ainsi, les causes occasionelles n'épargnant point à Dieu ces volontés particulières, il les a établies sans aucun fruit et contre l'ordre de sa sagesse. On voit par-là combien l'auteur se contrediroit lui-même, s'il soutenoit que la préscience conditionnelle des volontés des créatures est le fondement sur lequel Dieu a élevé tout son ouvrage.

CHAPITRE XXXI.

Si l'ordre déterminoit Jésus-Christ pour le nombre des hommes en faveur desquels il doit prier, il faudroit conclure que Dieu n'a aucune volonté de sauver tous les hommes.

Il est étonnant que l'auteur ait joint dans son système les deux extrémités les plus odieuses; d'un côté, pour éviter les volontés particulières, il semble dire que Dieu veut indifféremment le salut de tous; qu'il n'a par lui-même que des volontés générales, dans lesquelles aucune prédestination particulière ne peut se trouver; qu'ainsi tout choix, toute préférence, toute prédestination des uns plutôt que des autres, a sa source dans la volonté humaine de Jésus-Christ, et par conséquent Dieu n'a eu par lui-même aucune bonne volonté pour l'ame de saint Paul, plus que pour celle de Judas. Je laisse à juger au lecteur combien cette doctrine, non-seulement est contraire au dogme catholique, mais encore doit faire horreur à la piété chrétienne.

Voici une seconde extrémité également affreuse, dans laquelle il faut que le système de l'auteur le précipite malgré lui; c'est que l'ordre a réglé le nombre des élus, et par conséquent Dieu n'a pu en aucun sens vouloir sauver un plus grand nombre d'hommes que ceux qui sont sauvés: car il ne peut en aucun sens vouloir ce que sa sagesse, son ordre immuable et son essence infiniment parfaite, ne permettent pas. Comment prouvez-vous, me dira-t-on peut-être, que l'ordre, selon l'auteur, a déterminé le nombre des élus?

Le voici, c'est que l'édifice du corps de l'Eglise est le dessein de la sagesse éternelle; cet édifice doit avoir une certaine grandeur et des proportions. S'il étoit immense et sans ordre, il seroit indigne de Dieu. Vous vous étonnez peut-être que sur un tel raisonnement je conclus que l'ordre ne permet pas le salut de tous les hommes. En raisonnant ainsi, je ne fais pourtant que suivre les paroles expresses de l'auteur. Ecoutez ce qu'il fait dire à Jésus-Christ [1]: « J'agis ainsi sans cesse pour » faire entrer dans l'Eglise le plus d'hommes » que je puis, agissant néanmoins toujours » avec ordre, et ne voulant pas rendre mon » temple difforme à force de le rendre grand » et ample. » Ces paroles sont sans doute claires et décisives pour marquer que l'ordre restreint Jésus-Christ dans certaines bornes précises pour la sanctification des hommes. Mais en voici d'autres qui sont encore plus évidentes. « Ma charité, dit Jésus-Christ dans » les *Méditations* de l'auteur [2], est si grande » qu'elle s'étend à tous les hommes, et que, » si l'ordre me le permettoit, tous seroient » sauvés. » Il dit encore plus bas, sur les miracles qui se feront dans les pays où l'Evangile sera nouvellement prêché [3]. « Ces miracles » me fourniront plus de matériaux que je n'en » ai besoin. » Il ajoute [4]: « Je dois régler » mes désirs ou mon action sur l'ouvrage que » je construis.... J'agis comme je dois en con- » sultant le Verbe en tant que raison, en tant » que sagesse éternelle, consultant l'ordre » dont tu n'as qu'une connoissance fort impar- » faite. Si je réglois mes dons uniquement » sur la connoissance des événemens libres, » l'ordre de la grâce ne seroit plus digne de » la sagesse infinie de Dieu. Il n'est pas néces- » saire que je te le prouve, et ton attention » est déjà trop fatiguée. Ma conduite dans » la construction de mon ouvrage doit porter » le caractère d'une cause occasionelle et d'un » esprit fini. »

Voilà donc, selon l'auteur, Dieu qui veut *indifféremment* le salut de tous les hommes; et Jésus-Christ, dont *la charité est si grande qu'elle s'étend à tous*. Mais tous ne sont pourtant pas sauvés, parce que l'ordre arrête dans certaines bornes, et les volontés générales de Dieu, et les désirs particuliers de Jésus-Christ.

Mais encore, pourquoi l'ordre marque-t-il des bornes aux bontés de Dieu et à la prière du médiateur? *C'est*, répond Jésus-Christ, *que j'agis comme je dois, en consultant le Verbe en tant que raison, en tant que sagesse éternelle, consultant l'ordre*. Mais encore, cet

[1] *Medit.* XIV, n. 15. — [2] *Médit.* XII, n. 27. — [3] *Ibid.* n. 28. — [4] *Ibid.* n. 29.

ordre consulté, que dit-il ? Il dit que sans ces bornes *l'ordre de la grâce ne seroit plus digne de la sagesse de Dieu*. Mais pourquoi n'en seroit-il plus digne ? Le voici enfin : *C'est que ma conduite dans la construction de mon ouvrage doit porter le caractère d'une cause occasionelle et d'un esprit fini.*

Je ne m'arrête point à combattre cette étrange raison, que l'auteur met en la place des paroles de saint Paul : *O profondeur des richesses de la sagesse et de la science de Dieu !* Je pourrois lui répondre que quand Jésus-Christ auroit pensé à tous les hommes, et prié efficacement pour chacun d'eux en particulier, leur nombre étant borné, son action et sa conduite n'auroient pas laissé de *porter* encore *le caractère d'une cause occasionelle et d'un esprit fini :* mais je me contente de suivre l'auteur pas à pas sans le contredire. Vous remarquerez qu'il passe toujours par des termes vagues et superficiels sur la difficulté. Quand il s'agissoit du choix des prédestinés, il nous disoit que Dieu répand la grâce sur les *ames qui sont semblables à l'idée qui sert à régler les désirs de Jésus-Christ ; et cette idée étoit celle de certaines propriétés dont l'ame en général étoit capable, desquelles Jésus-Christ a une connoissance parfaite.* C'étoit *l'idée de certaines beautés dont Jésus-Christ veut orner son épouse, et qui nous sont entièrement inconnues.* Vous voyez quelle obscurité il affecte. Maintenant qu'il est question du nombre des élus, il dit : *L'ordre de la grâce ne seroit plus digne de la sagesse infinie de Dieu ; il n'est pas nécessaire que je te le prouve ;* (c'est pourtant de quoi il seroit question) *ton attention est déjà trop fatiguée ; ma conduite dans la construction de mon ouvrage doit porter le caractère d'une cause occasionelle, et d'un esprit fini.* Mais enfin, tirera-t-il de là une conclusion claire et précise pour prouver que Jésus-Christ ne doit pas faire entrer dans l'Eglise par sa prière tous les hommes, dont le nombre est fini? Nullement ; au contraire, voici la dernière décision qu'il donne [1] : « Tu n'es » pas en état de comprendre clairement pour- » quoi l'ordre que je suis dans mon action, » et la proportion que je veux mettre dans » mon ouvrage, empêchent que je ne puisse » sauver tous les hommes. » Et encore [2] : « Mes désirs sont réglés par l'ordre, qui est la » loi que je suis inviolablement, et dont tu » n'as qu'une connoissance fort imparfaite. »

[1] *Médit.* XIV, n. 15. — [2] *Médit.* XII, n. 20.

Les raisons pour lesquelles l'ordre ne permet pas le salut de tous les hommes sont donc, selon l'auteur, très-difficiles à entendre. Mais il est pourtant très-certain que c'est l'ordre qui ne le permet point ; d'où je conclus qu'il ne falloit point faire des livres, ni former un long système, plein de termes mystérieux, pour finir par une telle réponse. L'auteur n'avoit qu'à dire, pour aplanir en deux mots tout le mystère de la prédestination : Si tous les hommes ne sont pas sauvés, c'est que l'ordre s'y oppose. Ne me demandez pas pourquoi il s'y oppose, car les raisons en sont impénétrables.

Au reste, qu'on ne s'étonne point si l'auteur a parlé ainsi. Ce n'est point sa faute, c'est celle de la cause qu'il soutient. Que pouvoit-il dire, s'étant engagé à la soutenir? S'il avoit dit que Dieu, indifférent pour le nombre des élus, l'avoit laissé déterminer à Jésus-Christ, l'édifice de la Jérusalem céleste ne seroit plus l'ouvrage de la Sagesse éternelle, mais seulement celui de la volonté humaine du Sauveur. Cette volonté humaine auroit décidé de toute la perfection de l'ouvrage de Dieu, sans être assujettie à consulter l'ordre. Rien ne seroit plus monstrueux que de voir l'ordre, pour parvenir à sa fin, qui est la plus grande perfection de l'ouvrage, établir une cause occasionelle, qui, sans consulter l'ordre, se détermineroit librement pour borner l'ouvrage au degré de perfection qu'il lui plairoit. Mais, outre cet embarras pour la philosophie, l'auteur craignoit encore de soulever tous les théologiens contre lui ; il voyoit bien qu'on seroit scandalisé d'entendre dire que Dieu a été indifférent pour le nombre des élus, et que c'est Jésus-Christ comme homme qui l'a déterminé. Etre indifférent pour le nombre des élus n'est point vouloir sincèrement sauver tous les hommes ; au contraire, c'est ne se soucier d'aucun d'eux. Le général d'une armée n'a point une véritable volonté pour sauver tous les déserteurs, s'il est indifférent pour le nombre de ceux à qui on fera grâce, et s'il le laisse tranquillement décider par un officier inférieur, sans lui recommander au moins d'en sauver le plus grand nombre qu'il pourra. L'auteur a bien senti cet inconvénient : pour l'éviter, il a voulu dire que Dieu et Jésus-Christ vouloient tous deux le salut de tous les hommes, mais que l'ordre ne le permettoit pas ; et il a espéré que ce mot d'ordre éblouiroit tous les lecteurs : mais nous l'avouons, dès le commencement de cet

ouvrage, examiné de trop près pour nous y laisser surprendre. Si l'ordre ne permettoit pas le salut de tous les hommes, l'ordre étant la Sagesse éternelle, que Dieu, comme dit l'auteur, *aime d'un amour substantiel et nécessaire*, Dieu ne pouvoit vouloir en aucun sens le salut de tous les hommes. Dieu ne peut jamais vouloir, en quelque sens qu'on le prenne, ce qu'il ne pourroit faire sans cesser d'être simple dans ses voies, sans cesser d'être sage, sans cesser d'être infiniment parfait, sans cesser d'être Dieu. L'ordre et l'essence divine sont la même chose : la volonté de Dieu est son essence même : si donc l'ordre rejette le salut de tous, la volonté de Dieu, bien loin de désirer le salut de tous, le rejette invinciblement.

Je laisse au lecteur à juger combien cette doctrine doit offenser toutes les oreilles chrétiennes. L'ordre, qui est Dieu même, rejette invinciblement le salut de tous, parce qu'il aime mieux en sacrifier la plus grande partie à une damnation éternelle, que de prendre, pour les sauver tous, une méthode un peu moins simple. Mais encore, prenez garde que ce qui l'empêche de les sauver tous, c'est qu'il est incapable d'avoir une bonne volonté particulière pour chacun d'eux. Ainsi, non-seulement il n'a pas voulu le salut de tous, mais il ne pouvoit le vouloir : il étoit incompatible avec son essence ; et cette essence, qui est l'infinie bonté, ne sauroit souffrir plus d'élus qu'il n'y en a : un seul au-delà du nombre marqué eût détruit cette essence en violant l'ordre.

L'auteur réunit par-là dans sa doctrine les plus affreuses conséquences des deux opinions extrêmes. D'un côté, il ôte la consolation de penser que Dieu aime particulièrement certains hommes, et il le représente entièrement INDIFFÉRENT en lui-même pour le choix de ceux qui régneront avec Jésus-Christ. De l'autre, il représente la volonté divine essentiellement déterminée à restreindre dans certaines bornes le nombre des élus. En cela, il prend le contre-pied de la foi catholique, qui enseigne que Dieu a véritablement, et une volonté générale pour le salut de tous les hommes sans exception, et des volontés particulières de préférence, pour la distribution des grâces en faveur de certains hommes qu'il veut attirer à Jésus-Christ son Fils.

CHAPITRE XXXII.

L'auteur doit reconnoître que, selon ses principes mêmes, Dieu pouvoit, sans multiplier ses volontés particulières, sauver tous les hommes.

QUELLE différence y a-t-il, demanderai-je à l'auteur, entre une cause réelle et une cause occasionelle? C'est, me répondra-t-il, que la cause réelle est en elle-même la vraie puissance et la vraie action qui produit l'effet, et que la cause occasionelle étant par elle-même stérile et impuissante pour produire l'effet, la vraie cause, qui est Dieu, la choisit arbitrairement, en sorte que l'effet n'est attaché à elle qu'à cause du pur choix que Dieu a fait librement d'elle, pour agir à l'occasion de ses volontés. Ainsi, il est certain que les effets n'ont aucune liaison ni aucun rapport de nature avec leurs causes occasionelles : ce n'est qu'une liaison d'institution. Cela posé, voici ce que je demande à l'auteur : Pourquoi Dieu n'a-t-il pas pris pour cause occasionelle des grâces la prière générale de Jésus-Christ pour tout le genre humain, plutôt que sa prière pour chaque particulier? Pourquoi n'a-t-il pas pris sa prière pour chaque genre de pécheurs, pour chaque nation, pour chaque siècle, plutôt que sa prière pour chaque homme désigné personnellement? Si Dieu avoit pris pour cause occasionelle des grâces la prière de Jésus-Christ pour le genre humain en général, un seul désir de Jésus-Christ, si vous le voulez, l'offrande qu'il a faite *entrant dans le monde; alors j'ai dit : Voilà que je viens pour faire, ô Dieu, votre volonté* [1], auroit répandu la grâce sanctifiante sur tous les hommes de tous les siècles, sans exception. Si Dieu avoit pris pour cause occasionelle des grâces la prière de Jésus-Christ pour les différens genres de pécheurs, ou pour les nations, ou pour les siècles entiers, un fort petit nombre de désirs de l'ame de Jésus-Christ auroit répandu un déluge de grâce et de sainteté sur toute la face de la terre; et, comme ces désirs pouvoient avoir, de l'aveu même de l'auteur, un effet rétroactif sur les siècles qui ont précédé la naissance du Sauveur, ce petit nombre de désirs auroit sauvé tous les hommes, depuis Adam jusqu'à ceux qui verront la consommation des siècles. Ce plan étoit très-général, très-simple; il épargnoit l'éternelle damnation d'un nombre prodigieux d'ames qui sont les images vivantes de Dieu. D'où vient que Dieu, qui veut le salut de tous

[1] *Hebr.* x, 5, 9.

les hommes, autant qu'il peut les sauver sans volontés particulières, n'a pas pris ce dessein, où tout le genre humain seroit sauvé par des volontés générales?

C'est, me répondra peut-être l'auteur, qu'il ne faut point à Dieu des causes occasionelles pour les choses générales; il ne lui en faut que pour les particulières. Si Dieu eût voulu sauver tous les hommes sans exception, par une loi générale pour la distribution des grâces, il n'auroit pas eu besoin d'établir un médiateur dont les volontés particulières déterminassent le cours de la grâce dans le cœur des hommes; il ne lui auroit fallu que faire une loi générale pour répandre sa grâce sur tous les hommes jusques à une certaine mesure.

Si donc, répondrai-je, Dieu a pu sauver tous les hommes par une volonté très-générale, très-simple, et par conséquent, selon vous, très-parfaite, pourquoi a-t-il mieux aimé établir une cause occasionelle bornée, et faire ainsi périr tant d'ames? Est-il plus parfait et plus glorieux à Dieu de ne sauver qu'un petit nombre d'hommes par l'établissement d'une cause occasionelle, qui n'ajoute, comme nous l'avons vu, qu'une gloire accidentelle et bornée à sa gloire infinie et naturelle, que de sauver tous les hommes par une bonté immédiate et générale qui eût été très-simple et très-parfaite?

Mais il falloit, dira l'auteur, que l'ouvrage de Dieu fût digne de lui; il ne pouvoit l'être que par l'incarnation; il falloit une réparation du péché et un médiateur.

Hé bien, je suppose, répondrai-je, que le Verbe se seroit incarné, je suppose même qu'il auroit été notre médiateur; mais enfin, puisque sa médiation devoit être la cause occasionelle distributive des grâces, pourquoi Dieu n'attachoit-il pas cette distribution à la prière du médiateur en général pour tous les hommes, ou pour les divers genres de pécheurs, ou pour chaque nation, ou pour chaque siècle?

Mais Jésus-Christ, dira l'auteur [1], « ne pen-
» se pas actuellement aux circonstances infi-
» nies de la combinaison de la nature et de la
» grâce, lesquelles peuvent rendre inutiles les
» secours qu'il donne aux justes. »

A cela je réponds que Dieu pouvoit, sans rendre Jésus-Christ attentif à tout ce détail de circonstances, lui montrer le plus haut degré où monteroit la concupiscence des hommes; après quoi Jésus-Christ n'auroit eu qu'à demander pour tout homme un degré de grâce supérieur au degré de concupiscence. Cette voie étoit simple et générale: il ne falloit à Jésus-Christ qu'une simple connoissance très-générale et très-bornée dont tout homme est capable; il ne lui falloit avec cette pensée qu'un seul désir pour obtenir ce degré de grâce, et tous les hommes étoient sauvés.

De plus, voici un raisonnement que je tire des principes de l'auteur contre lui. « Je sais
» toutes choses, mon fils; c'est ce qu'il fait
» dire à Jésus-Christ [1], mais je ne pense pas
» actuellement à toutes choses..... Je possède
» véritablement tous les trésors de la sagesse et
» de la science de Dieu, mais occupé comme
» je suis à l'objet qui fait mon bonheur, objet
» infini, moi qui suis fini, je ne dois pas tou-
» jours vouloir penser actuellement à des cau-
» ses qui ne me sont pas nécessaires pour exé-
» cuter mes desseins. » Mais, supposé qu'il ait le dessein de sauver tous les hommes, et qu'il puisse le faire en pensant à eux, ne doit-il pas vouloir penser actuellement à tous les hommes, pour répandre la grâce sur eux? Il est inutile d'alléguer que les *circonstances de la combinaison de la nature et de la grâce sont infinies*, et que la capacité de l'ame de Jésus-Christ n'est pas assez étendue pour voir actuellement tout ce que renferme le Verbe en tant que Verbe.

N'avons-nous pas vu que la prière de Jésus-Christ en général pour tous les hommes pouvoit être la source des grâces, en sorte que Dieu l'auroit donnée à chacun quand Jésus-Christ l'auroit demandée pour tous? Dans cette supposition, Jésus-Christ n'auroit pas eu besoin de connoître distinctement et actuellement chaque homme en particulier. De plus, cette combinaison ne pouvoit surmonter la cause occasionelle, puisque la cause occasionelle étoit maîtresse de cette combinaison même en deux manières. Premièrement, Jésus-Christ pouvoit, sans entrer dans aucun détail, assurer à tout homme une grâce supérieure aux plus forts mouvemens de la concupiscence. Je veux bien supposer avec l'auteur, contre la vérité, qu'une grâce si forte auroit souvent empêché le mérite: mais enfin elle auroit toujours empêché le mal: souvent elle auroit fait exercer la vertu, et tous les hommes seroient sauvés. Secondement, l'auteur ne peut nier que Jésus-Christ n'eût la puissance d'accommoder l'ordre de la nature avec celui de la grâce. La foi chrétienne, comme nous l'avons vu, ne nous per-

[1] *Médit.* XII, n. 29.

[1] *Medit.* XII, n. 28.

met pas de douter que les afflictions, les maladies, la mort et tous les autres accidens naturels, n'entrent dans l'ordre de la grâce pour le salut des élus. Les miracles sont même des événemens contre l'ordre de la nature, qui servent à celui de la grâce. Si Dieu, selon l'auteur, ne les a pas voulus particulièrement, il faut qu'il dise que Jésus-Christ les a demandés, et qu'il a, en qualité de cause occasionelle, une puissance acquise sur toutes les choses naturelles qui ont rapport au salut. Cela étant, ne pouvoit-il pas, sans blesser l'ordre, et sans multiplier les volontés de son Père, empêcher la concupiscence des hommes de croître au-dessus d'un certain degré ? Il est inutile de dire qu'il n'y étoit pas obligé : il le pouvoit, et en le pouvant, pourquoi ne l'a-t-il pas fait, puisqu'il désiroit si ardemment le salut de tous les hommes sans exception, et qu'il l'eût procuré infailliblement par un tel moyen ? Enfin, le nombre des hommes étant fini, Dieu n'a-t-il pas pu mettre dans le cerveau de Jésus-Christ des images distinctes de tous les hommes et de toutes leurs volontés. Ces images étant ainsi gravées, Jésus-Christ a pu connoître distinctement tous les hommes et toutes leurs volontés différentes.

Si l'auteur nie que le cerveau de Jésus-Christ ait pu contenir toutes ces images distinctes, je lui dirai. Selon vous-même, Dieu a formé dans les entrailles d'Eve autant de moules séparés qu'il y aura d'hommes descendus d'elle jusqu'à la fin des siècles : bien plus vous ne pouvez nier qu'outre ces moules, il y en avoit encore dans les entrailles d'Eve pour la formation d'un nombre prodigieux d'hommes dont la naissance étoit possible au-delà de ceux qui ont été formés. Oseriez-vous dire, (j'ai honte de cette comparaison, tant elle est indécente, mais vous m'y forcez) oseriez-vous dire que Dieu n'ait pas pu de même ranger dans le cerveau de Jésus-Christ des images très-déliées de tous les hommes et de toutes leurs volontés. Après tout, le nombre de ces images seroit borné, et par conséquent il est possible. En avouant que Jésus-Christ *sait toutes choses quoiqu'il ne pense pas actuellement à toutes choses*, vous avouez que les images de toutes choses sont gravées dans son cerveau ; car ces connoissances de quelque manière qu'elles lui viennent, même par révélation, font toujours dans la substance du cerveau leur impression naturelle. De plus, si vous croyez que tous les hommes aient des grâces qui leur donnent un vrai pouvoir d'éviter leur damnation, vous ne pouvez vous dispenser de conclure que Jésus-Christ a pensé distinctement à chacun d'eux, et a prié en leur faveur, supposé que les désirs de Jésus-Christ pour chaque personne soient le principe des grâces qui nous sont distribuées. Ces vérités étant établies, je vous demande d'où vient que Jésus-Christ n'a pas pu prier successivement pour tous les hommes. Il n'est point nécessaire qu'il ait pensé actuellement à tous pour les sauver tous ; il suffit qu'il les ait connus tous, et qu'en quelque temps de la vie de chaque homme, il ait demandé pour lui la grâce de la persévérance finale, c'est-à-dire une grâce plus forte que le plus haut degré de concupiscence qui devoit être dans cet homme.

Mais allons plus loin. Je suppose, contre la vérité manifeste, que Jésus-Christ ne pouvoit sauver tous les hommes sans penser actuellement et perpétuellement à tous. D'où vient qu'il ne l'a pu ? ce n'est point parce que *la capacité de son ame n'est pas assez étendue pour voir actuellement tout ce que renferme le Verbe.* Tout ce que renferme le Verbe est sans doute infini ; le nombre des hommes et de leurs volontés est au contraire fini ; et c'est en vain que vous voulez vous représenter quelque chose d'infini dans la combinaison des deux ordres de la nature et de la grâce, puisque tout s'y réduit aux divers degrés de concupiscence qui tentent les hommes et aux volontés qu'ils ont : choses dont le nombre est certainement borné. Il faut bien que vous en conveniez, puisque vous dites que Jésus-Christ sait toutes ces choses, quoiqu'il ne pense pas actuellement à toutes. Ou Jésus-Christ n'y pense pas actuellement, parce que son ame est une intelligence trop bornée pour apercevoir distinctement d'une seule pensée tous ces objets peints dans son cerveau ; ou bien son ame n'y pense pas parce que l'ordre ne lui permet pas d'y être attentive. Si l'ordre ne permet pas qu'elle y soit attentive, il ne faut donc plus chercher dans les bornes de la cause occasionelle ce qui empêche que tous les hommes sans exception ne soient sauvés. Il faut remonter à l'ordre, et dire : Il n'y a qu'un certain nombre d'hommes sauvés, et tout le reste périt parce que l'ordre, qui est Dieu même, ne permet pas à l'ame de Jésus-Christ de prier pour un plus grand nombre d'hommes. Ainsi la volonté et la prière de Jésus-Christ n'explique plus rien sur le mystère de la prédestination. C'est vouloir éblouir le lecteur par des paroles pompeuses et vides de sens, que de parler encore de la cause occasionelle.

Si au contraire vous soutenez que toutes ces images, dont nous avons tant parlé, sont distinctement gravées dans le cerveau de Jésus-Christ, mais que son ame est une intelligence trop bornée pour être actuellement attentive à toutes; souvenez-vous que le nombre de ces images est borné, et que Dieu pouvoit, par conséquent, sans rendre cette ame infinie, lui donner une intelligence assez étendue pour les apercevoir toutes actuellement : non-seulement Dieu le pouvoit, mais il ne lui en auroit coûté aucune volonté particulière au-delà de celles qu'il a eues; car la volonté de créer une ame d'une intelligence plus étendue n'est pas moins simple que celle de créer une ame d'une intelligence plus bornée. Allons encore plus loin : non-seulement Dieu a pu donner cette intelligence actuelle à l'ame de Jésus-Christ, mais il l'a fait; car le jugement dernier se fera, comme dit saint Paul[1], *en un moment, en un clin d'œil.* Dans ce moment Jésus-Christ verra, examinera et jugera tous les hommes, toutes leurs actions et toutes leurs pensées. Ce sera son ame qui fera le jugement: car il jugera en qualité de fils de l'homme, parce que tout jugement lui a été donné[2].

Enfin, si l'ame de Jésus-Christ a cette capacité assez étendue pour penser actuellement à tous les hommes, vous ne pouvez plus dire que c'est l'impuissance où est la cause occasionelle de penser actuellement à tous, qui l'empêche de les sauver tous sans exception. Si au contraire vous soutenez que l'ame de Jésus-Christ n'a pas cette capacité, je conclus que, selon vous, Dieu pouvoit sauver tous les hommes sans diminuer la simplicité de ses voies, en donnant à l'ame de Jésus-Christ cette capacité qui est bornée, et par conséquent possible : il ne l'a pas voulu faire; donc il est faux qu'il ait voulu sauver tous les hommes, selon vos principes.

CHAPITRE XXXIII.

Les principales vérités du dogme catholique sur la grâce médicinale ne peuvent convenir avec l'explication que l'auteur donne de la nature de cette grâce.

L'AUTEUR suppose deux sortes de grâces : l'une du Créateur, qui nous est pourtant méritée par Jésus-Christ; c'est la lumière naturelle de la raison : l'autre est la grâce du rédempteur, c'est-à-dire que Jésus-Christ est la cause occasionelle qui nous la distribue. Cette grâce médicinale est « un plaisir prévenant, » un amour d'instinct et d'emportement, un » transport, pour ainsi dire[1]. Ce n'est pas » néanmoins, dit l'auteur au même endroit, » que le plaisir soit la même chose que » l'amour, ou le mouvement de l'ame vers » le bien; mais c'est qu'il le cause ou le » détermine vers l'objet qui nous rend heu- » reux. »

Voilà donc deux choses très-importantes à remarquer dans la doctrine de l'auteur. La première est que le vouloir et le plaisir sont deux choses toutes différentes, s'il est vrai que le plaisir cause et détermine le vouloir. La seconde chose est que la grâce médicinale de Jésus-Christ n'est point un vouloir, mais un plaisir prévenant, indélibéré : c'est « une » grâce d'instinct et de sentiment; c'est une » sainte concupiscence qui contre-balance la » concupiscence criminelle[2]. » Enfin, l'amour que ce plaisir produit est « un amour sembla- » ble en quelque chose à celui dont on aime » les plus viles des créatures, dont on aime les » corps.[3] » C'est pourquoi l'auteur conclut que Jésus-Christ « ne devoit pas aimer un bien » infiniment aimable et qu'il connoissoit par- » faitement digne de son amour, comme l'on » aime les biens qui ne sont pas aimables, et » qu'on ne peut connoître comme dignes d'a- » mour.... Son amour, pour être pur, ou du » moins pour être parfaitement méritoire, ne » devoit nullement être produit par des plai- » sirs prévenans. » Ajoutez que, selon l'auteur[4], « on ne mérite nullement lorsqu'on » n'aime le vrai bien que par instinct;.... parce » que l'amour que le plaisir seul produit est » un amour aveugle, naturel et nécessaire. » J'avoue, dit-il, que, lorsqu'on va plus loin » que l'on n'est poussé par le plaisir, on mé- » rite..... On fait un bon usage de sa liberté, » quand on suit sa lumière, quand on avance, » pour ainsi dire, librement et par soi-même » vers le vrai bien, soit qu'on ait été d'abord » déterminé par la délectation prévoyante, ou » par la lumière de la raison. » De tout ceci l'auteur conclut très-souvent que l'homme ne mérite qu'autant qu'il surpasse par son vouloir le plaisir de la grâce médicinale, et qu'entre deux actions extérieurement égales, celle qui s'est faite avec plus de grâce est la moins méritoire, au lieu que celle qui s'est faite avec moins de grâce, s'étant faite avec moins de

[1] *I Cor.* XV, 52. — [2] *Joan.* V, 22.

[1] *Traité de la Nature et de la Grâce*, III. disc. art. XVIII. — [2] *Médit.* XIV, n. 8. — [3] *Traité de la Nature et de la Grâce*, III. disc. art. XVII. — [4] *Ibid.* art. XXIX, XXX.

plaisir, elle a été plus libre, plus raisonnable, et par conséquent d'un plus grand mérite. « Ecoutez ceci, mon fils; c'est Jésus-Christ qui » parle[1], la grâce de sentiment diminue le » mérite : elle donne sûrement la victoire, » lorsqu'elle est excessive; mais, lorsque la » victoire est une suite nécessaire de son effi- » cace, le vainqueur n'a rien mérité. La vertu » doit être aimée par raison, et non par ins- » tinct. » Si vous voulez savoir ce que l'auteur appelle *aimer par instinct*, il vous répondra[2] : « c'est l'aimer sans reconnoître qu'elle soit » bonne..... C'est par instinct que les ivrognes » aiment le vin : ils ne connoissent point par » une vue claire de l'esprit que le vin soit un » bien; ils le sentent confusément par le sen- » timent du goût. » Un peu plus bas, l'auteur ajoute que le *plaisir actuel*, quand il est *le principe ou le motif de l'amour*, *en corrompt la pureté*.

Voilà sans doute des principes bien contraires à ceux de saint Augustin. Ce Père dit sans cesse que la grâce médicinale de Jésus-Christ consiste dans une délectation intérieure, et que, plus on goûte de plaisir dans l'amour de Dieu, plus l'amour est ardent et parfait : il représente cette délectation comme un plaisir chaste, qui, bien loin de corrompre l'ame, ne fait pas moins sa perfection que son bonheur.

En effet, on peut s'empêcher de croire que la joie du Saint-Esprit ne soit un véritable plaisir; mais oseroit-on dire que cette joie, fruit précieux de l'Esprit divin, et par laquelle Jésus-Christ même a *tressailli*, ne soit un plaisir pur et convenable à l'amour le plus méritoire? Prenons donc garde à ce qui a trompé l'auteur : le voici :

Il a voulu distinguer tout plaisir de tout vouloir ou de tout amour. Il est vrai que le plaisir qui vient à l'ame par le corps, est distingué du vouloir et de l'amour. C'est une délectation prévenante et indélibérée qui saisit l'ame par les sens : ce sentiment, n'étant ni éclairé ni libre, n'est pas une volonté. Ainsi, l'auteur ne connoissant point d'autre plaisir que ce sentiment prévenant et indélibéré, il a distingué par nécessité le plaisir d'avec l'amour et le vouloir; par-là, il s'est égaré jusqu'à nous faire entendre que la grâce médicinale est un plaisir sensible.

Vous allez trop loin, me dira-t-on; il dit que c'est une grâce de sentiment : mais il ne dit pas que ce soit un plaisir sensible.

[1] *Medit.* XIV, n. 18. — [2] *Ibid.* n. 5.

Il ne suffit de montrer que, selon lui, ce plaisir et l'amour qu'il produit ont toute l'imperfection du plaisir et de l'amour sensible : c'est une *sainte concupiscence*; mais enfin une concupiscence *qui contre-balance la concupiscence* ordinaire; *c'est un amour semblable en quelque chose à celui dont on aime les plus viles créatures, dont on aime les corps*; c'est-à-dire semblable, non pas quant à l'objet qu'il fait aimer, mais quant à la manière et au motif par lequel il remue l'ame : c'est un amour *aveugle et naturel*, et nécessairement indigne d'avoir possédé le cœur de Jésus-Christ; c'est un amour qui, ne faisant *aimer le vrai bien que par instinct et sans connoître qu'il est le vrai bien, ne mérite nullement*; c'est un amour *d'instinct*, semblable à celui *par lequel les ivrognes aiment le vin : le plaisir actuel* que Dieu répand dans cet amour *en corrompt la pureté*. Vous voyez donc bien que l'amour qui est uniquement produit par la grâce médicinale est un amour tout entier de concupiscence, et que, si l'objet est bon, du moins le mouvement de l'ame qui y tend est en lui-même aveugle, indélibéré, sans raison, et par conséquent désordonné comme la concupiscence. Aussi voyons-nous que l'auteur nous peint ce mouvement comme un mauvais amour d'un bon objet. *La vertu*, dit-il, *doit être aimée par raison et non par instinct*, au lieu que le plaisir prévenant *produit un amour semblable à celui dont on aime les plus viles créatures, dont on aime les corps*. Ainsi, il ne m'importe en rien de savoir si l'auteur prétend que cette grâce soit un plaisir sensible, c'est-à-dire qui ait passé par les sens corporels : il me suffit que, selon lui, l'amour que ce plaisir produit a en soi-même tout le désordre de la concupiscence et des sentimens qu'elle cause.

Il est vrai que, selon l'auteur, l'objet vers lequel cet amour tend est bon; mais enfin il y tend par un mouvement désordonné, qui est le fond essentiel du désordre où est la volonté humaine depuis le péché. Mais encore il est important de remarquer comment est-ce que l'objet de cet amour est bon. Prenez garde que tout ce que nous aimons par concupiscence, nous ne l'aimons que pour nous-mêmes. Quand nous apercevons que le plaisir nous vient par quelque objet qui nous environne, nous nous attachons à cet objet par le seul amour du plaisir. Ainsi, à proprement parler, ce n'est point l'instrument de musique que j'aime; je cherche seulement en lui le plaisir, qui est le seul véritable objet de tout mon amour. Si donc la

grâce médicinale ne fait qu'exciter en moi une seconde concupiscence, et que me faire sentir un plaisir prévenant en pensant à Dieu, cette grâce ne me fait non plus aimer Dieu que comme j'aime l'instrument de musique. Pour parler exactement, je n'aime d'un vrai amour ni l'un ni l'autre; mais je cherche en Dieu, comme dans l'instrument de musique, le plaisir qui est l'unique objet de mon amour : d'où je conclus que, quoique l'objet extérieur de mon amour soit bon quand je pense à Dieu, il ne laisse pas d'avoir en lui-même toute la corruption de la concupiscence, et tout le désordre de la nature, qui depuis le péché rapporte tout à elle-même, et n'aime rien que pour son plaisir.

Si cela est, la grâce de Jésus-Christ, bien loin d'être médicinale, n'est qu'un poison : au lieu de guérir l'homme de sa maladie, qui consiste essentiellement à aimer le plaisir prévenant, sans consulter la raison, elle le plonge dans l'amour du plaisir prévenant, et elle l'entraîne par un instinct aveugle, semblable à celui *dont les ivrognes aiment le vin*. Peut-on douter que tout exercice de cet amour aveugle du plaisir n'en augmente le poids et l'habitude, et par conséquent que cette grâce de sentiment qui accoutume de plus en plus l'ame à être ébranlée par des plaisirs qui n'attendent point la raison, n'augmente sans cesse la concupiscence? Car qu'est-ce que la concupiscence, sinon la foiblesse de l'ame qui ne peut refuser son amour aux plaisirs prévenans? Quoi, Jésus-Christ n'a donc apporté du ciel sur la terre, au lieu de grâce, qu'une seconde concupiscence, pour attacher chaque jour plus étroitement les hommes aux plaisirs aveugles et tyranniques qui entraînent en prévenant la liberté et la raison? Est-ce donc là cette délivrance si longtemps promise et attendue? Le feu qu'il est venu allumer dans nos cœurs [1] ne doit-il donc nous brûler que de l'amour du plaisir et de nous-mêmes?

Revenons à saint Augustin; revenons à la doctrine des apôtres qu'il a suivie. La joie du Saint-Esprit est sans doute un vrai plaisir, mais un plaisir qui *surpasse tout sentiment* humain. Ce plaisir ne peut jamais diminuer le mérite et la perfection de nos bons désirs. A Dieu ne plaise que nous confondions les pures délices et les consolations célestes du Saint-Esprit, avec les mouvemens aveugles d'une concupiscence qui rapporte uniquement à soi et à son plaisir toutes les créatures, et Dieu même!

Joignons à cette autorité un peu d'attention sur les vrais principes de philosophie; nous trouverons que le plaisir, en tant qu'il est une disposition de l'ame, sans aucun rapport au corps, est la même chose que le vouloir ou l'amour. *Il me plaît*, signifie précisément le même que *Je veux*. Si donc saint Augustin a dit souvent que la grâce agissoit dans l'ame par le plaisir, gardez-vous bien de croire que c'est par un plaisir aveugle, involontaire, qui entraîne comme le plaisir sensuel, et qui, loin de contre-balancer la concupiscence, ne feroit qu'en augmenter le poids; au contraire, c'est une délectation toute pure et toute raisonnable, que saint Augustin définit la joie en l'éternelle vérité. C'est un plaisir qui est un véritable vouloir, et qui, loin de diminuer la liberté et le mérite, est au contraire l'exercice actuel de la liberté et le principe de tout le mérite.

Quand on considère le plaisir en ce sens, on n'a plus de peine à concevoir que plus on prend de plaisir, plus on veut le vrai bien; et par conséquent que, plus on prend de plaisir, plus on mérite. Prendre peu de plaisir en la beauté invisible de la justice et de la vérité immuable, c'est ne l'aimer encore que foiblement : y prendre beaucoup de plaisir, et plus de plaisir qu'en aucune créature, c'est aimer Dieu d'un amour dominant, qui fait la véritable perfection de l'ame. Mais enfin, ce plaisir et ce vouloir, ou cet amour, ne sont qu'une même chose. Si vous ne voulez pas me croire quand je le dis, au moins écoutez le Roi prophète qui le décide [1] : *Mettez votre plaisir dans le Seigneur*, complaisez-vous en lui : *et il vous donnera les demandes de votre cœur*. Voilà la délectation commandée, et par conséquent elle est libre. Les promesses de récompenses y sont attachées; donc elle est méritoire.

Ce n'est pas que Dieu ne nous prévienne selon nos besoins, tantôt par des illustrations, tantôt par certains goûts et par certains plaisirs; mais si ces plaisirs sont dans l'ame seule, je ne les conçois que comme des commencemens d'amour qu'il nous donne, lui qui *inspire le vouloir* selon son bon plaisir; et si ces plaisirs viennent par les sens ou par l'imagination, la Providence les assaisonne de manière qu'après qu'ils ont d'abord servi à notre foiblesse pour nous détourner de quelque autre plaisir dangereux, Dieu, en nous détachant peu à peu de

[1] *Luc.* XII, 49.

[1] *Ps.* XXXVI, 4.

cette délectation grossière, nous élève enfin jusques au plaisir pur de son chaste amour.

Mais enfin, ce qui fait qu'on a tant de peine à comprendre que le plaisir et le vouloir sont la même chose, c'est qu'on ne croit jamais avoir de plaisir que quand on sent par l'entremise du corps, et qu'on ne s'est jamais accoutumé à considérer que le plaisir pur et parfait doit être le plaisir volontaire, qui consiste à être heureux d'un bonheur tranquille par la raison attachée au souverain bien. Ce plaisir pur de la volonté raisonnable, cette délectation toute spirituelle, que saint Augustin appelle si souvent le don de Dieu, et la grâce médicinale de Jésus-Christ, *est le vouloir même que Dieu nous donne*, selon saint Paul [1].

Je n'entre point ici dans les contestations des théologiens pour savoir comment Dieu donne ce vouloir. Ce seroit à l'auteur, qui a entrepris de faire un traité de la grâce, et non pas à moi qui n'ai pas formé ce dessein, à résoudre cette difficulté. Pour moi, il me suffit que Dieu donne le vouloir et le faire sans blesser le libre arbitre et sans ôter le véritable pouvoir de ne vouloir pas faire le bien, lors même qu'on le fait; il me suffit que ce plaisir que Dieu répand dans l'ame qu'il tourne vers lui, et ce vouloir qu'il donne, sont la même chose, et par conséquent que le vouloir qui est le plaisir étant parfaitement libre, en ce sens, il est vrai que plus on a de plaisir dans la vertu, plus on mérite.

Si l'auteur doute encore que saint Augustin ait cru que la délectation intérieure et la bonne volonté sont formellement la même chose, il n'a qu'à entendre les paroles de ce Père. « Dieu » a, dit-il [2], agi intérieurement, et il a tenu, » et il a remué les cœurs. » Mais comment les a-t-il touchés? Est-ce par un plaisir différent de la bonne volonté? Non; écoutez la suite : « Et il les a attirés par leurs propres volontés, » qu'il a lui-même opérées en eux. » L'auteur veut-il encore apprendre de saint Augustin, en quoi consiste la grâce médicinale de Jésus-Christ. « Lorsqu'il pria, dit-il [3], afin que la » foi de Pierre ne manquât point, que de- » manda-t-il? » Etoit-ce une délectation indélibérée? Non; mais « une volonté très-libre, » très-forte, très-invincible, très-persévérante » dans la foi. »

Il faut toujours se souvenir que le plaisir dont nous parlons est un plaisir de pure volonté, un plaisir de raison, et non de sentiment corporel; et que je ne prétends point parler des *consolations* sensibles, dont les justes sont souvent privés dans la plus parfaite vertu. Je dis seulement que ces ames saintes, dans la privation de tous les plaisirs sensibles, ont une volonté contente; elles aiment mieux ce que Dieu leur donne que tout ce qu'elles ont jamais senti : elles ne voudroient pas se tirer de cet état pénible aux sens. Cette satisfaction de la volonté est le véritable plaisir de l'ame; cette satisfaction est tout ensemble le plaisir et l'amour; c'est le plaisir qui rend les volontés parfaites et heureuses. Ici-bas ce bonheur et cette perfection sont imparfaits et souvent troublés; dans le ciel, ils seront consommés et immuables.

[1] *Philip.* II, 13. — [2] *De Corrept. et Grat.* cap. XIV, n. 43, t. X. — [3] *Ibid.* cap. VIII, n. 17.

CHAPITRE XXXIV.

On pourroit conclure, de l'explication que l'auteur fait de la grâce médicinale, une des erreurs que les Semi-Pélagiens ont soutenues.

Remarquez que, selon l'auteur, le plaisir et le vouloir sont deux choses différentes; que le plaisir précède le vouloir et y dispose l'ame; que le plaisir qui précède le vouloir, et qui est indélibéré à cause qu'il est prévenant, quand il se fait sentir par la vertu, est la grâce médicinale de Jésus-Christ; qu'enfin, cette grâce prévenante, remettant la volonté de l'homme dans l'équilibre d'où elle est déchue par le péché, la volonté se détermine ensuite à vouloir le bien, par la grâce du Créateur, qui est la lumière naturelle de la raison.

Voilà deux instans marqués; celui du plaisir qui prévient, et celui du vouloir qui suit : voilà deux actions successives, qui supposent deux instans réellement distingués. Dans le premier, on sent sans vouloir encore; dans le second, on ne sent plus, et on veut. Je dis qu'on ne sent plus dans le second instant, parce que, quand même le sentiment dureroit, il ne faudroit jamais le regarder comme accompagnant l'usage libre de la raison.

Ce sentiment n'est, selon l'auteur, médicinal qu'autant qu'il est prévenant et indélibéré; ainsi, il faut toujours le regarder comme passager, et comme fini lorsque le vouloir commence. Toutes ces circonstances du système de l'auteur étant posées, voici ce que j'en conclus :

La grâce de Jésus-Christ ne faisant que mettre ma volonté dans l'équilibre d'où elle étoit déchue par le péché d'Adam, c'est une

grâce qui me laisse indifférent : (car l'équilibre est la parfaite indifférence) après que cette grâce a achevé toute son opération, qui est de me remettre dans l'équilibre, je demeure dans la *main de mon propre conseil*[1]. La grâce elle-même, quant à son principal effet, est absolument versatile dans mes mains. Il est vrai qu'elle est efficace pour faire sentir un plaisir passager et indélibéré, et pour me mettre dans l'indifférence : mais quant au fruit de ce plaisir, qui est le bon vouloir, elle n'a rien d'efficace. Cette grâce médicinale n'est plus, comme saint Augustin l'a tant dit, *un secours par lequel* on veut et on fait le bien, mais seulement un secours sans lequel on ne peut le vouloir et le faire. Pour la grâce qu'on appelle congrue, et qui est celle à laquelle s'attachent beaucoup de théologiens, elle trouve dans sa congruité une *véritable* * efficace. La grâce purement versatile même a cet avantage essentiel sur celle de l'auteur, qu'au moins elle concourt au vouloir, et qu'on ne peut jamais marquer un instant où elle laisse l'homme *entièrement* ** à lui-même. Mais c'est une chose inouie depuis l'origine du christianisme, qu'un théologien catholique ait osé dire que la grâce du Rédempteur ne fait que mettre l'homme en équilibre, c'est-à-dire en pleine et indépendante possession de lui-même pour vouloir le bien ou ne le vouloir pas, et que, s'il se détermine ensuite à le vouloir, c'est purement par l'amour naturel qui lui reste pour l'ordre, et par la seule force de sa raison.

S'il n'eût fallu qu'avouer que la grâce met les hommes dans l'équilibre pour agir ou n'agir pas, selon qu'il leur plaît, les Semi-Pélagiens et les Pélagiens mêmes auroient applaudi sans peine à cette doctrine; car elle revient toujours à leur but essentiel, qui est de rendre l'homme maître des dons de Dieu, puisqu'après les avoir reçus, il est encore en équilibre, et ne peut être déterminé que par son propre conseil.

Prenez garde encore que, suivant cette doctrine, qui n'admet que la raison, grâce du Créateur, et le plaisir indélibéré, grâce de Jésus-Christ, Adam dans l'état d'innocence, et par conséquent les anges aussi après leur création, n'ont eu d'autre secours que celui de la pure nature; car ce que l'auteur appelle la grâce du Créateur n'est, selon lui-même, que la raison : d'où il s'ensuit que tous les théologiens se trompent grossièrement, selon l'auteur, quand ils disent qu'Adam, par son péché, a été non-seulement blessé dans les dons naturels, mais encore dépouillé des grâces surnaturelles. Qu'il nous réponde donc par oui ou par non. Adam avoit-il la grâce prévenante de sentiment? Non sans doute; car elle n'est que pour les malades qui ont besoin d'être remis dans l'équilibre où Adam étoit. Il ne pouvoit donc avoir que la grâce du Créateur, qui est la lumière de la raison; car l'auteur ne nous parle en aucun endroit des illustrations surnaturelles. La raison, pour être méritée par Jésus-Christ, comme le prétend l'auteur, n'en étoit pas moins naturelle; car elle n'étoit pas plus méritée par lui que l'air qu'Adam respiroit, et que l'eau qui couloit pour lui donner à boire. Enfin, il pouvoit se soutenir dans la justice, aimer Dieu, et mériter par conséquent le royaume du ciel, sans aucun des secours que les théologiens nomment des grâces. Voilà une nouveauté en matière de théologie, qui doit épouvanter tous les chrétiens. Pour concevoir ce qu'on doit penser de cette doctrine, on n'a qu'à lire ces précieux actes de l'Eglise de Lyon, qui ont conservé dans le neuvième siècle toute l'autorité et toute la force du style du premier temps. Le premier chapitre que cette Eglise examine commençoit par ces paroles : *Dieu tout-puissant a formé l'homme droit sans péché avec le libre arbitre, l'a mis dans le paradis, et a voulu qu'il demeurât dans la sainteté de la justice.* « Ce qui » nous choque d'abord, dit cette Eglise si vé- » nérable[1], c'est qu'on représente le premier » homme que Dieu a créé avec le libre arbitre, » et qu'il établit dans le paradis, en sorte qu'il » eût pu par son seul libre arbitre demeurer » dans la sainteté et dans la justice; car il » paroît, par l'autorité de l'Ecriture, par les » controverses si exactes de saint Augustin, et » par une manifeste décision des autres saints » Pères orthodoxes, que cette exposition n'est » point pleinement conforme à la piété catho- » lique. » Ensuite elle prouve, par divers passages de l'Ecriture, que la grâce a été d'abord donnée aux anges, dont les uns étant illuminés de Dieu, sont demeurés des anges de lumière, et les autres par leur orgueil sont déchus de la vérité, et sont devenus des esprits de ténèbres. Elle ajoute qu'il en a été de même du premier homme, qui a été d'abord couvert du *bouclier de la bonne volonté de Dieu :* puis

[1] *Fecli.* xv, 1. — * Bossuet. — ** *Ibid.*

[1] *De ten. verit. Script.* cap. v, *Bibl. Patr.* t. xv, p. 702 et seq.

elle rapporte les paroles de saint Augustin que voici [1] : « Le premier homme a eu cette grâce, » dans laquelle, s'il eût voulu demeurer, il » n'eût jamais été mauvais, et sans laquelle, » avec le libre arbitre même, il ne pouvoit » être bon : mais qu'il pouvoit néanmoins aban- » donner par le libre arbitre. Dieu n'a donc » pas voulu le laisser sans la grâce qu'il a » laissée à son libre arbitre, parce que le libre » arbitre suffit pour le mal : mais pour le bien » c'est peu, s'il n'est aidé par le bon qui est » tout-puissant. Que si l'homme, par son libre » arbitre, n'avoit point abandonné ce secours, » il eût été toujours bon : mais il abandonna » et fut abandonné. » Et dans la suite [2] : « Alors » Dieu donc avoit donné à l'homme une bonne » volonté : car celui qui l'avoit fait droit l'avoit » fait dans cette bonne volonté : il lui avoit » donné un secours, sans lequel il ne pouvoit » persévérer en elle par son choix ; mais pour » la volonté de persévérer, il l'a laissée à son » libre arbitre : et comme il ne voulut pas » persévérer, ce fut sa faute, puisque c'eût » été son mérite s'il eût voulu persévérer. » Et encore : « Mais si ce secours eût manqué ou » à l'ange ou à l'homme dans leur création, » comme la nature n'étoit pas telle qu'elle eût » pu persévérer sans le secours divin si elle » eût voulu, ils ne seroient point tombés par » leur faute : car ils auroient manqué de se- » cours, sans lequel ils ne pouvoient persé- » vérer. » Ensuite l'Eglise de Lyon rapporte un passage de saint Ambroise [3] qui dit que « l'ange et l'homme ont eu besoin de miséri- » corde : avec cette différence, que l'ange en » a eu besoin pour ne tomber pas, et l'homme » pour sortir du péché : mais qu'ils en ont tous » deux eu besoin. » Enfin elle emploie l'autorité du concile d'Orange, dont voici les paroles : « La nature humaine, quoiqu'elle fût » demeurée dans l'intégrité où elle a été créée, » ne se seroit point conservée sans le secours » de son créateur. Si donc elle n'a pu, sans » la grâce de Dieu, conserver le salut qu'elle » a reçu, comment pourra-t-elle sans la grâce » de Dieu réparer ce qu'elle a perdu [4] ? Que » ceux, conclut l'Eglise de Lyon, qui veulent » avoir des sentimens sincères, purs et catho- » liques sur l'état des anges et du premier » homme, examinent fidèlement l'autorité » divine, les Pères de l'Eglise combattant, et » les conciles assemblés qui font sur la même » chose une très-ferme décision ; et qu'ils ne » croient pas, selon l'impiété de l'erreur péla- » gienne, que le premier homme ait pu, par » son seul libre arbitre, persévérer dans le bien » qu'il avoit reçu, mais au contraire qu'il a » été soutenu de la grâce divine, tandis qu'il » a été debout. »

Encore une fois, je prie l'auteur de se souvenir qu'il n'est pas question de donner à la raison et au libre arbitre le nom de grâce : les Pélagiens tenoient ce langage. Il est question d'une grâce divine, sans laquelle il voit que toute l'Eglise a décidé que la lumière de la raison et le libre arbitre du premier homme ne pouvoient rien.

Mais voici quelque chose de bien plus étonnant : c'est que, selon l'auteur, on ne mérite qu'autant qu'on surpasse par son bon vouloir la grâce médicinale de Jésus-Christ : ce degré d'amour, par lequel la volonté surpasse le plaisir prévenant dans lequel consiste la grâce, fait donc tout le mérite. Monstrueuse théologie, qui apprend à l'homme à s'élever au-dessus des dons de Dieu ! Pendant près de dix-sept siècles, l'Eglise, instruite et animée par le Saint-Esprit, avoit sans cesse dit à ses enfans que l'homme ne peut mériter que *selon la mesure* du don de Dieu : que le mérite de l'homme est *essentiellement* * le don de Dieu même ; et que Dieu, *en récompensant* ce qu'il veut bien souffrir que nous appelions *nos mérites*, à cause de ses promesses, *ne fait que couronner ses propres dons* [1]. Changera-t-elle sa doctrine pour prendre celle de l'auteur ? dira-t-elle avec lui que chacun mérite, non pas selon que Dieu lui en donne le vouloir, et selon la mesure du don qu'il a reçu, mais selon qu'il surpasse par l'effort de sa volonté la grâce de Jésus-Christ ? Saint Paul nous avoit-il trompés, quand il nous avoit dit *que Dieu opère tout en tous selon son bon plaisir* [2] ? Faudra-t-il le contredire avec l'auteur, et dire que Dieu, par l'opération de sa grâce, ne fait que mettre l'homme dans l'indifférence pour le bien et pour le mal ; qu'en cet état, l'homme *fait un bon usage de sa liberté, quand il suit sa lumière, quand il avance, pour ainsi dire, librement et par soi-même vers le vrai bien, soit qu'il ait été d'abord déterminé par la délectation prévenante, ou par l'usage de la raison ?*

Remarquez que *pour ainsi dire* est un terme

[1] *De Corrept. et Grat.* cap. XI, n. 31, t. X. — [2] *Ibid.* n. 32. — [3] *Serm.* VIII *in Ps.* CXVIII, n. 29, t. I. — [4] *Conc. Arans. II*, cap. XIX, t. IV, Conc. p. 1670.

* Bossuet. — [1] *Aug. de Grat. et lib. Arbit.* cap. VI, n. 15, t. X. *Conc. Trid.* sess. VI, *de Justif.* cap. XVI. — [2] *Ephes.* I, 11 et al.

d'adoucissement, qui ne peut signifier rien en cet endroit; car il est mis devant celui de *librement*. Comme il n'empêche pas qu'on ne doive entendre *librement* à la lettre, il ne doit pas empêcher aussi qu'on ne prenne dans la même exactitude ce qui suit immédiatement *et par soi-même*. En effet, quand la grâce de Jésus-Christ a remis l'homme dans l'équilibre, elle ne fait plus rien, et c'est l'homme qui, *par soi-même*, c'est-à-dire par sa raison, se détermine, si on en croit l'auteur.

Remarquez aussi ce que signifie cette expression, *soit qu'il ait été d'abord déterminé par la délectation prévenante*. Vous voyez bien que cette détermination ne va qu'à sentir du plaisir, et à être remis par là dans l'équilibre, pour se déterminer ensuite par soi-même à vouloir ou à ne vouloir pas. Reste donc que l'homme ne mérite qu'autant qu'après avoir été mis par la grâce dans l'indifférence entre vouloir et ne vouloir pas, *il avance par soi-même vers le vrai bien*.

Mais ce degré d'amour, par lequel la volonté de l'homme surpasse la grâce, ne peut être l'effet de la grâce même. Car qu'est-ce qu'un amour qui surpasse en degré la grâce, sinon un amour qui est à quelques degrés au-dessus de ceux qu'on peut attribuer à la vertu et à l'opération de la grâce? Attribueroit-on à un remède une guérison qui surpasseroit la vertu naturelle de ce remède? Quand même on lui en attribueroit une partie, ne diroit-on pas : il est vrai que ce remède auroit guéri ce malade; il est vrai aussi que, sans ce remède, le malade n'auroit point été guéri : mais le remède ne l'auroit guéri ni si promptement, ni si parfaitement? Ainsi cette promptitude de la guérison, et cette perfection de la santé ne pouvant venir du remède, il faut l'attribuer à la nature, et à la force du tempérament du malade.

Vous voyez bien pourtant qu'il y a une extrême différence entre ce remède et la grâce de sentiment, que l'auteur admet. Ce remède ne met point le malade dans l'équilibre entre la maladie et la santé; il lui donne une vraie guérison : on dit seulement qu'il ne pourroit point, par sa seule vertu, la donner aussi prompte et aussi parfaite qu'elle l'est; d'où on conclut qu'il faut attribuer le surplus à la force du tempérament du malade : à plus forte raison faut-il, selon le système de l'auteur, attribuer à la force du libre arbitre et de la lumière naturelle, tous les efforts que l'homme fait *pour avancer par soi-même vers le vrai bien*, après que la grâce l'a mis seulement dans l'indifférence entre le bien et le mal.

Concluons donc des principes de l'auteur, que ce degré précis d'amour qui surpasse l'opération de la grâce, et qui fait tout le mérite, vient de la pure volonté; par conséquent, quoique l'homme ait besoin de la grâce de Jésus-Christ pour devenir indifférent à mériter ou à ne mériter pas, il ne mérite pourtant ensuite qu'autant qu'il *avance par soi-même vers le vrai bien*, au-dessus de la mesure du don de Dieu, c'est-à-dire, qu'autant qu'il est plus attaché et plus fidèle à Dieu, que Dieu n'a été libéral et miséricordieux envers lui.

Mais observez encore que, selon l'auteur, l'homme *ne fait un bon usage de sa liberté*, et ne mérite *qu'autant qu'il avance librement et par lui-même vers le bien;* qu'il ne mérite, quand il veut le bien, qu'autant qu'il surpasse par sa volonté le degré de délectation dont Dieu l'a prévenu; que plus la délectation est forte, plus elle diminue le mérite; et qu'ainsi elle pourroit monter à un tel degré, qu'elle feroit vouloir le bien à l'homme, sans qu'il eût aucun mérite à le vouloir. Ces principes posés, je soutiens que, selon l'auteur, Dieu peut prévoir que l'homme méritera; mais il ne peut jamais le faire mériter; il ne peut s'assurer de la volonté que par l'efficace de sa grâce; mais plus il augmentera cette efficace, plus il diminuera le mérite; et s'il veut s'assurer absolument de l'action de l'homme par une très-forte délectation, il lui rend le mérite impossible. Aucun théologien n'hésitera à condamner cette doctrine; il n'y en a aucun qui ne dise que la grâce est le principe du mérite; que par la grâce accommodée aux circonstances Dieu fait infailliblement mériter l'homme quand il le veut; et que c'est par les grandes grâces que s'acquièrent les grands mérites. L'auteur sera-t-il le seul, parmi tous les chrétiens, à soutenir que Dieu est dans l'impuissance d'incliner le cœur de l'homme pour le faire mériter, et qu'il peut seulement prévoir quels sont ceux qui mériteront, en cas qu'il leur donne une délectation prévenante?

CHAPITRE XXXV.

Récapitulation de toutes les preuves employées dans cet ouvrage.

L'auteur devroit sans doute avoir donné des définitions claires et précises des principales choses qui fondent son système. Il devroit

nous avoir ôté tout sujet d'équivoque sur l'ordre. Est-ce une loi distinguée de la sagesse et de la perfection de Dieu, ou bien est-ce cette sagesse et cette perfection même? Qu'il s'explique décisivement sur la liberté de Dieu. En quoi est-ce qu'elle peut s'excuser sans être assujettie à l'ordre? Qu'il nous marque en quoi consistent les volontés particulières qu'il attribue à Dieu : mais surtout qu'il nous fasse entendre comment est-ce que Dieu se sert des causes occasionelles pour la fin qu'il se propose en formant son ouvrage. Qu'il nous donne une exacte définition de ce qu'il appelle la simplicité des voies de Dieu. Est-ce qu'il veut efficacement les volontés de ces causes, ou bien est-ce qu'il prévoit seulement, par une science conditionnelle, ce qu'elles voudront? S'il leur confie sa puissance, qui est-ce qui le détermine à la leur confier? Croit-il qu'il faille absolument prendre pour des tropologies toutes les expressions de l'Ecriture qui ne s'accommodent pas à la lettre avec les principes de sa philosophie, ou bien reconnoît-il des règles supérieures à sa philosophie, pour discerner les expressions figurées de l'Ecriture d'avec celles qu'il faut suivre religieusement à la lettre? Quand il dit que le monde seroit indigne de Dieu sans Jésus-Christ, veut-il dire que le monde sans Jésus-Christ seroit contraire à l'ordre et mauvais, ou bien seulement que, Dieu étant libre de le créer ainsi sans Jésus-Christ, il a trouvé qu'il étoit plus digne de lui d'en relever le prix par l'incarnation de son Verbe? Croit-il que, si Dieu eût prévu qu'Adam n'auroit jamais péché, il n'auroit pas laissé de créer le monde, et de faire naître Jésus-Christ sans la qualité de rédempteur? Pense-t-il que l'ouvrage de Dieu soit plus parfait en joignant l'univers à Jésus-Christ, que si Dieu n'eût formé que Jésus-Christ seul? Mais voici encore d'autres questions à éclaircir. Prétend-il que l'ame de Jésus-Christ choisisse ceux qu'elle doit sanctifier, sans être dirigée dans ce choix par le Verbe auquel elle est unie? ou bien croit-il qu'elle suit dans ce choix ce que le Verbe lui inspire? Croit-il que dans ce choix des personnes que Jésus-Christ veut appeler à la foi, il se règle sur les dispositions naturelles: ou bien qu'il préfère les unes aux autres sur la présciencе conditionnelle qu'il a de l'usage qu'elles feront de sa grâce, s'il la leur donne; ou enfin qu'il prend les personnes qu'il lui plaît par préférence aux autres, sans être déterminé à cette préférence par la volonté divine, et sans aucune raison de ce choix? Est-ce par impuissance, ou par une volonté libre, ou enfin par la nécessité de suivre l'ordre, qu'il ne demande à son Père des grâces victorieuses de la concupiscence, que pour quelques-uns, et qu'il n'obtient pas ce secours pour tous sans exception?

Voilà sans doute ce que tout lecteur équitable, et qui cherche la vérité, demandera comme moi à l'auteur. Mais, en attendant qu'il s'explique, je suis en droit de lui dire sur toutes les preuves que j'en ai données dans cet ouvrage, qu'il ne dit rien de nouveau par un langage extraordinaire, et qu'il ne lève aucune des difficultés qu'il a prétendu éclaircir sur le mystère de la grâce, à moins qu'il ne s'attache aux principes que je lui ai imputés : s'il s'attache à ces principes, voici les conséquences que j'en tire :

Selon ces principes tant de fois rapportés, l'ordre étant la sagesse et l'essence infiniment parfaite de Dieu même, qui exige toujours invinciblement l'ouvrage le plus parfait, tout autre dessein que celui que Dieu a exécuté étoit contraire à l'essence divine, et par conséquent absolument impossible. Si, par impossible, quelque être qui n'est point renfermé dans ce dessein étoit créé, il seroit mauvais. Dieu ne pouvant connoître ce qui n'est ni présent, ni futur, ni possible en aucun sens, Dieu n'a pu prévoir ce qui seroit arrivé dans d'autres desseins moins parfaits que celui qu'il a exécuté selon l'ordre. L'ordre ayant tout réglé invinciblement, il est faux que Dieu ait choisi entre plusieurs ouvrages possibles : il n'y en avoit qu'un seul de possible ; il étoit plus parfait de le produire que de ne produire rien : d'où il faut conclure que l'ordre a déterminé Dieu à le produire, et qu'ainsi il n'a été non plus libre pour agir ou pour n'agir pas, que pour préférer le moins parfait au plus parfait.

Ainsi, voilà la liberté de Dieu entièrement détruite ; voilà le monde nécessaire et éternel : ce qui est détruire l'idée de l'être infiniment parfait : car il est indigne de lui de ne pouvoir se passer de son ouvrage ; il est encore indigne de lui de ne pouvoir pas faire des ouvrages plus ou moins composés, par une action toujours infiniment simple.

Ajoutez qu'en supposant, comme fait l'auteur, des causes occasionelles, on n'épargne à Dieu aucune volonté particulière ; que ces causes libres, qui déterminent Dieu, sont élevées au-dessus de tout ce qu'on peut attribuer à des créatures; et qu'étant imparfaites et impuissantes

par elles-mêmes, elles donnent à l'ouvrage de Dieu une perfection que Dieu même tout-puissant et infiniment parfait ne sauroit seul lui donner.

Nous avons vu encore que cette doctrine ôte aux chrétiens toute la consolation qu'on tire de la Providence; qu'elle renverse l'autorité du texte sacré, en faisant passer pour tropologies tout ce qui ne convient pas avec des méditations métaphysiques.

L'auteur ne peut point aussi désavouer qu'il n'ait pris pour fondement de tout son système une opinion sur l'Incarnation, qui n'est fondée que sur des passages équivoques et sur des convenances; je veux dire l'opinion de ceux qui disent que Jésus-Christ seroit venu, quand même Adam n'auroit point péché : encore pousse-t-il cette opinion jusqu'à un excès qui sera condamné par tous les théologiens qui ont défendu cette opinion même. Cet excès favorise une des plus pernicieuses erreurs des Manichéens, et suppose que saint Augustin a mal combattu ces hérétiques.

Mais n'est-il pas encore plus étonnant que le péché d'Adam, selon l'auteur, ait été nécessaire à l'ordre, qui est l'essence divine, en sorte que Dieu n'auroit pas créé le monde, s'il n'eût point prévu le péché, ou que du moins, s'il eût prévu qu'Adam n'auroit point péché, il ne se seroit réduit à un autre dessein que celui où le péché d'Adam est renfermé, qu'à cause qu'il n'auroit pu faire autrement ?

J'ai montré ensuite que l'auteur confond mal-à-propos le Verbe avec l'ouvrage de Dieu, pour en faire un tout indivisible, à la perfection duquel on ne peut rien ajouter; d'où il est aisé de conclure que l'homme-Dieu étant infiniment parfait, le reste de l'univers qui lui est joint n'ajoute rien à son prix; et qu'ainsi la création de l'univers est superflue et contraire à l'ordre. Si l'auteur veut éviter cette conséquence absurde, en disant qu'il y a des infinis inégaux, il tombe dans une autre absurdité encore plus grande. Si l'ouvrage de Dieu est essentiellement inséparable du Verbe, il faut donc conclure que l'ouvrage de Dieu, toujours infiniment parfait, n'a jamais pu diminuer en perfection par le péché, ni être véritablement réparé par Jésus-Christ.

Considérez maintenant que l'auteur ne peut éviter ou de renverser le dogme catholique sur l'Incarnation, en niant que le Verbe divin dirige tous les désirs de l'ame de Jésus-Christ, ou d'avouer que Jésus-Christ, comme cause occasionelle, n'épargne à Dieu aucune volonté particulière. S'il soutient que l'ame de Jésus-Christ a prié pour la vocation d'un homme plutôt que pour celle d'un autre, sans être déterminée par le Verbe à ce choix, il renverse encore le mystère de la prédestination. S'il dit que les dispositions naturelles des hommes, ou la préscience du bon usage qu'ils feront de la grâce, déterminent l'ame de Jésus-Christ à prier pour la vocation des uns, plutôt que pour celle des autres, il tombe dans l'erreur des Semi-Pélagiens, il contredit l'Ecriture, et se contredit soi-même.

Après avoir ainsi découvert combien ces principes se ruinent eux-mêmes, je lui montre que, quand on les supposeroit avec lui, il faudroit encore qu'il avouât que la prière de Jésus-Christ pouvoit sauver tous les hommes, sans qu'il pensât à tous actuellement; qu'il pouvoit même penser actuellement à tous et à toutes leurs dispositions, avec une intelligence bornée, et qu'effectivement cela arrivera à la fin des siècles; qu'ainsi, Dieu ayant pu sauver tous les hommes par Jésus-Christ sans multiplier ses volontés particulières, le système de l'auteur laisse la difficulté toute entière; qu'enfin, s'il dit que l'ordre ne permettoit pas le salut d'un plus grand nombre d'hommes que ceux qui sont sauvés, il faut conclure que Dieu, qui est l'ordre même, n'a pas voulu le salut de tous.

J'ai fini en montrant que l'auteur détruit tout ce que saint Augustin a enseigné sur la délectation intérieure de la grâce. Selon saint Augustin, plus cette délectation est grande dans l'homme qu'elle fait agir, plus le mérite est grand. Au contraire, selon l'auteur, plus elle est grande, plus le mérite diminue : selon l'auteur, la grâce de Jésus-Christ, bien loin d'être médicinale, n'est qu'un plaisir indélibéré, qui est désordonné comme le plaisir sensible; c'est une seconde concupiscence.

Enfin, cette grâce ne donne point la bonne volonté; elle ne fait que mettre l'homme en équilibre et en indifférence entre le bien et le mal; *puis l'homme avance par lui-même vers le vrai bien;* il agit alors par les forces de la raison et du libre arbitre, sans aucune grâce surnaturelle. C'est ainsi qu'Adam pouvoit par lui-même, sans aucun secours surnaturel, mériter le royaume des cieux; et c'est ainsi que les bons anges l'ont mérité et obtenu, selon l'auteur.

CHAPITRE XXXVI.

Réponse aux principales objections de l'auteur.

L'AUTEUR nous dira peut-être qu'il voit bien les difficultés de son système, mais qu'enfin elles lui paroissent moins grandes que celles qu'on trouve dans la doctrine commune. N'est-il pas manifeste, nous dira-t-il, ou que Dieu ne veut point sincèrement sauver tous les hommes, ou qu'il n'est point infiniment sage dans la conduite de ses desseins, s'il veut le salut de tous, puisque tous ne sont pas sauvés : à moins qu'on ne suppose qu'il a voulu le salut de tous d'une volonté générale, et qu'il en a laissé l'exécution à une cause occasionelle, qui, étant une puissance bornée, n'a pu les sanctifier tous ?

Mais est-ce répondre à la difficulté, que de parler ainsi ? Vous vous étonnez, lui dirai-je, que, Dieu voulant sauver tous les hommes, tous les hommes ne soient pas sauvés : et moi je m'étonne que Dieu voulant sauver tous les hommes, il ait choisi, selon vous, pour leur salut, un médiateur incapable d'exécuter son dessein. Si Dieu ne nous eût point donné un sauveur, tous les hommes auroient pu être sauvés par sa volonté générale de leur donner abondamment la grâce : et c'est précisément parce que nous avons un sauveur que tant d'ames périssent. Ne vaut-il pas bien mieux se taire, et avouer son impuissance d'expliquer ce profond mystère, que d'en donner une explication si insoutenable ?

L'auteur dira encore qu'il est facile de critiquer son opinion sur la manière dont la grâce meut les volontés, mais qu'enfin on ne peut concevoir aucune liberté, ni aucun mérite dans la volonté humaine, à moins qu'on ne suppose qu'elle est dans l'équilibre, et qu'elle se détermine par elle-même à un choix. Il conclura que toute grâce de sentiment pourra donner efficacement le vouloir, mais non pas le mérite ; et il ajoutera que, si Dieu, par l'impression efficace de sa grâce, faisoit mériter l'homme comme il lui plaît, sans blesser sa liberté, il seroit évident qu'il ne voudroit pas sauver tous les hommes, puisque pouvant leur faire mériter à tous le royaume du ciel par sa seule volonté, il ne lui plairoit pas de le faire.

Mais n'avons-nous pas vu que l'auteur, en voulant lever cette difficulté, la laisse toute entière, et en ajoute beaucoup d'autres ? Il ruine la prédestination des saints, comme nous l'avons prouvé ; et en même temps il suppose que l'ordre ne permet pas le salut de tous les hommes : il met Dieu dans une absolue impuissance de sauver les hommes par aucune autre voie que par celle d'un médiateur, qui n'en pourra sauver qu'un petit nombre : n'est-ce pas ramasser dans un seul système toutes les erreurs les plus odieuses des opinions les plus opposées et les plus excessives ?

Que l'auteur écoute saint Augustin sur l'opération de la grâce dans le fond des cœurs : voici comment il parle d'Assuérus quand Esther se présenta à lui [1] : « *Dieu le changea et tourna son* » *indignation en douceur.* » Il est écrit dans les Proverbes de Salomon : « *Le cœur du Roi est* » *dans les mains de Dieu, comme un ruisseau* » *qui tombe impétueusement ; il le tourne comme* » *il lui plaît.....* Il est évident que Dieu opère » dans les cœurs des hommes pour incliner » leurs volontés de toutes les manières qu'il lui » plaît. » Encore comment saint Augustin prétend-il que Dieu opère intérieurement pour tourner les volontés ? Prenez garde à une chose très-remarquable : c'est qu'en aucun de ses livres, il ne s'est jamais mis en peine de chercher d'autre raison que le domaine souverain de Dieu sur les volontés, lesquelles, en qualité de volontés libres, ne sont pas moins ses créatures dépendantes de lui, que tout le reste de ses ouvrages. La volonté humaine, selon lui, est tellement libre, qu'encore qu'il soit « en la puis- » sance de celui qui veut ou ne veut pas, » de vouloir ou de ne vouloir pas, il ne » peut néanmoins ni empêcher la volonté de » Dieu, ni surpasser sa puissance [2]. » Si vous demandez à saint Augustin comment ce souverain domaine de Dieu peut s'exercer sur les volontés, sans blesser leur liberté, il vous répondra « qu'il ne fait toutes ces choses que par » les volontés des hommes mêmes, ayant sans » doute sur les cœurs humains, pour les tourner » comme il lui plaît, une puissance toute puis- » sante [3]. » Par là, saint Augustin surmonte la difficulté dont il est impossible que l'auteur sorte pour savoir comment est-ce que Dieu peut prévoir la détermination de la volonté libre. L'auteur avoue que Dieu ne peut connoître que ce qu'il fait, *parce qu'aucun objet hors de lui ne peut l'éclairer ;* et cependant il est obligé de dire que Dieu prévoit le choix que la volonté humaine fera en elle-même par elle-même, après que la grâce l'aura mise dans l'équilibre ; c'est en quoi il se contredit manifestement. Pour saint Augustin, il tranche nettement la

[1] *De Grat. et lib. Arbit.* cap. XXI, n. 42, t. X. — [2] *De Corrept. et Grat.* cap. XIV, n. 45. — [3] *Ibid.*

difficulté en disant [1] que « c'est dans la prédes-
» tination faite avant la création du monde que
» Dieu prévoit ce qu'il opérera lui-même. Ils
» sont ensuite choisis, dit-il, du milieu du
» monde, par cette vocation dans laquelle Dieu
» accomplit ce qu'il a prédestiné. » Ainsi, vous le voyez, que, selon saint Augustin, Dieu voit les déterminations futures de la volonté humaine dans son décret, dans l'opération par laquelle il lui fera vouloir ce qu'il a résolu. Que si vous voulez aller encore plus loin, si vous dites que Dieu peut bien nous faire vouloir ce qu'il veut, mais que, s'il use d'une grâce trop puissante, alors la volonté humaine agit sans liberté et sans mérite, saint Augustin vous répondra que Jésus-Christ, « en priant pour Pierre, afin que
» sa foi ne manquât point, n'a demandé autre
» chose pour lui, sinon qu'il eût dans la foi
» une très-libre, une très-forte, très-invincible
» et très-persévérante volonté [2] : » D'où il s'ensuit que Dieu, non-seulement donne toutes les volontés qu'il lui plaît, mais que, bien loin d'en détruire la liberté, il les donne très-libres et très-méritoires. Enfin, si vous ne pouvez pas encore concevoir comment est-ce que le Tout-puissant peut mouvoir et incliner les volontés libres; comment est-ce que le Créateur, qui nous a donné de vouloir librement, nous donne encore de vouloir librement tout ce qu'il lui plaît; écoutez saint Augustin, qui, après avoir senti autant que vous votre difficulté, l'a surmontée. Voici comme il parle sur l'élection de David, à laquelle Dieu disposa les peuples [3] : « Est-ce qu'il les tenoit par des liens corporels?
» Il agit intérieurement, il tient les cœurs; il
» remua les cœurs, et il les attira par leurs
» propres volontés qu'il avoit lui-même opérées
» en eux. » Etes-vous étonné que Dieu nous mène par une puissance souveraine, et qu'il nous mène néanmoins librement? Remarquez que c'est par nos propres volontés parfaitement libres qu'il nous mène, et qu'il les opère en nous, parce que notre liberté et son exercice ne viennent pas moins de lui, que tout le reste de ses ouvrages. Enfin, si vous n'avez pas encore compris ce droit du Créateur sur sa créature, qui, pour être libre, n'en est pas moins sa créature, écoutez saint Augustin qui nous dit [4] : « Dieu tient bien plus en sa puissance les vo-
» lontés des hommes, que les volontés des
» hommes ne sont en leur propre puissance.
» Voilà, dit ce Père [5], comment il faut défen-
» dre la liberté de la volonté selon la grâce et
» non contre la grâce; car la volonté humaine
» n'acquiert point par la liberté la grâce, mais
» par la grâce la liberté, la délectation perpé-
» tuelle, et la force invincible pour persévérer. »

Après que nous avons ainsi confessé, par la bouche de saint Augustin même, la vérité du dogme catholique pour *la louange et pour la gloire de la grâce*, que l'auteur ne vienne donc plus nous demander pourquoi tant d'hommes périssent, puisque Dieu, qui veut les sauver tous, leur pourroit faire vouloir, sans blesser leur liberté, tout ce qu'il lui plaît. Nous répondrons comme saint Augustin répondoit aux Semi-Pélagiens [1] qui lui demandoient « pour-
» quoi Dieu ne donne pas la persévérance à cer-
» tains hommes à qui il a donné son amour pour
» vivre chrétiennement pendant quelques an-
» nées. Je vous réponds que je l'ignore : car ce
» n'est point avec arrogance, mais en connais-
» sant la courte mesure de mon esprit, que
» j'entends l'apôtre qui dit : *O homme, qui êtes-*
» *vous pour répondre à Dieu?* et qui s'écrie :
» *O profondeur des richesses de la sagesse et de*
» *la science de Dieu; que ses jugements sont in-*
» *compréhensibles, et ses voies impénétrables!* »
Entreprenez donc, dirai-je à l'auteur, si vous le voulez, de sonder le fond de cet abîme des jugemens divins; cherchez, si vous l'osez, à découvrir ces voies impénétrables : j'aime mieux de dire avec saint-Augustin : *j'ignore;* et m'écrier avec saint Paul : *O profondeur*, que de dire avec vous [2] : « Le Verbe communique avec joie
» tout ce qu'il possède en qualité de sagesse
» éternelle, » quand on l'interroge par une attention sérieuse. Dites que sans votre système, *la conduite de Dieu n'auroit rien de sage et de constant* [3]. Pour nous, permettez-nous de dire avec saint Augustin [4] : « Autant que Dieu daigne
» nous manifester ses jugemens, nous lui en
» rendons grâces : quand il nous les cache,
» nous ne murmurons point contre ses conseils,
» et nous croyons que cela même nous est sa-
» lutaire..... Si donc vous confessez les dons
» de Dieu, continuerai-je de dire à l'auteur,
» pourquoi *celui-ci les reçoit-il? pourquoi* ce-
» lui-là ne les reçoit-il pas? Je crois que vous
» l'ignorez avec moi; et nous ne saurions ni
» l'un ni l'autre pénétrer les jugemens incom-
» préhensibles de Dieu. Ils sont profonds ces
» jugemens, ils ne peuvent être ni pénétrés ni
» condamnés.

[1] *De Prædest. Sanct.* cap. XVII, n. 34. — [2] *De Corrept. et Grat.* cap. XIII, n. 17. — [3] *Ibid.* cap. XIV, n. 45. — [4] — *Ibid.* — [5] *Ibid.* cap. VIII, n. 17.

[1] *De Corrept. et Grat.* cap. VIII, n. 17. — [2] *Médit.* XI, n. 2. — [3] *Ibid.* n. 3. — [4] *De Corrept. et Grat.* cap. VIII, n. 17, 18.

» Encore une fois, d'où vient que ces grâces » sont données aux uns, et non aux autres? » Sans murmurer contre Dieu, daignez l'igno- » rer avec nous[1]. » L'auteur croit-il qu'il soit indigne de la philosophie de demeurer dans cette ignorance, dont l'Eglise, qui est l'épouse du Fils de Dieu, et qui est animée par le Saint-Esprit, ne rougit pas? Qu'il rende donc gloire à Dieu contre ses propres erreurs, qu'il leur préfère enfin l'humble et sage ignorance de toute l'Eglise, et qu'il se réjouisse de « suc- » comber sous le poids de la majesté des mys- » tères divins[2]. » Nous avons assez examiné ces principes, qu'il avait crus si féconds en vérités, et qui ne le sont qu'en erreurs monstrueuses. Je le conjure de lire cet ouvrage avec le même esprit qui me l'a fait écrire. S'il aime, et s'il recherche la vérité, comme il l'a toujours témoigné, il craindra l'erreur, et non la honte de s'être trompé; il entrera en défiance d'une doctrine nouvelle, qui a soulevé tous les gens de bien, tous les théologiens éclairés, et ceux mêmes qui sont les plus exempts de préoccupation contre lui. Il vaut mieux être vaincu par la vérité, que par la honte de s'en être éloigné, comme dit saint Augustin; la vérité ne remporte la victoire que pour couronner les vaincus qui sont assez sincères et assez humbles pour la suivre. Un changement d'opinion dans un homme aussi éclairé que l'auteur, seroit encore plus avantageux à sa personne, qu'à la saine doctrine qu'il se repentiroit d'avoir combattue.

[1] *De Correpl. et Grat.* cap. VIII, n. 19. — [2] *S. Leo. Serm.* IX *de Pass.* cap. I.

LETTRES AU P. LAMI, BÉNÉDICTIN,

SUR LA GRACE ET LA PRÉDESTINATION.

LETTRE PREMIÈRE.

SUR LA NATURE DE LA GRACE.

Vous me demandez ma pensée, mon révérend Père, sur la nature de la grâce. N'est-ce, dites-vous, qu'une délectation prévenante et indélibérée? est-ce aussi une délectation délibérée? Examinons, s'il vous plaît, ces deux questions l'une après l'autre: ensuite nous parlerons de la prière

PREMIÈRE QUESTION.

De la délectation indélibérée.

Cette délectation, quelque spirituelle qu'on veuille la concevoir, n'est qu'un sentiment indélibéré et involontaire, comme nos sensations. Si on m'objecte qu'elle est de l'ame toute seule, je répondrai que le plaisir d'un parfum qui flatte l'odorat, ou d'une musique qui charme l'oreille, est de l'ame toute seule, autant que la délectation la plus spirituelle qu'on puisse concevoir. La musique qui affecte doucement l'organe, et l'organe doucement affecté ou ébranlé, n'est que la cause occasionelle de mon plaisir: mais mon plaisir est une modification de mon ame seule; ainsi c'est une modification d'un pur esprit, de même que la délectation qu'excite en nous la vue des vérités les plus sublimes de la religion. Nul corps ne peut ni avoir le sentiment pour sa propre modification, ni être modifié par un sentiment qui soit mixte et commun entre lui et un esprit, ni même être cause réelle du sentiment qui modifie un esprit. Tout sentiment appartient tellement à l'esprit seul, et est tellement borné à la substance spirituelle, que nul corps ne peut y avoir d'autre part que d'en être la simple occasion par institution purement arbitraire. Or, il est évident que l'occasion dans laquelle un sentiment est produit, ne diminue en rien la nature de ce sentiment: il est toujours également spirituel, puisqu'il est toujours également la modification d'une substance purement spirituelle. Par exemple, la douleur des démons et des ames

damnées est un sentiment qui n'est pas moins sentiment que nos sensations, et qui est néanmoins la modification de la substance purement intellectuelle et incorporelle. Qu'une modification m'arrive à l'occasion d'un corps ou à l'occasion d'un esprit, elle est toujours également la modification d'une substance pensante et entièrement incorporelle. Les pensées que j'ai sur les corps ne sont pas moins spirituelles en elles-mêmes, que les pensées que j'ai sur les esprits : si l'objet de ma pensée, qui est essentiel à ma pensée même, n'en altère en rien la spiritualité, quoiqu'il soit corporel, à combien plus forte raison, ce qui n'est que la simple occasion de mon sentiment ne peut-il en rien altérer la spiritualité de mon sentiment. Une cause occasionelle n'a par elle-même aucune vertu réelle, et il ne lui en est donné aucune. Celui qui la rend cause occasionelle, veut seulement d'une manière purement arbitraire, qu'elle serve comme de signal : or un signal n'est rien de réel à l'action ; il lui est absolument étranger : il est donc manifeste que le doux ébranlement de mon organe parmi des parfums, ou dans un concert de musique, n'étant que la cause purement occasionelle de mon plaisir : ce plaisir est en lui-même aussi spirituel que celui de la plus sublime contemplation.

D'ailleurs le plaisir indélibéré qui nous vient de la plus sublime contemplation, est autant indélibéré par sa nature, que celui qui nous vient d'un parfum ou d'une musique. Ce plaisir est en nous sans nous : en le supposant prévenant, indélibéré et involontaire, nous supposons qu'il est en nous comme le mouvement est imprimé dans un corps, et que nous l'avons reçu d'une manière purement passive. Quand on me perce d'un coup d'épée, je ne saurois ne pas souffrir de la douleur ; je la souffre, et ne fais que la souffrir sans la vouloir. Cette douleur est non-seulement indélibérée, mais encore involontaire : c'est-à-dire, qu'elle n'est point voulue par ma volonté ; car je ne veux point souffrir ce que je souffre, et il n'y a rien que je ne fisse pour éviter cette souffrance. Tout de même, quand j'entre dans un lieu où il y a un concert de musique, il ne dépend nullement de moi de n'avoir point du plaisir ; il faut ou que je sorte, ou que je bouche mes oreilles pour m'en priver ; mais, dans ce premier moment de surprise, ce plaisir est en moi aussi indélibéré que la chute d'une pierre ; et, supposé que je ne veuille point ce plaisir-là, il est aussi involontaire que le mouvement de mon corps le seroit si on me traînoit malgré moi en prison. Il en est de même du plaisir indélibéré de la plus sublime contemplation. Il est en lui-même entièrement passif, et imprimé en nous sans nous : non-seulement il n'a, selon la supposition, rien de délibéré, mais encore rien de volontaire dans sa nature. Il est vrai qu'on peut y ajouter un consentement de la volonté, ou, si vous le voulez, une simple non répugnance de la volonté ; mais en lui-même et par sa nature il est indépendant du consentement et de la résistance de la volonté ; on peut également l'éprouver tantôt en n'y résistant pas, tantôt en y résistant. Les saints Martyrs ont eu malgré eux des plaisirs. Les voluptueux ont malgré eux des douleurs très-fortes. Il est donc clair comme le jour, que tout plaisir qui n'est qu'un simple sentiment prévenant dans l'ame, a ces deux choses : l'une, qu'il est purement spirituel, en quelque occasion qu'il soit imprimé ; l'autre, qu'il est en soi absolument indélibéré, involontaire, et reçu dans l'ame d'une manière purement passive.

Ces principes étant posés, il faut s'accoutumer à regarder la délectation indélibérée que nous éprouvons dans la contemplation la plus sublime, tout de même que nos sensations, c'est-à-dire, que le plaisir d'un parfum qui saisit agréablement notre odorat quand nous y pensons le moins, et que celui d'une musique qui tout à coup charme notre oreille. L'occasion est très-différente : mais le sentiment de l'ame est également spirituel et passif, c'est-à-dire, indélibéré et involontaire.

Il nous reste à savoir comment on pourroit dire que le plaisir indélibéré est la cause du plaisir délibéré. S'il n'en est que la cause occasionelle, ou la simple occasion, je laisse l'occasion purement arbitraire et étrangère au plaisir délibéré, et je remonte plus haut à la cause réelle qui le produit ; ainsi cette délectation ou plaisir indélibéré, qu'on vante tant, ne m'explique rien. Si un général d'armée étoit convenu d'un signal avec le gouverneur d'une ville assiégée, ce signal purement arbitraire, et inventé de pure fantaisie, ne m'expliqueroit rien ; au lieu de m'y arrêter, je ne ferois d'attention qu'au seul dessein du général qui voudroit commencer le combat. Laissons donc le plaisir indélibéré, s'il n'est que la cause occasionelle du plaisir délibéré, et retranchant une fois pour toutes tous les vains discours sur la délectation indélibérée, dont on a rempli tant de livres, venons à la véritable cause réelle du plaisir délibéré, qui est mon propre vouloir.

De plus, cette explication, qui n'explique

rien, renverse tout. Si le plaisir indélibéré est la cause occasionelle du plaisir délibéré, c'est-à-dire, de mon vouloir, il faut supposer que la cause première ait ordonné qu'à l'occasion de ce plaisir, je veuille; comme il ordonne qu'une boule, à l'occasion d'une autre boule qui la pousse sur un plan, se meuve; de là il faudra conclure qu'il y a dans ce qu'on appelle ordre de la nature, des lois de volontés, comme des lois de mouvemens: et comme il est certain que par la loi de la communication du mouvement, une boule qui en pousse une autre ne peut manquer de mouvoir l'autre: tout de même un plaisir indélibéré ne peut manquer de faire vouloir la volonté de l'homme. Les causes occasionelles ne peuvent jamais sans miracle être frustrées de leur effet précis: chaque fois qu'elles en seroient frustrées, ce seroit un renversement de l'ordre naturel: alors le maître de la loi violeroit ou interromproit sa propre loi, qu'on nomme la loi de la nature. Ainsi, suivant cette idée des causes occasionelles, dès que j'ai un plaisir indélibéré pour un objet, je ne pourrois manquer à le vouloir, sans que l'ordre des causes occasionelles, qu'on nomme celui de la nature même, fût violé et interrompu: ce seroit un miracle, comme de voir une pierre en l'air qui ne tomberoit pas: il faudroit que Dieu fît alors un miracle dans ma volonté pour m'empêcher de vouloir cet objet, comme il feroit un miracle dans une pierre, s'il la tenoit suspendue en l'air sans la laisser tomber.

Au reste, c'est une illusion grossière que de s'imaginer que la nécessité de volonté, dont nous parlons ici, ne soit pas une nécessité de nature semblable à celle que nous nommons physique pour le mouvement des corps. Qu'entend-on par nécessité naturelle ou physique? Ce n'est point une loi qui vienne de l'essence des choses: un corps mu n'a dans sa nature aucune vertu réelle, aucune véritable causalité, selon les termes de l'École, pour mouvoir un autre corps. Cette loi de la communication du mouvement ne se trouve ni dans la nature du corps mouvant, ni dans celle du corps mu; vous ne trouverez jamais dans l'idée d'un corps, qu'il doive se mouvoir quand un autre corps vient se mouvoir contre lui; ni dans l'idée de cet autre corps, qu'il ait la force mouvante sur cet autre corps indépendant de lui. Qu'appelle-t-on donc nécessité naturelle ou physique. Ce n'est qu'une institution purement arbitraire de l'auteur de la nature: son ordre, qui est cette loi de la communication des mouvemens, ne peut jamais être frustré et violé, ou interrompu sans miracle. Voilà la loi qui nécessite les corps. S'il y a de même des causes occasionelles pour les esprits, elles nécessitent pareillement les volontés. Par exemple, je suppose que le plaisir indélibéré de sentir un parfum est la cause occasionelle de vouloir s'asseoir en ce lieu; peut-on dire que l'homme déterminé par cette cause occasionelle, qui est sa sensation, soit libre dans la volonté qu'il forme de s'asseoir? Il y est déterminé par sa sensation, de même qu'une pierre l'est à tomber quand elle est en l'air, ou qu'une boule l'est à se mouvoir quand elle est poussée par une autre boule. Il faut un miracle, c'est-à-dire, un coup de la toute-puissance de Dieu contre la loi qu'il a établie, et qu'on appelle la loi de la nature, pour résister à cette nécessité naturelle. Ce miracle ne seroit pas moins grand, si la volonté ne vouloit pas, après que la sensation agréable de l'odorat l'auroit déterminée à vouloir, que si la pierre ne tomboit pas étant en l'air, ou si la boule ne se mouvoit point étant poussée par l'autre. Voilà ce qu'on appelle la plus grande nécessité de nature ou physique. On ne peut concevoir au-dessus de cette nécessité d'institution du Créateur, que celle des essences, que le Créateur même ne peut jamais arrêter. La nature n'est pas moins nature, ni la nécessité moins nécessité, quand elle tombe sur les esprits pour le vouloir, que quand elle tombe sur les corps pour le mouvement.

On dira peut-être que la nécessité des corps est bien différente de celle des volontés, puisque les corps sont nécessités sans qu'ils agissent et choisissent, au lieu que les volontés veulent et choisissent tout ce qu'elles font, et qu'elles ne veulent que ce qui leur plaît. Mais ce discours n'est qu'un sophisme indigne d'être écouté. 1° La nécessité, pour tomber sur la volonté, n'en est pas moins nécessité nécessitante, que si elle tomboit sur les corps; une volonté peut être aussi absolument nécessitée à vouloir, qu'un corps à se mouvoir. Qu'appelle-t-on nécessité de nature ou physique? Si on entend par ces termes la nécessité qui vient des lois instituées par le Créateur, elle n'est pas moins pour les esprits que pour les corps, dans notre supposition: si au contraire on entend par là ce que l'essence des choses demande, il faudra dire que la nécessité qui détermine une pierre à tomber, quand elle est en l'air, n'est ni naturelle ni physique, puisque nous supposons que les corps ne sont les uns aux autres que des causes occasionelles du mouvement, qui n'ont aucune vertu ou causalité par leurs

propres essences, et qui ne sont nommées causes que par pure institution arbitraire du Créateur. 2° Il est faux que celui qui est nécessité à un seul parti choisisse. Peut-on dire que je choisisse sérieusement entre marcher et me reposer, quand quelqu'un me nécessite à marcher? Les hommes ont-ils jamais parlé de la sorte, quand ils ont voulu parler sérieusement? Dira-t-on à un homme qu'il choisit de faire une chose, quand il ne pourroit sans un miracle de la toute-puissance de Dieu ne la faire pas? Pour ne la vouloir point, il faudroit qu'il interrompît la loi des causes occasionelles, qui est la loi de la nature même; il faudroit qu'il fît l'impossible, comme s'il empêchoit une pierre de tomber quand elle est en l'air sans appui. On ne choisit réellement qu'entre deux partis, qui sont en l'actuelle et prochaine puissance de celui qui choisit : c'est se moquer de Dieu et des hommes, que d'oser parler autrement; c'est se jouer du dogme de la foi par les restrictions mentales les plus odieuses, que nul casuiste, si relâché qu'on se l'imagine, ne tolèreroit en cette matière. Dira-t-on aussi que les bienheureux choisissent entre aimer Dieu et le haïr, et que les damnés choisissent entre le haïr et l'aimer? Il est vrai que les bienheureux et les damnés ne veulent que ce qu'il leur plaît de vouloir; c'est-à-dire, en deux mots, qu'ils ne sont pas contraints dans leur vouloir : mais quoiqu'ils ne veuillent que ce qu'ils veulent, il est néanmoins très-certain qu'ils ne peuvent ne pas vouloir ce qu'ils veulent, ni vouloir ce qu'ils ne veulent pas. Ainsi ils ne choisissent point, et les hommes qui seroient en cette vie nécessités par des causes occasionelles à vouloir une seule chose, ne choisiroient pas plus qu'eux. 3° Il ne faut point se jouer de toute l'Église, et de tous les hommes sensés. Les Stoïciens et les Manichéens, qui croyoient une destinée incompatible avec la liberté, Wiclef, Luther, Calvin, les plus outrés Contre-Remontrans du synode de Dordrecht, n'étoient pas assez extravagans pour nier la liberté de coaction. Ils savoient, par leur propre conscience intime, que l'homme ne veut que ce qu'il veut, qu'il choisit en ce sens ridicule, que la volonté veut toujours une chose, et non une autre qui lui est opposée. Ils savoient bien que l'homme ne sauroit ne pas vouloir ce qu'il veut actuellement. Ils croyoient même que l'homme délibère, si vous n'entendez par la délibération que l'application de la raison, pour savoir lequel des deux partis est le plus convenable. Ils raisonnoient tous les jours eux-mêmes, et par conséquent ils savoient bien qu'en ce sens ils délibéroient tous les jours. Enfin, ils ne doutoient point que la volonté n'agît; car son agir n'est autre chose que son vouloir, et ils ne pouvoient pas ignorer que la volonté veut ce qu'elle veut. Que prétendoient-ils donc? Que la volonté étoit nécessitée à agir, c'est-à-dire, à vouloir; que pour cette détermination elle étoit passive; et c'est précisément ce que dira malgré lui tout homme qui voudra soutenir que les délectations indélibérées, ou plaisirs prévenans, sont les causes occasionelles de nos volontés. Qui dit cause occasionelle, dit une occasion à laquelle le Créateur a attaché, par une connexion nécessaire ou ordre absolu, un certain effet précis.

Si vous n'admettez cette connexion nécessaire ou ordre absolu, qui se tourne en loi de nature, vous ne dites rien, et vous ne faites rien d'assuré. On pourroit supposer, sans inconvénient, que l'effet n'arriveroit point, et on renverseroit de fond en comble tout le système de la grâce efficace, invincible, indéclinable, toute-puissante par elle-même pour incliner les cœurs au vouloir. Si, au contraire, vous admettez une connexion nécessaire entre l'occasion et l'effet, le plaisir indélibéré qui est en nous sans nous, comme la sensation d'un parfum, nous détermine aussi nécessairement à vouloir, que la pierre en l'air est nécessitée à tomber, et qu'une boule est nécessitée à se mouvoir quand une autre la pousse : il faudroit un miracle, comme la résurrection des morts, pour vaincre la nécessité de cet ordre établi par le Créateur, dans les deux natures intelligente et étendue.

Que si vous soutenez que le plaisir indélibéré est la cause réelle de notre vouloir, outre que vous renversez toutes les notions de la nouvelle philosophie, et que vous retombez dans tout ce que vous appeliez des galimatias; de plus, vous détruisez tout ensemble et le pouvoir de Dieu, et la liberté de l'homme. 1° Vous détruisez le pouvoir de Dieu. Eh! qu'y a-t-il de plus indigne de lui, que de supposer qu'il faut qu'il ait recours à un sentiment indélibéré pour venir à bout de faire ce qu'il ne pourroit lui-même, ni en éclairant, ni en fortifiant une ame? Ne peut-il tenir l'homme que par le plaisir? Ne sauroit-il ni le persuader en éclairant sa raison, ni le porter au bien en fortifiant sa volonté contre le mal? Quelle indigne et épicurienne idée, de vouloir que Dieu même n'ait aucune prise sur la volonté de l'homme, qu'en

tirant de lui par le plaisir ce qu'il n'en pourroit obtenir ni par raison, ni par force de vertu? Enfin, si le plaisir indélibéré est la cause réelle et essentielle de tout vouloir, cela est aussi vrai pour Adam innocent, que pour ses enfans corrompus, et détruit la différence qu'on allègue des deux états. 2° Vous détruisez aussi la liberté de l'homme. Au moins la nécessité qui vient des causes occasionelles n'est que physique; elle n'est fondée que sur les lois purement arbitraires que le Créateur a établies : un miracle pourroit vaincre cette sorte de nécessité: un miracle peut suspendre une pierre en l'air : tout de même un miracle pourroit empêcher la volonté de vouloir, malgré le plaisir indélibéré qui seroit sa cause occasionelle. Mais si vous dites que la nature du plaisir indélibéré, et celle du vouloir de l'homme, sont telles que l'un est la cause réelle de l'autre, et que leur connexion vient de leurs essences; alors ce sera une nécessité métaphysique, qui est bien au-dessus de la physique. Alors ce ne sera plus une nécessité d'institution arbitraire, mais une nécessité d'essence, que nul miracle ne peut arrêter, et contre laquelle la toute-puissance de Dieu même ne peut jamais rien en aucun sens. Alors il sera vrai de dire que l'essence du plaisir indélibéré est de produire le vouloir, et que l'essence du vouloir est de ne pouvoir être produit que par le plaisir indélibéré. On ne pourra voir le plaisir indélibéré, sans voir le vouloir comme son effet; ni le vouloir, sans voir le plaisir indélibéré comme sa cause : il faudroit violer l'essence des choses pour désunir cette cause et cet effet. Voilà une nécessité infiniment plus nécessitante que celle qui fait qu'une pierre tombe quand elle est en l'air, et qu'une boule en pousse une autre.

Si vous dites que ce n'est pas la nature ou essence de ces deux choses qui les lie entre elles, et qui fait que la position de l'une emporte nécessairement la position de l'autre; je vous demande, non un jeu de paroles, mais une réponse précise, et que vous puissiez entendre nettement vous-même dans une matière si sérieuse et si capitale à la religion. Comment la grâce est-elle efficace par elle-même, si elle ne l'est point par sa propre nature ou essence? Et si elle l'est par sa propre nature ou essence, elle est cause réelle et nécessaire des volontés de l'homme. Voilà une nécessité bien plus nécessitante que la nécessité qu'on nomme naturelle ou physique, puisque celle-ci ne vient que d'une institution arbitraire et révocable, qui peut souffrir des exceptions par des miracles, au lieu que nul miracle ne peut interrompre la nécessité, pour ainsi dire métaphysique, qui vient de l'essence même d'une cause réelle.

Je demande donc s'il y a de la contradiction ou répugnance, que le plaisir indélibéré dans lequel on met la grâce, ne soit point suivi du vouloir de l'homme. S'il n'y a dans cette supposition aucune contradiction ou répugnance, je suppose que cela arrive en effet : voilà la grâce qui demeure inefficace, et qu'il n'est plus permis de nommer efficace par elle-même. La volonté est encore censée indifférente et indéterminée pendant que le plaisir indélibéré est actuel, et même après qu'il est passé : la volonté étant actuellement sous l'impression de cette grâce, ou plaisir indélibéré, ne veut point. Vous admettez la grâce que tant d'autres ont nommée versatile : la volonté la frustre de tout son effet. Dès ce moment-là on ne peut jamais conclure de la présence d'une grâce, que le bon vouloir la suivra : car la connexion n'étant pas nécessaire entre cette cause et cet effet, qui vous a dit que la cause, qui a été une fois inefficace, ne le sera pas encore de même cent et cent fois? Vous ne pouvez plus raisonner que par simple conjecture sur cet événement incertain, comme sur tous les autres événemens que l'Ecole nomme contingens. Vous ne pouvez plus dire que ce plaisir indélibéré produira dans l'homme un bon vouloir d'une manière invincible, indéclinable et toute-puissante. Au contraire, il faut avouer que ce plaisir peut être vaincu, décliné, impuissant, et demeurer cent fois inefficace, puisqu'il l'a été une fois.

Vous ne pouvez plus alléguer que deux choses : l'une que Dieu donne une impression si proportionnée à la volonté, et si propre à la persuader, qu'il voit qu'il la persuadera, quoiqu'il n'y ait néanmoins aucune connexion nécessaire ou de nature entre le plaisir et le vouloir. l'autre, qu'il voit par sa prescience que le vouloir suivra. Mais cette proportion si juste pour persuader et pour toucher, n'est que la congruité de la grâce enseignée par les Jésuites. Pour la prescience de Dieu, à proprement parler, elle n'est pas une prescience; car ce qui n'est encore que futur à notre égard, et par rapport à nous qui sommes bornés au temps, est déjà présent à Dieu qui est éternel : ainsi Dieu ne voit que ce qui est déjà devant lui.

Il est vrai que Dieu a une pleine certitude

du bon vouloir de l'homme, parce que ce bon vouloir lui est déjà présent. Or, ce qui est déjà présent ne peut point ne pas être; ce n'est qu'une nécessité que l'Ecole nomme conséquente et identique. Dieu pourroit nous révéler ce qu'il voit; et alors nous verrions comme lui avec certitude la futurition du bon vouloir de l'homme, mais nous ne la verrions qu'en elle-même : nous verrions seulement que l'homme voudra, parce qu'il se déterminera à vouloir ; mais nous ne pourrions voir avec aucune certitude l'effet dans la cause par une connexion nécessaire. Il faut qu'il y ait une connexion nécessaire entre eux, pour pouvoir conclure certainement l'un de l'autre ; autrement on dit ce qu'on n'entend pas, et qui n'a aucun sens. Toute véritable certitude d'un futur prévu dans sa cause ne peut être fondée que sur une nécessité antécédente, c'est-à-dire, une liaison nécessaire entre cette cause et cet effet. En bonne logique, le prédicat ou attribut ne peut être dit avec certitude générale du sujet, que quand la liaison est nécessaire entre eux. Si la liaison est contingente, la proposition est contingente aussi, c'est-à-dire tantôt vraie et tantôt fausse. Comment pouvez-vous faire cet enthymème? *Pierre reçoit la grâce efficace ou plaisir indélibéré : donc il aura le bon vouloir.* Vous supposez que le bon vouloir n'est point nécessairement attaché au plaisir indélibéré. Vous supposez que le bon vouloir a manqué une fois au plaisir indélibéré ; et rien n'empêche qu'il ne lui manque encore de même. Toute conséquence tirée en matière contingente ne peut être qu'une conjecture : si vous voulez en faire une conclusion certaine, vous errez. Dites par exemple : Il fait beau temps : donc Paul ira se promener. Si ce n'est qu'une conjecture, je vous la passe; mais si c'est une conclusion tirée comme certaine, je la nie; elle est absurde. Paul a vu le beau temps sans se promener, et peut encore en faire de même. Pourquoi concluez-vous la promenade du beau temps, puisque le beau temps et la promenade n'ont point de connexion nécessaire, et qu'en supposant le beau temps, la promenade demeure encore contingente. Tout de même, pourquoi concluez-vous le vouloir du plaisir, puisqu'en supposant le plaisir, le vouloir demeure encore entièrement contingent.

C'est donc en s'éblouissant soi-même à plaisir, que certains auteurs ont cherché une certitude d'une chose future, qui ne fût point fondée sur la connexion nécessaire entre sa cause et elle. Encore une fois, il est vrai que Dieu voit avec certitude les futurs contingens, parce qu'il ne les voit pas comme futurs, mais comme déjà présens. Cette certitude est fondée sur la nécessité identique qu'une chose soit, quand elle est actuellement, et qu'elle ne peut tout ensemble être et n'être pas : mais cette nécessité ne peut être alléguée pour les futurs contingens à l'égard des hommes, auxquels ils ne sont point présens. Vous ne pouvez conclure avec certitude, de la grâce ou plaisir indélibéré, le bon vouloir futur de l'homme, qu'autant que vous supposez comme le fondement essentiel de votre certitude une nécessité pour tirer une conséquence de l'un à l'autre, c'est-à-dire, une connexion nécessaire entre ces deux choses. Qui dit conséquence certaine, dit une nécessité dans la conséquence, c'est-à-dire, une liaison nécessaire entre l'antécédent et le conséquent : si vous y laissez la moindre contingence, vous détruisez la liaison nécessaire entre l'antécedent et le conséquent : la conséquence perd toute sa force; elle peut être niée, puisqu'elle peut se trouver fausse. On peut vous dire en bonne logique : *Pierre a la grâce efficace pour un tel bon vouloir précis;* j'en conviens : *donc il formera ce bon vouloir précis;* je le nie. Peut-être n'en fera-t-il rien; qui sait ce qu'il choisira; qui sait si *pouvant dissentir*, en cas qu'il le veuille, il ne voudra pas effectivement *dissentir?* Il l'a déjà voulu une fois, selon votre supposition: il pourroit bien le vouloir encore. Il ne peut donc y avoir à notre égard aucune véritable certitude dans les futurs, qu'autant qu'ils ne sont pas contingens, et qu'il y a une nécessaire connexion entre leur cause posée et leur futurition. A la nécessité de cause répond la certitude du futur; à la contingence répond l'incertitude. Qu'on ne dise donc plus que l'effet de la grâce ou plaisir indélibéré est certain, infaillible, et indéclinable, sans nécessité : c'est comme si on vouloit dire qu'une chose est certaine sans certitude. L'esprit de l'homme, qui nie ou qui affirme, doit suivre la nature de son objet : nous devons aux événemens contingens de l'incertitude, comme nous devons de la certitude aux événemens nécessairement liés à leurs causes. Nous devons donc raisonner ainsi, supposé que la grâce n'ait pas une liaison nécessaire avec le bon vouloir de l'homme : Pierre a la grâce la plus forte pour un tel vouloir, mais nous ne

savons point s'il voudra, ou non ; parce que cette grâce le laisse toujours indifférent pour choisir, et dans la contingence de son acte. Il est vrai que Dieu voit comme une chose qui lui est déjà présente, le bon vouloir de Pierre, et qu'il lui a donné un secours si proportioné à son besoin présent, qu'il s'est assuré de le persuader, et de lui faire vouloir ce qu'il veut : mais pour nous, si nous ne raisonnons que sur la seule nature du secours donné, nous n'en pouvons pas conclure en rigueur et avec pleine certitude la futurition du bon vouloir ; puisque ce secours n'est point une cause nécessaire, et qu'il n'a aucune connexion nécessaire avec le bon vouloir. Or on ne peut dire qu'un événement est infaillible, que quand nous ne pouvons pas nous tromper en l'affirmant comme futur : et on peut toujours se tromper en affirmant comme futur ce qui est encore contingent : enfin une chose n'est plus contingente, dès qu'on ne peut plus se tromper en l'affirmant comme futur. Il est donc clair que la futurition du bon vouloir étant encore contingente quand la grâce ou plaisir indélibéré arrive, on ne peut répondre infailliblement, ni avec certitude de l'effet, sur la position de la cause. Dès ce moment il ne faut plus parler de grâce efficace par elle-même. Voilà tout ce que peuvent demander ceux que l'on nomme Molinistes.

Si au contraire vous dites que le plaisir indélibéré est une cause réelle, à laquelle le bon vouloir est lié par leurs natures ou essences, vous mettez dans les volontés de l'homme une nécessité sans comparaison plus nécessitante que celle des lois arbitraires du Créateur pour mouvoir les corps. Vous êtes plus nécessité à vouloir, dès que la grâce vous prévient d'un plaisir indélibéré, semblable à nos sensations les plus involontaires, qu'une pierre qui est en l'air n'est nécessitée à tomber, et qu'une boule n'est nécessitée à se mouvoir par l'impulsion d'une autre. Dès que le plaisir vous saisit, aucun miracle de la toute-puissante main de Dieu même ne peut plus vous empêcher de vouloir précisément ce que le plaisir vous inspire. Ce plaisir est cause réelle de votre vouloir : donc il y a une nécessité antécédente qui vous nécessite à vouloir : car c'est une nécessité de cause par rapport à son effet.

Or la cause ne peut être cause réelle, qu'autant qu'elle a une vraie causalité, et une priorité au moins de raison et de nature sur son effet. Qui dit, avec l'École, causalité, priorité de raison et de nature, dit évidemment une cause antécédente par nature à son effet, il seroit inutile et odieux de chicaner là-dessus. Encore une fois, les Stoïciens, les Manichéens, Wiclef, Luther, Calvin, en un mot, tous ceux qui ont nié la liberté, n'ont jamais prétendu nier ce qu'ils éprouvoient à toute heure en eux-mêmes, savoir, qu'ils raisonnoient, délibéroient, vouloient une chose et non une autre opposée, choisissoient en un sens, prenant cette chose et non pas l'autre, et enfin ne vouloient que ce qu'ils vouloient b'en vouloir. Ce qu'ils ont tous appelé de bonne foi nier la liberté, c'est de dire que nos volontés ont une cause nécessaire qui ne dépend pas de notre choix : or est-il que le plaisir indélibéré qui nous prévient, et qui par sa nature est involontaire, ne dépend point de notre choix : il est donc clair comme le jour, que si ce plaisir est cause nécessaire, ou cause par lui-même de notre vouloir, notre vouloir a une cause nécessaire qui ne dépend point de notre choix ; et par conséquent voilà la doctrine des Stoïciens, des Manichéens, de Wiclef, de Luther, de Calvin, qui est établie. Si les théologiens qui ont disputé contre eux, comme Cajétan, leur avoient accordé qu'il y a une cause nécessaire de notre vouloir, laquelle est entièrement en nous sans nous, c'est-à-dire indélibérée et involontaire : ils auroient applaudi, et, toute question de nom mise à part, ils auroient pensé comme les Catholiques. On peut voir dans Calvin qu'il a rejeté de bonne foi toutes ces questions de nom. Ainsi, dans cette supposition, il faudroit conclure tout au plus qu'ils ne se sont pas assez bien expliqués, qu'ils ont eu raison pour le fond, peut-être même qu'ils ont parlé plus naturellement et avec plus de candeur que leurs adversaires, et que l'Église est inexcusable d'avoir foudroyé de tant d'anathèmes des gens si innocens et si sincères.

Quoi qu'il en soit, à parler de bonne foi et sans chicane, il faut dire, dans cette supposition, que rien ne dépend de l'homme, non pas même son propre vouloir. Qu'on nous vienne dire qu'il peut, s'il veut, n'est-ce pas se moquer ? puisqu'il ne peut vouloir, et que c'est précisément sur le vouloir que la nécessité ou l'impuissance tombe : ne voit-on pas qu'il peut encore infiniment moins en chaque occasion vouloir sans grâce, ou ne vouloir pas avec la grâce, qu'une pierre qui est en l'air peut ne tomber pas. Qu'on nous vienne dire qu'il

peut ne pas vouloir avec la grâce, parce qu'il pourroit ne pas vouloir si elle ne le déterminoit pas. c'est comme si on disoit qu'un homme qui est dans un bateau qui remonte dans une rivière par la marée, peut ne monter point, parce qu'il pourroit cesser de monter, si la marée cessoit de le porter. Qu'on nous vienne dire que la puissance ou capacité naturelle de vouloir et de ne vouloir pas reste toujours dans la volonté, et qu'ainsi c'est une liberté qui reste avec la grâce; il faudra dire aussi que l'homme porté dans un bateau par le montant de la marée, est libre de ne monter pas, parce que la puissance ou capacité naturelle de s'arrêter lui reste, et qu'en effet il la réduira en acte quand la marée cessera. Luther et Calvin ont-ils jamais nié que la volonté pourroit ne vouloir pas le bien en l'absence de la grâce, et le mal en l'absence de la concupiscence? Nioient-ils que l'homme ne conservât toujours la puissance radicale ou capacité naturelle de vouloir et de ne vouloir pas? La liberté ne sera-t-elle autre chose qu'une vicissitude entre deux nécessités qui nécessitent tour à tour la volonté de l'homme? Le dogme de la foi se réduira-t-il à un langage si forcé, si faux, et si ridicule? Luther et Calvin ne seront-ils différens de l'Église que dans l'expression? et faudra-t-il avouer que l'expression de ces chefs de secte, est aussi juste, aussi naturelle, aussi remplie de bonne foi, que celle de l'Église est fausse, ridicule, captieuse, et contraire à toute sincérité?

Il est donc évident que la délectation indélibérée, c'est-à-dire, le plaisir prévenant qui est en nous sans nous, ne peut rien expliquer sur l'opération de la grâce. Pendant que ce plaisir nous affecte, et après même qu'il nous a affecté, la volonté est encore censée indifférente d'une indifférence active et en équilibre pour vouloir ou ne vouloir pas; car ce plaisir n'a aucune connexion nécessaire de causalité avec notre vouloir. Si ce plaisir entièrement involontaire en soi donnoit nécessairement le vouloir, il y auroit une cause nécessaire et involontaire de notre vouloir; mon vouloir ne dépendroit non plus de moi que celui d'un autre homme, puisque l'un et l'autre seroit nécessairement produit par une cause qui ne seroit pas moins indépendante de moi quand elle agiroit sur cet autre homme. Si au contraire, vous ôtez la causalité nécessaire, vous laissez mon vouloir dans une pleine contingence, où l'on peut supposer le non-vouloir avec la grâce actuelle; en sorte qu'on ne peut plus la nommer efficace par elle-même, et que vous retombez dans l'efficacité de la grâce congrue. Ainsi ceux qui ont tant vanté la délectation indélibérée pour expliquer la grâce victorieuse, n'ont rien entendu, n'ont rien dit d'intelligible, n'ont rien expliqué, ont tout renversé, et ne sont ni philosophes ni théologiens. Nous avons même vu que par ce plaisir indélibéré, ils détruisent toute différence de grâce entre les deux états.

SECONDE QUESTION.

de la délectation délibérée.

Il y a, sans doute, une délectation *délibérée*, qui n'est autre chose que la spontanéité de notre vouloir, ou l'exemption de contrainte. En un sens, je ne puis vouloir une chose malgré moi; car qui dit *malgré*, dit sans la vouloir. Or je ne puis vouloir une chose sans la vouloir, je ne veux que ce qu'il me plaît de vouloir : c'est ce qu'on dit en latin, par ces termes. *Placet; Hoc me delectat;* c'est-à-dire, Je veux; Tel est mon plaisir. Cette expression marque un plaisir; mais ce plaisir n'est que le seul vouloir; qui est pour ainsi dire réflexif sur soi-même, comme Jansénius le dit souvent; c'est-à-dire, qu'on veut bien vouloir ce qu'on veut. C'est une délectation, mais elle n'est en rien distinguée du vouloir qui porte en soi l'agrément de soi-même; c'est un amour de complaisance pour l'objet. Comme l'autre plaisir n'avoit rien en soi de délibéré ni de volontaire, parce qu'il prévenoit tout vouloir, et qu'il étoit en nous sans nous; celui-ci, au contraire, est tellement un vouloir, qu'il n'est qu'un pur vouloir, et un vouloir délibéré : il faut donc bien se garder de le considérer jamais autrement.

C'est ainsi que l'Ecriture dit : *Delectare in Domino, et dabit tibi petitiones cordis tui*[1]. Voilà un plaisir commandé, *delectare*, etc. Donc il est libre. C'est la preuve ordinaire de saint Augustin. Voilà un plaisir méritoire auquel la récompense est promise : *et dabit tibi*, etc. Donc il est délibéré, et vient d'une liberté d'indifférence active. Il en est de même de cette expression : *Sin autem comedere volueris, et te esus carnium delectaverit*[2]. *Volueris* et *delectaverit* sont purement synonymes : cette délectation n'est qu'un libre vouloir. La délectation est prise dans le même sens, quand Tobie dit à Dieu : *Non enim delectaris in perditionibus*

[1] *Psal.* XXXVI, 4. — [2] *Deut.* XII, 15.

nostris[1]; c'est-à-dire, vous ne voulez point notre perte. La sagesse de Dieu dit d'elle-même : *Et delectabar per singulos dies*[2], etc. c'est-à-dire, j'aimois à faire et à perfectionner mon ouvrage ; je voulois bien le faire. Quand David dit : *Anima autem mea exultabit in Domino, et delectabitur super salutari suo*, il se promet de faire une action libre et méritoire; aussi ajoute-t-il : *Omnia ossa mea dicent : Domine, quis similis tibi*[3]. Il veut dire : Vous n'aimez ni ne voulez les holocaustes des Juifs, quand il dit : *Holocaustis non delectaberis*[4]. Quand il dit : *Memor fui Dei, et delectatus sum*[5]; il parle d'une délectation libre, et d'un souvenir amoureux, qu'il oppose aux vaines consolations rejetées : *Renuit consolari anima mea*[6]. Il exprime encore une véritable volonté libre, en disant : *Delectasti me Domine in factura tua*[7]; c'est comme s'il disoit : J'aime à vous admirer dans vos ouvrages. Nous lisons encore : *Ego verò delectabor in Domino*[8]; c'est une promesse qu'il fait. Il n'y a pas moins d'exemples de la délectation démériteire dans l'Ecriture : *Quicumque his delectatur, non erit sapiens*[9]. C'est ainsi qu'il est défendu de se plaire dans la voie des impies : *Ne delecteris in semitis impiorum*; la menace y est ajoutée, *nesciunt ubi corruant*[10]. Il y en a encore d'autres exemples décisifs, qui seroient trop longs, et inutiles à rapporter.

C'est dans le même sens que saint Augustin a parlé de la délectation. Il n'a parlé d'ordinaire, dans les questions de la grâce, que de celle qui est délibérée. *Det quod jubet*, dit-il[11], *atque... faciat plus delectare quod præcipit, quàm delectat quod impedit*. La délectation dont il parle, est le vouloir libre et méritoire qui est commandé; *quod jubet*. Il n'avoit garde, lui qui avoit établi si souvent contre les Manichéens une liberté d'indifférence, outre celle de contrainte, et qui convenoit avec les Pélagiens de la nature de la liberté; il n'avoit garde, dis-je, de vouloir que la volonté de l'homme dépendît de la détermination d'un plaisir indélibéré qui est en nous sans nous, comme la sensation d'un parfum ou d'une musique. Les Manichéens l'auroient accablé de bonnes raisons, tirées de son propre principe. Les Pélagiens l'auroient justement accusé d'être encore à cet égard Manichéen.

Que veut-il donc dire, quand il dit : *Quod magis non delectat, secundùm id operemur necesse est*[1]. Il ne le dit point dans sa controverse contre les Pélagiens sur la grâce ; c'est en interprétant l'Epître aux Galates. Il veut seulement dire que notre conduite est toujours décidée par nos plus fortes volontés. Par exemple, un homme aime tout ensemble le plaisir et la fortune : dans la pratique, il prend toujours le genre de vie qui est conforme à celle de ses deux passions qui le domine. Ce Père ne parle point en ce lieu d'une nécessité que nos plaisirs nous imposent, de vouloir une chose plutôt qu'une autre, pour expliquer la nature de la grâce, et son opération sur la volonté; car ce principe établiroit une nécessité qui nécessiteroit la volonté, tantôt de la part de la grâce, tantôt de la part de la concupiscence, sans nous laisser aucun entre-deux, pour aucun moment de véritable liberté, mais il se borne à dire que nos mœurs sont conformes à notre volonté, et que nous agissons au dehors, dans la pratique, à proportion de ce que nous sommes disposés au dedans par nos principes arrêtés.

C'est donc une réflexion morale, qui est incontestable; et non pas une explication dogmatique de notre liberté, et du pouvoir de la grâce sur nous.

En effet, saint Augustin ne croyant pas, comme il n'a pu le croire, qu'un sentiment involontaire nécessitât nos volontés; il ne pourroit avoir entendu par la délectation, que le plaisir délibéré qui est notre vouloir même; or sa proposition, en ce cas, ne pourroit être qu'identique et négatoire, comme parle l'Ecole. Il auroit dit pour tout dénouement sur la liberté, qu'il faut nécessairement que l'homme veuille ce qu'il veut davantage. Eh, qui en doute? eh, qui avoit besoin d'une telle leçon? eh, qui ne se rendroit ridicule, s'il entreprenoit maintenant d'expliquer le fond de la liberté, en disant que nous ne pouvons ne pas vouloir ce que nous voulons, dans le moment où nous le voulons? Etoit-ce là une clef du mystère réservée à ce grand docteur?

Dès qu'on ne parle que de la délectation délibérée, on dit vrai; mais, à force de dire vrai, on ne dit rien. On dit seulement que l'homme veut en chaque occasion ce qu'il aime le mieux, c'est-à-dire, ce qu'il veut davantage. C'est faire un grand effort de paroles pour ne dire rien; c'est laisser la question toute entière. Molinistes, Congruistes, Thomistes, Pélagiens.

[1] *Tob.* III, 22. — [2] *Prov.* VIII, 30. — [3] *Ps.* XXXIV, 9, 10. — [4] *Ps.* L, 18. — [5] *Ps.* LXXVI, 4. — [6] *Ibid.* 3. — [7] *Ps.* XCI, 5. — [8] *Ps.* CIII, 34. — [9] *Prov.* XX, 1. — [10] *Prov.* IV, 14, 19. — [11] *De Spirit. et Litt.* cap. XXIX, n. 51, t. X.

[1] *Expos. Epist. ad Galat.* cap. V, n. 49, t. III, part. 2.

Demi-Pélagiens, Calvinistes, Luthériens, Manichéens, Stoïciens, tous conviennent également que l'homme ne veut jamais que ce qu'il veut.

La délectation ne peut donc servir de rien pour expliquer la liberté. Si elle est prise pour le plaisir involontaire, on renverse la foi et on tombe dans l'impiété des hérétiques. Si elle est prise pour notre propre vouloir, on n'entend rien, on n'explique rien, on ne dit que ce que disent également toutes les sectes et toutes les écoles du monde. On dit qu'il est jour, quand il est jour.

Il est vrai que saint Augustin a parlé souvent de la délectation, mais en la prenant pour notre propre vouloir, et en supposant toujours avec les Pélagiens, contre les Manichéens, que cette délectation dépend de nous, et que la grâce, quelque forte qu'elle soit, nous laisse, dans son actuelle opération, entre vouloir et ne vouloir pas : *Consentire autem vel dissentire, propriæ voluntatis est*[1]. C'est un plaisir que nous sommes libres d'avoir ou de n'avoir pas; nous pouvons nous délecter en consentant, et ne nous point délecter en *dissentant;* cela dépend de nous. Alors le langage de saint Augustin est simple, naturel et clair : au lieu que s'il disoit que la volonté est nécessairement déterminée par la délectation, et que la délectation est en nous sans nous; tout ce que ce Père dit pour conserver la liberté d'indifférence active, contre les Stoïciens et les Manichéens, deviendroit extravagant et ridicule.

Au reste, quand il veut en passant faire entendre, comment Dieu s'assure du vouloir de sa créature, il dit souvent : *Facit ut velimus;* mais comment? *adjuvando;* c'est en fortifiant la volonté foible, de peur que par défaillance elle veuille le mal, ou manque à vouloir le bien. Il dit souvent : *Ita suadetur, ut persuadeatur*[2]. Il dit encore que Dieu agit et donne à l'homme suivant ce qui lui convient : *Hoc modo vocavit, quomodo aptum erat eis qui secuti sunt vocationem :... quomodo illis aptum esset, ut et moverentur, et intelligerent, et sequerentur. Illi enim electi, qui congruenter vocati : illi autem qui non congruebant, non electi, quia non secuti, quamvis vocati.... Ita vocat, quomodo eis vocari aptum est, ut sequantur.... Sic eum vocat, quomodo scit ei congruere, ut vocantem non respuat*[3].

[1] *De Spir. et Litt.* cap. XXXIV, n. 60, t. X. — [2] *De Grat. Christi*, cap. X, n. 14, t. X, etc. — [3] *De div. Quæst. ad Simplic.* lib. II, quæst. II, n. 13, tom. VI.

Mais il ne dit ces choses qu'en passant et en général. Il ne vouloit qu'établir le dogme contesté par les Demi-Pélagiens; savoir que Dieu s'assuroit du vouloir des élus, en leur donnant une grâce spéciale pour les faire certainement vouloir, qu'il ne donnoit pas à ceux qui n'étoient qu'appelés. Comment il s'en assuroit, c'est de quoi il n'étoit nullement question, et qu'il n'avoit garde de s'engager à traiter à fond. C'est le mode philosophique, duquel le dogme de foi est indépendant. D'un côté, la foi enseigne que la volonté, sous l'actuelle impression de la plus forte grâce, est encore actuellement indifférente d'une indifférence active; en sorte qu'il n'y auroit aucune contradiction dans la chose qu'elle dissentît. D'un autre côté, Dieu sans lui ôter ce prochain pouvoir, et cette pleine liberté de dissentir, sait si bien proportionner ses invitations intérieures et ses secours, qu'il s'assure de son vouloir : *Ita suadetur, ut persuadeatur.* La certitude n'est point fondée sur la causalité nécessaire d'une cause que Dieu applique sur la volonté, mais seulement sur l'effet que Dieu voit présent, quoiqu'il ne soit que futur pour nous. Cette certitude n'est fondée que sur la nécessité conséquente, qui est purement identique. Pour nous, il est certain que nous ne voyons point notre vouloir dans la grâce la plus forte, comme on voit un effet dans sa cause nécessaire. Nous savons seulement que ce que Dieu veut sera, non par la vertu nécessitante du moyen qu'il emploie, mais par la présence actuelle devant ses yeux, de l'objet qui n'est encore que futur et contingent aux nôtres. L'opération du moyen n'est point infaillible par sa nature, quoiqu'il soit très-proportionné et très-persuasif : mais la science de vision qui est en Dieu, pour voir l'effet déjà présent, ne peut se tromper; car il ne peut ne pas voir ce qu'il voit. C'est dans ce sens si simple que *la prédestination est une préparation de moyens, par lesquels sont très-certainement délivrés tous ceux qui sont délivrés.* C'est par-là que la prédestination des élus a un effet *invincible et indéclinable;* car il est vrai, par une nécessité purement conséquente, que ce que Dieu a si bien préparé pour faire vouloir l'homme, le fera infailliblement vouloir, puisqu'un vouloir qui est déjà présent à Dieu, ne sauroit n'être pas.

La différence du secours *sine quo non*, donné au premier homme innocent, et du secours *quo*, donné à sa postérité corrompue, que saint Augustin propose dans le livre *de la Correction*

et de la Grâce[1], ne consiste donc point dans une diversité d'espèces entre ces deux grâces; en sorte que l'une par sa nature ou essence porte avec elle le bon vouloir de l'homme, et que l'autre par sa nature ou essence laisse l'homme à lui-même encore indifférent, et dans la main de son conseil, pour vouloir ou ne vouloir pas. Il est vrai seulement que Dieu donnant à Adam le secours *sine quo non*, ne le prédestinoit pas à persévérer, et ne voyoit pas sa persévérance; au lieu que Dieu prédestinant en Jésus-Christ certains hommes que nous nommons élus, leur prépare certains moyens, qui, sans emporter le bon vouloir par leur propre nature ou essence, sont néanmoins si proportionnés au besoin de la volonté humaine, et si propres tant à persuader l'homme qu'à lui inspirer le vouloir, qu'il voudra effectivement. Dieu voit ce vouloir futur comme déjà présent. Ainsi il y a dans ce choix de moyens pour la persévérance finale, une futurition qui est un objet déjà présent à Dieu, et par conséquent une certitude parfaite : ainsi la certitude est de la part de la prédestination de Dieu, qui voit le vouloir déjà présent à ses yeux; et non de la part de l'essence du secours *quo*, ou grâce médicinale. Une grande preuve que saint Augustin ne va pas plus loin, c'est qu'il emploie souvent, surtout dans le livre *de Gratia et libero Arbitro*; et dans celui *de la Prédestination des Saints*, des expressions aussi fortes pour les crimes des impies que Dieu tourne selon ses desseins, que pour la persévérance des justes. Il dit que Dieu les tourne d'une manière invincible et toute-puissante. Dira-t-on qu'il leur donne pour le crime une motion nécessitante par son essence? Ce seroit un blasphème; ce seroit même renverser le système qu'on attribue à saint Augustin, sur les deux états. On voit donc bien que saint Augustin a cru que Dieu pouvoit, sans aucune motion efficace ou nécessitante par son essence, se proportionner tellement à la volonté de l'homme, qu'il lui persuadât et lui fît vouloir le bien, et qu'il le tournât selon ses desseins, même dans ses crimes. Saint Augustin ne disputoit contre les Demi-Pélagiens, que pour établir une volonté spéciale de Dieu à l'égard des élus, qui est la prédestination, et par laquelle il choisit les secours qui persuaderont l'homme : *Ita suadetur, ut persuadeatur*. Aussi voyons-nous qu'il n'a parlé de ce secours *quo*, que dans cette dernière dispute, et que toute sa controverse contre les Pélagiens étoit indépendante de ce point.

Enfin, cherchez tant qu'il vous plaira un milieu entre la nécessité nécessitante des Luthériens, et ce sentiment d'une grâce congrue qui est efficace par sa congruité, vous ne trouverez de bonne foi, et tout sophisme à part, aucun milieu réel. Si la grâce est par sa nature ou essence cause de mon vouloir, l'essence de la grâce ne peut être violée, et je suis essentiellement nécessité à vouloir. Luther et Calvin n'en ont jamais demandé davantage. Les Contre-Remontrans de Dordrecht se sont bornés, contre les Arminiens, à soutenir l'irrésistibilité de la grâce, c'est-à-dire son efficacité par sa propre nature ou essence. Si au contraire la grâce n'est point par sa nature ou essence, ou du moins par une loi de Dieu qui l'établit cause occasionelle, la cause qui détermine nécessairement mon vouloir; mon non-vouloir est compatible avec l'impression actuelle de la grâce, dès-lors il n'est plus permis de l'appeler efficace par elle-même, c'est-à-dire par sa propre nature; et s'il arrive qu'elle me fasse vouloir, ce n'est plus que parce qu'elle est propre à me persuader : *Ita suadetur, ut persuadeatur*.

TROISIÈME QUESTION.

De la nature de la grâce.

Vous me demanderez sans doute en quoi donc consiste la grâce. Je vous répondrai que la grâce (sans examiner, selon la philosophie de l'Ecole, son entité) est Dieu opérant dans l'ame. 1° La grâce donne à l'entendement une illustration; 2° elle donne à la volonté un attrait prévenant, un plaisir indélibéré, un sentiment doux et agréable, qui est en elle sans elle; 3° elle augmente la force de la volonté, afin qu'elle puisse actuellement dans ce moment vouloir le bien; 4° elle l'excite à se servir de cette force nouvellement donnée. Jusque-là cette grâce n'est que prévenante, et en nous sans nous. Or, rien de tout ce qui est en nous sans nous ne nous détermine; autrement notre détermination seroit mise en nous sans nous; nous ne nous déterminerions pas, mais nous serions déterminés *ad unum*, comme les bêtes, ainsi que parle saint Thomas. Ce seroit se jouer des termes que de dire dans cette supposition : L'homme est dans l'indifférence active, et dans la liberté d'exercice; l'homme délibère, se détermine lui-même, et choisit. Tous ces termes deviendroient ridicules.

[1] *De Corrept. et Grat.* cap. XII, n. 34, t. X.

Pour ce qui est d'augmenter la force de la volonté, c'est le moyen le plus décisif pour faire vouloir l'homme sans le nécessiter. Aussi voyons-nous que saint Augustin, après avoir dit, *Facit ut velimus*, ou quelque autre chose semblable, s'explique en ajoutant *adjuvando*. En effet, comme le péché n'est qu'une défaillance de la volonté, et qu'au contraire le bon vouloir est une force de la volonté qui se tourne au bien, c'est tourner la volonté au bien, et la soutenir contre le mal, aussi efficacement qu'il est possible, sans la nécessiter; c'est opérer le bon vouloir en elle et avec elle, que de lui donner une force nouvelle pour le bien : *adjuvando*.

On peut dire même que la grâce médicinale doit être principalement une grâce de force pour aider la puissance, parce que le mal ne consiste que dans l'affoiblissement de cette même puissance : ainsi le mal étant l'impuissance de vouloir, le remède doit être une grâce de pouvoir vouloir; mais de pouvoir si proportionné à l'affoiblissement actuel, que la volonté dans ce moment se trouve aussi forte par la grâce que si elle étoit saine et entière. Il faut encore ajouter que Dieu voit cette proportion telle, que la volonté voudra ce qu'elle doit vouloir : *Quomodo eis vocari aptum est;... quomodo scit ei congruere, ut vocantem non respuat*.

Mais enfin la liberté qu'Adam a perdue est la même que Jésus-Christ a rendue à ses enfans. Or celle d'Adam étoit de pleine indifférence active : donc la grâce qui prévient et qui fortifie la volonté de l'homme, loin de la nécessiter au bien, doit la remettre dans le véritable équilibre entre le bien et le mal, comme Adam y étoit avant son péché.

Il faut encore observer que saint Augustin n'a jamais disputé avec les Pélagiens de la nature de la liberté de mérite et de démérite; il l'a toujours supposée avec eux précisément telle qu'il l'avoit établie contre les Manichéens, sans en rien rétracter. Il n'a été question pour saint Augustin que de soutenir que la grâce que Dieu donne pour s'assurer du bon vouloir des élus ne détruit point cette liberté. Ainsi il est évident qu'il faut trouver, selon saint Augustin, sous l'impression actuelle de cette grâce prévenante, la même liberté qu'il avoit établie contre les Manichéens, et que les Pélagiens vouloient défendre contre lui. Voilà ce qui regarde la grâce prévenante, qui est en nous sans nous, qui est une grâce tout ensemble de secours et d'attrait, de force et d'invitation : elle donne et elle demande : elle donne la force de vouloir, et elle excite au vouloir même.

Venons à la grâce de coopération. Dieu, après nous avoir fortifiés et excités, agit avec nous; c'est ce qui est marqué dans les prières de l'Eglise, aussi bien que dans les ouvrages des théologiens. Dieu produit avec nous notre acte, qui est notre bon vouloir : il en est cause avec nous, mais cause immédiate et indivisible avec nous. Mais tout ce qui n'est que secours, force nouvelle, coopération sans prévention de causalité par essence, ne peut nécessiter. Je ne nécessite point un goutteux à marcher, quand je ne fais que le soutenir, que l'aider, que l'inviter, que lui donner des alimens propres à remplir ses nerfs d'esprits abondans, pourvu que je ne l'entraîne point. Ainsi nous pouvons prendre à la lettre ces paroles, *Deus operatur in vobis et velle et perficere*[1], sans admettre autre chose que le concours surnaturel pour la grâce coopérante et concomitante. *Facit ut velimus;* mais c'est toujours *adjuvando*. Il est vrai seulement que Dieu proportionne si bien pour ses *élus* la grâce prévenante, excitante et fortifiante, au besoin de la volonté, qu'il s'assure de sa coopération : *Quomodo scit ei congruere, ut vocantem non respuat. Ita suadetur, ut persuadeatur*. Il le fait parce qu'il a une prédilection pour ses *élus*, et une volonté spéciale pour leur salut, qu'il n'a point pour celui des hommes qui ne sont qu'*appelés*, quoiqu'il veuille sincèrement sauver ceux-ci : 1° en ce qu'il leur donne des moyens suffisans de salut; 2° en ce qu'il veut effectivement les sauver, s'ils y coopèrent comme ils le peuvent.

C'est cette volonté spéciale du salut des élus qui ne peut être frustrée de son effet. C'est d'elle, et non pas de la grâce, dont saint Augustin dit souvent qu'elle est invincible, indéclinable, toute-puissante. La grâce n'est point indéclinable par sa nature ou essence : si elle l'étoit, il faudroit de bonne foi admettre avec les Contre-Remontrans de Dordrecht le système de l'irrésistibilité de l'homme à la grâce; car *irrésistible* et *indéclinable* sont termes synonymes entre gens de bonne foi. C'est se moquer de dire qu'on puisse résister à ce qui est indéclinable et tout-puissant. Donnez aux Contre-Remontrans l'*indéclinabilité* ou *irrésistibilité*, ils n'en demanderont jamais davantage. Mais saint Augustin n'emploie ces termes que pour la volonté prédestinante : si elle n'est que congrue, son effet n'est que

[1] *Philip.* II, 13.

très-vraisemblable, et non absolument certain. Mais faut-il s'étonner que son effet soit certain et indéclinable, puisque Dieu le voit déjà présent à ses yeux? Dieu voit comme présent tout ce qu'il veut : ce qui est déjà présent devant lui ne sauroit point ne pas être : en tout cela il n'y a qu'une nécessité conséquente ou identique.

Mais la grâce est-elle par son essence une cause nécessaire de mon vouloir? Est-il vrai que non-seulement Dieu produise avec moi mon vouloir, ce qui n'est que le simple concours surnaturel, mais encore que sa grâce, mise en moi sans moi, soit la cause qui me détermine à vouloir? En un mot, est-il une cause prévenante qui détermine nécessairement son concours et le mien pour mon acte? Si on le dit, les Contre-Remontrans n'ont plus rien de réel à désirer. Voilà l'indéclinabilité ou irrésistibilité qui vient de l'essence de la grâce même : en sorte que l'irrésistibilité sera aussi absolue que les essences sont immuables. Si vous voulez nier sérieusement l'irrésistibilité, il ne vous reste plus qu'à dire que la volonté prédestinante est indéclinable et toute-puissante par une nécessité ou irrésistibilité purement conséquente et identique. Il n'est pas possible que ce qui est ne soit pas : or le bon vouloir de l'homme est déjà présent aux yeux de Dieu. Mais comment Dieu s'est-il assuré de ce bon vouloir de l'homme? Saint Augustin ne l'explique pas, et il y auroit de la témérité à aller plus loin que lui. Il dit : *In nobis mirabili modo et ineffabili operatur* [1]. Il dit ailleurs, parlant des peuples qui s'attachèrent à David : *Numquid corporalibus ullis vinculis alligavit? Intus egit, corda tenuit, corda movit, easque voluntatibus eorum, quas ipse in illis operatus est, traxit* [2]. Mais il dit ces choses autant pour l'ordre naturel que pour le surnaturel : il le dit autant des mauvaises volontés des impies, par exemple, de Nabuchodonosor, de Cyrus, d'Artaxerxès, de Saül et d'Achitophel, que des amis de Dieu. Il ne s'agit point précisément de la grâce médicinale pour les actes méritoires. Sa thèse est générale, qu'il donne comme une vérité qu'on ne peut révoquer en doute sans être impie, savoir, que Dieu a une puissance toute-puissante d'incliner les cœurs où il veut : *Sine dubio habens humanorum cordium quò placeret inclinandorum omnipotentissimam potestatem* [3]. Mais c'est sur de tels passages que les Contre-Remontrans établissent leur irrésistibilité : et ils ne manquent pas d'attribuer à la nature ou essence de la grâce ce que saint Augustin ne dit que de la volonté de Dieu. Ils ne manquent pas de citer ces paroles du même endroit : *Non est itaque dubitandum voluntati Dei, qui et in cœlo et in terra omnia quæcumque voluit fecit, et qui etiam illa quæ futura sunt fecit, humanas voluntates non posse resistere quominus ipse faciat quod vult : quandoquidem etiam de ipsis hominum voluntatibus, quod vult, cùm vult, facit* [1]. Si vous dites que cette irrésistibilité dont parle saint Augustin, quand il dit, *humanas voluntates non posse resistere*, vient de la nature de la grâce même, voilà l'*irrésistibilité* de Dordrecht. Si au contraire vous dites que la grâce n'est point par sa nature *irrésistible*, c'est-à-dire, *indéclinable* ou nécessitante, mais que c'est seulement le décret ou volonté de Dieu, qui ne peut être frustrée de son effet, puisqu'il voit déjà comme présent tout ce qu'il veut : vous ne mettez l'efficacité de la grâce que dans sa congruité : *Ita suadetur, ut persuadeatur.... Quomodo eis vocari aptum est..... Quomodo scit ei congruere, ut vocantem non respuat.*

Alors vous dites, avec saint Augustin, que la nécessité qu'impose la volonté toute-puissante n'est point une nécessité nécessitante, puisqu'elle n'est qu'identique. Dieu voit ce que nous appelons futur contingent, comme une chose déjà présente et déjà faite : *Qui etiam illa quæ futura sunt fecit*. Il a déjà fait ce bon vouloir qui est encore futur à l'égard de l'homme, et par conséquent il en est bien assuré : *Certissimè liberantur... indeclinabiliter... insuperabiliter... omnipotentissimâ potestate.* Tout cela est vrai ; il le voit déjà fait : faut-il s'étonner que l'homme ne puisse résister à une volonté, quand il est déjà vrai qu'il ne lui résiste point? D'ailleurs il est vrai que Dieu a dans les trésors de sa sagesse et de sa puissance des moyens infinis et inépuisables de gagner les cœurs des hommes, de les persuader, de les toucher, de les incliner, de leur faire vouloir ce qu'il veut, de tourner même selon ses desseins leurs volontés les plus impies : *In nobis mirabili modo et ineffabili operatur.* Ce n'est point par des liens grossiers, par des causes nécessitantes de leur propre nature, qu'il s'assure de notre vouloir. Si un ami d'un génie supérieur à son ami est souvent sûr de le persuader

[1] *De Prad. Sanct.* cap. XIV, n. 42, t. X. — [2] *De Correpl. et Grat.* cap. XIV, n. 45, t. X. — [3] *Ibid.*

[1] *De Correpl. et Grat.* cap. XIV, n. 45, t. X.

certissimè, quoiqu'il ne puisse ni mettre quelque chose en lui ni en ôter quelque chose : s'il est vrai qu'il peut tout sur cet ami pour la persuasion raisonnable ; à combien plus forte raison Dieu, qui sait tout ce qui porte dans les cœurs toute la force qu'il lui plaît, peut-il s'assurer de faire vouloir le bien à l'homme quand il l'a résolu ! Eh ! qu'y a-t-il de plus naturel, pour ainsi dire, que de vouloir ce qui est véritablement bon ? Qu'est-ce que le péché, sinon une erreur et une déraison ? Encore une fois, qu'est-ce que le péché, sinon une chute, une foiblesse, une défaillance de la volonté ? Plus Dieu éclaire et fortifie l'homme, plus il l'éloigne de la défaillance, de l'erreur et du vice. Il s'assure donc de l'entendement et puis de la volonté de l'homme, 1° en le persuadant : *ita suadetur, ut persuadeatur ;* 2° en le fortifiant contre sa foiblesse, *adjuvando*.

Pour les moyens de persuader et de fortifier, ils sont infinis dans les trésors de Dieu ; *mirabili modo et ineffabili*. Il ne seroit pas Dieu s'il ne savoit pas s'assurer quand il lui plaira du cœur de chaque homme, et pour faire le bien, et pour régler le mal. Voilà la vérité générale, tant pour l'ordre naturel et même pour toutes les actions des impies, que pour l'ordre surnaturel et pour les bonnes œuvres des saints. Il ne reste qu'à dire, après saint Augustin, que Dieu fait par sa grâce médicinale, dans un pécheur pour sa conversion, ou dans un juste pour sa persévérance, ce qu'il a su faire dans le cœur des impies, par exemple, dans le cœur des Juifs qui condamnèrent et crucifièrent Jésus-Christ, pour s'assurer de l'accomplissement de son décret sur la mort du Sauveur : *Quod consilium et manus tua decreverunt fieri* [1]. C'est seulement en ce sens que saint Augustin dit : *Eosque voluntatibus eorum, quas ipse in illis operatus est, traxit :* c'est-à-dire seulement qu'il invite, qu'il attire, qu'il incline ; *quomodo eis vocari aptum est..... quomodo scit ei congruere, ut vocantem non respuat ;* qu'il s'insinue, et invite si bien qu'il persuade ; *ita suadetur, ut persuadeatur ;* qu'il aide et fortifie l'homme contre lui-même, *adjuvando* ; qu'enfin il opère avec l'homme, comme cause, le vouloir de l'homme même ; *eosque voluntatibus eorum, quas ipse in illis operatus est, traxit*. Aussi voyons-nous que saint Augustin déclare que la prédestination n'ajoute rien à la simple prescience, que le seul don des grâces qui *aident*, qui *persuadent*, et qui sont si congrues, que la volonté qui peut les rendre inefficaces ne veut pas le faire ; *quomodo scit ei congruere, ut vocantem non respuat*. Voilà la dernière borne. Entre cette doctrine et l'irrésistibilité des Contre-Remontrans de Dordrecht, c'est-à-dire des plus outrés protestants, il n'y a aucun milieu réel dont un homme sincère et sérieux puisse s'accommoder.

[1] *Act.* IV. 28.

QUATRIÈME QUESTION.

Du motif de la délectation.

Au reste la délectation ni délibérée ni indélibérée ne doit jamais être la cause finale non plus que l'efficiente de notre vouloir.

Pour la délectation indélibérée et involontaire, elle ne peut être qu'un sentiment agréable. Vouloir la vertu pour son plaisir, c'est tomber dans l'épicurisme. Epicure mettoit la dernière fin dans la volupté, c'est-à-dire dans le plaisir en général. Que ce plaisir vienne à l'occasion du corps ou non, n'importe ; c'est toujours également le plaisir de l'âme, c'est-à-dire la modification de la substance pensante et incorporelle. Or cette modification de mon âme n'est point distinguée d'elle : agir pour mon plaisir c'est agir pour moi ; plus le plaisir est grand, plus nous agissons pour nous-mêmes, en le recherchant comme notre fin. Les plaisirs courts et imparfaits sont une espèce de félicité très-imparfaite et momentanée. La parfaite félicité de l'âme est un plaisir parfait, suprême et permanent ; mais enfin c'est un plaisir, et quiconque se propose pour fin ce suprême plaisir, se propose soi-même pour fin ; sa fin est d'être heureux par le plus grand plaisir. C'est ce qu'Epicure se proposoit : il avoit pour fin dernière le plaisir en général, quel qu'il fût, ou du moins l'exemption de toute douleur, parce que cette exemption mettoit l'âme en état de jouir d'elle-même, et de se faire heureuse. Si vous supposez que l'ame peut pratiquer la vertu pour le plaisir, vous voulez qu'elle rapporte son vouloir délibéré et vertueux, c'est-à-dire ce qu'il y a de plus parfait et de plus sublime en elle, à ce qu'il y a de moins parfait, c'est-à-dire à un plaisir indélibéré, involontaire et aveugle, semblable à celui qu'on attribue d'ordinaire aux bêtes. C'est renverser l'ordre ; c'est tomber dans l'erreur d'Epicure, que tous les sages païens ont détestée. Que le plaisir vienne à l'occasion du corps ou non, il n'en est pas moins un plaisir indélibéré et involontaire de

l'ame, auquel la vertu ne peut être rapportée sans la dégrader.

Pour la délectation délibérée, comme elle n'est que notre propre vouloir, elle n'est que la vertu même quand le vouloir est bon. Or est-il que la vertu ne peut jamais être sa propre fin dernière; et c'est en quoi les Stoïciens se sont trompés grossièrement. 1° La vertu de l'homme est la modification de sa volonté, qui n'est point réellement distinguée de sa volonté même. Ainsi si sa vertu étoit sa dernière fin, il seroit réellement lui-même sa dernière fin. La dernière fin qu'il se proposeroit, ce seroit soi-même parfait et orné de toutes les beautés de la vertu et de la sagesse: c'est le renversement de la dernière fin, qui doit être Dieu seul. 2° Nos actes délibérés, comme saint Thomas l'a très-bien remarqué, ne peuvent jamais par leur nature être notre dernière fin. Qui dit un acte délibéré, dit un acte qui a une fin pour laquelle il est fait, et à laquelle il se rapporte. Or il y a une évidente contradiction à dire qu'un acte est la dernière fin de lui-même, puisque lui-même est fait pour une fin ultérieure à soi. Comme voir dit un objet qu'on voit, (c'est la comparaison de saint Thomas) tout de même vouloir dit un objet, c'est-à-dire un bien, qu'on veut comme fin de son vouloir. De même que la vision a toujours un terme ou objet au-delà de soi, c'est-à-dire un corps lumineux, coloré, figuré, etc. de même le vouloir ne peut donc jamais être la fin derniere, puisque le vouloir lui-même tend à un objet, c'est-à-dire à quelque bien au-delà de soi, dont il fait sa fin et auquel il se rapporte. D'où il faut conclure avec évidence que la vertu ne peut être sa propre fin, mais qu'elle doit avoir un objet, c'est-à-dire un bien qui est sa fin au-delà d'elle, de même que ma vision ne peut être l'objet que je vois. L'homme peut bien, en exerçant une vertu, vouloir en acquérir ou augmenter une autre, et se la proposer alors pour objet ou motif: mais cette autre vertu qu'il veut, doit toujours avoir une fin ultérieure. L'homme peut bien aussi vouloir toutes les vertus réunies en lui pour devenir parfait; mais alors c'est lui-même parfait dont il fait la fin de toutes ces vertus. La béatitude même, en quelque sens que vous la preniez, ne peut jamais être notre dernière fin proprement dite. Si vous entendez par béatitude un plaisir ou sentiment indélibéré et involontaire, c'est quelque chose d'inférieur au moindre acte de vertu. Si au contraire vous entendez par béatitude le parfait amour de Dieu, qui est un amour de complaisance, il est évident que cet acte n'est point à lui-même sa propre fin, et que Dieu seul est l'objet ou fin ultérieure qui doit le terminer. Il est vrai qu'on veut aimer l'objet qu'on aime: c'est la spontanéité du vouloir: mais le vouloir n'est pas l'objet ou fin du vouloir même; en voulant, on agit pour une fin ultérieure à son vouloir; on veut quelque chose; cette chose qu'on veut dans l'acte de béatitude, c'est Dieu glorifié. Ainsi Dieu est une fin réellement ultérieure à l'acte d'amour suprême qu'on nomme béatitude, et par lequel il est aimé. Ce dernier acte est ce qu'on appelle la béatitude. Elle est le dernier acte, et non la dernière fin; car ce dernier acte a une fin ultérieure à soi, savoir Dieu qui est son objet.

Ainsi le plaisir indélibéré et involontaire ne peut jamais être la fin d'aucun vouloir vertueux; et le plaisir délibéré, qui est le vouloir vertueux même, a toujours une fin ultérieure à soi: ainsi le plaisir n'est ni la cause efficiente ni la finale du bon vouloir.

CINQUIÈME QUESTION.

De la prière, par rapport à la délectation sensible.

Les principes que j'ai réfutés ne sont pas seulement absurdes en métaphysique; ils sont encore pernicieux en morale, et incompatibles avec la solide piété: en voici en abrégé les principaux inconvénients:

1° Si le plaisir ou délectation est la cause efficiente et nécessaire de tout bon vouloir, il faut conclure qu'on n'a le bon vouloir qu'autant qu'on a le plaisir.

2° Le plaisir étant un sentiment de l'ame, il ne peut être que *sensible*. Je n'entends point, par *sensible*, ce qui passe par le canal des sens corporels: je veux dire seulement que tout sentiment de l'ame doit être senti par elle; autrement il ne seroit pas sentiment, puisque *sentiment* ne dit que l'action ou passion de *sentir*. Par exemple, il y auroit une contradiction évidente à dire que j'ai un sentiment de dépit, d'orgueil, purement spirituel, et à dire que je ne le sens pas. Tout de même, il y auroit de la contradiction à dire que les démons ont un sentiment de douleur, et à dire que c'est une douleur qu'ils ne sentent pas. D'où il s'en suit que tout plaisir, comme toute douleur, étant un sentiment, tout plaisir est un goût et une délectation sensible. Ainsi

il faudra conclure, sur les principes ci-dessus posés, qu'il n'y a point de bon vouloir dans l'homme quand il n'y a point en lui de plaisir ou goût sensible pour le bien. Ce plaisir pourra être plus ou moins vif et sensible, plus ou moins aperçu par réflexion ; mais enfin quand l'homme ne le pourra point trouver en soi, il s ensuivra qu'il n'y sera point.

3° Il faudra dire qu'il est inutile de s'efforcer à prier, à demander, à désirer, à vouloir le bien, si on n'en a aucun plaisir sensible, et si, en se tâtant bien soi-même, on n'y peut trouver aucun sentiment de délectation ; car il est inutile de tenter l'impossible. Or on ne peut former le bon vouloir sans son unique et essentielle cause efficiente, qui est le plaisir sensible; ce seroit s'efforcer pour produire une chimère, c'est-à-dire, un triangle sans côtés, une montagne sans vallée. Il faut donc attendre ce plaisir sensible, qui vient en nous sans nous, et par lequel seul nous pouvons vouloir le bien.

4° Il faut conclure que le bon vouloir diminue à proportion qu'on sent diminuer le sentiment de plaisir à l'égard du bien, et que tous les dégoûts intérieurs qu'éprouvent les saints sont autant de diminutions de la grâce et de la bonne volonté.

5° Loin de s'efforcer inutilement à prier, à vouloir aimer, etc. quand les aridités, les privations de goûts sensibles, les dégoûts ; les épreuves, les tentations viennent, il faut alors croire que tout est perdu, et se désespérer pour le salut, supposé qu'on ne trouve plus en soi aucun reste de goût et de plaisir ; car le plaisir sensible ne peut point venir sans que nous le sentions ; donc il ne vient pas quand nous ne le sentons pas ; et quand il ne vient pas, il est extravagant de s'imaginer qu'on puisse former aucun vouloir du bien sans lui.

6° Tous les Pères, tous les auteurs ascétiques, tous les contemplatifs approuvés de l'Eglise, sont donc des insensés, quand ils assurent que l'oraison, l'amour, en un mot la perfection, se consomment par des épreuves où l'on est privé des goûts et consolations sensibles. Saint Jacques même a tort de dire : *Tristatur aliquis vestrum, oret* [1]. Eh ! comment pouvoir prier, c'est-à-dire vouloir le bien, pendant qu'on manque de la cause efficiente de ce bon vouloir, savoir le plaisir sensible, ou la joie prévenante qui le produit ? Ainsi il faut renverser toutes les maximes et les expériences des saints, depuis les apôtres jusqu'à nous, pour ne juger plus de la vie intérieure que par le plaisir, comme on juge du froid et du chaud par un thermomètre.

7° Il faudra aussi conclure qu'on aime Dieu, qu'on fait une merveilleuse oraison, et qu'on est parfait, dès qu'on sent un grand plaisir ou délectation par rapport aux choses de Dieu. Si le plaisir sensible est la cause nécessaire du bon vouloir, ce signe du bon vouloir ne peut jamais être équivoque : partout où est la cause nécessaire, là est l'effet : donc on pourra, sans craindre de se flatter, se juger soi-même infailliblement pour son intérieur, sur le degré de plaisir qu'on sent actuellement par rapport à Dieu.

8° C'est nier l'état du purgatoire, où les ames privées de tout plaisir sensible, et souffrant actuellement une très-grande douleur, ont néanmoins le bon vouloir à un très-haut degré.

Peut-on voir une plus pernicieuse illusion que celle qui naît de ce principe ? Quand l'homme, qui par sa corruption n'aime que le plaisir et la gloire, n'a plus qu'à chercher du plaisir pour se croire parfait, qu'est-ce que son imagination ne lui fournira point pour nourrir sa vaine présomption par une ferveur douce et flatteuse ? Jamais les fanatiques n'ont présenté aux ames simples un poison si subtil et si dangereux.

En général tout dépendra du plaisir sensible dans les exercices de la vie intérieure. Quand le goût sensible viendra, on sera transporté, et on se croira ravi au troisième ciel : dès que le goût sensible manquera, on désespérera de tout, on quittera tous les bons exercices. Jugez des suites affreuses de cette espèce de désespoir, où l'ame ne cherchera plus d'aliment intérieur, n'en connoissant point d'autre que le plaisir qui lui échappe.

Vous me demandez ce qu'il faut établir en la place de cette monstrueuse spiritualité. Je vous réponds qu'il faut s'en tenir à celle de tous les saints et de toute l'Eglise, qui est de croire qu'on doit persévérer patiemment dans l'amour et dans l'oraison en pure foi, quand Dieu nous prive de tout plaisir et de tout goût sensible, de toute lumière consolante ; et qu'on aime d'autant plus purement alors, qu'on aime sans sentir, comme on croit avec plus de mérite lorsqu'on croit sans voir. Le sentir ne dépend pas de nous : mais le vouloir en dépend. Dieu ne nous demandera pas d'avoir senti, puisqu'il n'a pas mis le sentiment dans la main de notre conseil ; mais il nous demandera d'avoir voulu, et persévéré dans le bon vouloir, parce qu'il nous en a donné la liberté véritable. Renversez ce fondement, vous renversez toute la vie chrétienne,

[1] *Jac.* v, 13.

tout l'ouvrage intérieur de la foi, et toutes les voies de perfection dans les épreuves. Aussi voyons-nous que ceux qui s'attachent à cette délectation sensible ne comptent pour rien que la seule ferveur d'imagination : ils ne veulent qu'une ivresse spirituelle, qu'un goût empressé des bonnes œuvres, qu'un zèle ardent pour les austérités, qu'une méditation raisonnée et consolante, qui est plutôt une étude agréable de tête échauffée qu'une oraison : ils croient que tout est perdu en eux dès que cette chaleur et ce plaisir leur manquent : et ils se scandalisent d'autrui d'une manière âpre, noire et faroucho, dès qu'ils n'y trouvent point ce goût et cette ferveur d'imagination. Pour le véritable homme intérieur, il demeure en paix et en égalité de cœur dans les inégalités qu'il éprouve, suivant ce qui est si bien enseigné dans le troisième livre de l'*Imitation de Jésus-Christ*, et dans saint François de Sales.

Vous me demandez si l'oraison doit être longue. Je vous réponds que les anciens demandoient d'abord des oraisons courtes, mais fréquentes : c'est ce que saint Augustin a enseigné à Proba [1] : c'est ce que vous trouverez dans les saints qui ont donné des règles communes pour la multitude des commencans qui veulent se convertir, et travailler à leur perfection dans la solitude. En effet, ce qu'ils appellent oraison, qui est une espèce d'oraison jaculatoire, ne peut être que court. Ils lisoient, ils méditoient, ils récitoient des psaumes : ils varioient leurs occupations intérieures. De temps en temps ils revenoient à de vives affections et à une présence de Dieu amoureuse et sensible : ces traits enflammés et véhémens ne pouvoient être que courts, et demandoient de fréquens intervalles ; ils auroient épuisé les ames, et se seroient tournés peu à peu en formules gênantes. Aussi voyons-nous que nos offices sont variés de lectures de l'Ecriture, de chant des Psaumes, et de courtes oraisons ou demandes. Mais nous apprenons, par saint Clément, par Cassien et par les autres ascètes, que le but de ces fréquentes et courtes oraisons étoit d'accoutumer peu à peu les solitaires à une contemplation presque continuelle. Lisez les Conférences IX, X et XI de Cassien ; vous voyez que saint Antoine passoit la nuit en oraison ; vous voyez que les autres contemplatifs étoient dans une présence de Dieu familière et presque perpétuelle. Lisez le Trésor ascétique : alors ces oraisons jaculatoires n'étoient plus si vives ni si marquées ; mais elles étoient plus profondes, plus familières, plus paisibles, et presque sans relâche. Tant que vous n'appellerez oraison que des actes vifs et formés avec ardeur et goût sensible, vous n'en pourrez jamais faire long-temps de suite, et vous ignorerez toujours la manière d'accomplir le précepte de Jésus-Christ et de l'apôtre pour l'oraison sans intermission : vous demeurerez sec, raisonneur, critique, toujours ombrageux sur votre propre oraison, et cherchant sans cesse le goût sensible, qui tantôt vous fuira, et tantôt vous éblouira dangereusement.

Il faut donc assujettir les ames à une oraison réglée, d'abord courte à la vérité, pour modérer leur ferveur naissante et ménager leurs forces, mais qui croisse à mesure que vous voyez la grâce agir en elles, pour les rendre capables d'être plus long-temps de suite et plus paisiblement dans la présence amoureuse de Dieu.

Si dans la suite ces ames sont dans l'obscurité, dans la sécheresse, dans la privation de ce plaisir et de cette ferveur sensible qui leur rendoit d'abord la vertu si douce, elles doivent se souvenir que les apôtres passèrent des douceurs du Tabor aux horreurs du Calvaire ; que saint Pierre, enivré sur le Tabor, *ne savoit ce qu'il disoit*, en disant : *Bonum est nos hic esse ; si vis, faciamus hic tria tabernacula* [1] ; qu'enfin Jésus-Christ parloit dès-lors *de sa passion* avec Moïse et Elie, parce que les consolations préparent aux croix.

Il faut accoutumer peu à peu ces ames à vouloir sans sentir, ce qui est le martyre intérieur. La plus pure oraison commence, dit sainte Thérèse, dans ces épreuves et ces privations où l'on est tenté de croire qu'elle cesse, et où l'on quitte souvent par découragement. Il faut pourtant juger de l'arbre par les fruits, c'est-à-dire examiner si ces ames qui perdent le goût sensible, sont fidèles, dociles, sincères, humbles, mortifiées. Il faut aussi leur éviter l'oisiveté intérieure. Si elles ont besoin de lectures, de méditation, de pratiques, il ne faut ni les leur soustraire à contre-temps, ni craindre de les y remettre, si on éprouve qu'elles en tirent *quelque suc*, comme parle le bienheureux Jean de la Croix.

Mais enfin rien n'est si pernicieux à la piété, que de supposer que la délectation sensible décide de tout. Que ceux qui ne veulent écouter que saint Augustin l'écoutent au moins sur ceci. Il assure qu'il nous est souvent utile de ne voir point notre ouvrage et de n'y prendre point de

[1] *Epist.* CXXV, *al.* CXXI, t. II.

[1] *Luc.* IX, 33.

plaisir : *Ideo quisque nostrùm bonum opus suscipere, agere, implere, nunc scit, nunc nescit, nunc delectatur, nunc non delectatur ; ut noverit non suæ facultatis, sed divini muneris esse vel quòd scit, vel quòd delectatur : ac sic ab elationis vanitate sanetur* [1]. Quoique la délectation involontaire, c'est-à-dire le goût, manque, la délectation délibérée, qui est la fidélité du bon vouloir, peut persévérer et se perfectionner.

LETTRE II.

SUR LA PRÉDESTINATION.

Juillet 1708.

Je suis touché comme je le dois être, mon révérend Père, de la continuation de votre amitié. J'en connois tout le prix, et je vous assure qu'elle me sera très-chère toute ma vie.

Votre ami M. P... nous a enfin quittés. Il est fort aimable. J'ai pris la liberté de lui dire les principales vérités dont il m'a paru avoir quelque besoin : il les a très-bien reçues. Dieu veuille que sa jeunesse, la vivacité de ses goûts, le succès flatteur qu'il a eu dans le monde, ses talents, et sa curiosité même sur les matières d'érudition, ne soient point des piéges très-dangereux pour lui ! Je prierai pour son avancement dans le bien : mais vos prières seront les meilleures.

La question qui vous occupe est précisément celle qui a fait dire à saint Paul [2] : *O altitudo !* etc. Espérez-vous de pénétrer un mystère que le Saint-Esprit nous déclare être impénétrable ? Vous avez raison de remarquer que, quand même vous admettriez la grâce la plus universelle et la moins efficace, ce mystère de la prédestination des uns et de la réprobation des autres n'en seroit pas moins incompréhensible. Bien plus, quand même vous supposeriez qu'il n'y auroit dans tout le genre humain qu'un seul homme qui par sa pure faute se priveroit du salut au milieu des grâces les plus abondantes, votre difficulté resteroit encore tout entière pour cet homme unique. Voici le raisonnement que vous feriez : D'un côté, Dieu est tout-puissant pour faire vouloir à tous les hommes tout ce qu'il veut, sans blesser leur liberté ; il voit dans le trésor de ses grâces de quoi persuader, de quoi sanctifier, de quoi faire persévérer, de quoi sauver tous les hommes sans aucune exception, et celui-ci en particulier ; il sait ce qu'il faut à chacun d'entre eux afin qu'il ne rejette point la grâce, afin qu'il persévère, et afin que la mort le fixe éternellement dans le bien. D'un autre côté, il aime tous les hommes, et veut, dit-on, sincèrement le salut de tous sans aucune exception. D'où vient donc qu'il refuse à cet homme unique la grâce convenable pour assurer son salut, pendant qu'il la donne par prédilection à tous les autres ? D'où vient qu'il choisit pour cet homme unique précisément une certaine grâce suffisante, qu'il prévoit qui ne le persuadera point, et dont la suffisance ne servira qu'à le rendre inexcusable et éternellement malheureux ? Ainsi l'objection demeure toute entière pour un homme qui périt, comme pour cent millions qui périssent.

Cependant la religion chrétienne ne vous permet pas de douter que le grand nombre ne périsse, et que ceux qui sont sauvés ne composent le moindre nombre. Mettons donc à part pour un moment la vérité indubitable de la prédestination. Renfermons-nous dans le simple fait : c'est le petit nombre qui se sauve ; c'est le grand nombre qui se damne. D'où vient que Dieu, qui voit dans ses trésors des grâces pour assurer le salut de tous les hommes, n'a pas voulu leur donner ces grâces, lui qui veut, dit-on, sincèrement les sauver tous ? Il faut nécessairement avouer qu'il y a deux manières de vouloir le salut des hommes. L'une consiste à vouloir leur rendre le salut véritablement possible, en leur donnant des secours de grâce suffisante par lesquels il ne tienne qu'à eux d'assurer leur salut, s'ils veulent y correspondre. L'autre consiste à vouloir assurer leur salut, en choisissant parmi les secours suffisants ceux qu'il prévoit qui les persuaderont, et qui les feront persévérer. La première volonté est conditionnelle ; la seconde est absolue.

Dieu veut de la première façon seulement le salut de tous les réprouvés mêmes : mais il veut par prédilection, de la seconde manière, le salut des seuls prédestinés. En un mot, il ne veut pour les uns qu'une vraie possibilité du salut, en sorte qu'il ne tienne réellement qu'à eux d'assurer leur salut s'ils le veulent ; c'est une manière très-sincère, très-effective, mais conditionnelle, de vouloir les sauver. A l'égard des autres, il veut la certitude de leur salut, en sorte qu'il s'assure absolument qu'ils seront sauvés ; et il exécute ce dessein en choisissant les grâces par lesquelles il prévoit qu'ils seront persuadés, affermis et persévérans, jusqu'au moment où il les enlevera, par une puissance inévitable et invincible, à l'incertitude des ten-

[1] *De Peccat. merit. et remiss.* lib. II, cap. XVII, n. 27, tom. X. — [2] *Rom.* XI, 33.

tations. Voyons maintenant qu'est-ce qui vous scandalise.

Dieu pouvoit se borner à donner à tous les hommes, sans en prédestiner aucun, la même grâce pleinement suffisante pour tous. Il pouvoit dire en lui-même : Je donnerai ma récompense céleste à tous ceux qui par leur libre arbitre correspondront à ce secours, et je priverai de cette récompense tous ceux qui, ayant de quoi la mériter, ne voudront pas s'en rendre dignes. Dans cette supposition, pourriez-vous accuser Dieu d'injustice ? Il ne paroîtroit aucune inégalité, aucune prédilection, aucune préférence : tout seroit général, effectif, proportionné au besoin, et abondant de la part de Dieu. Il n'y auroit d'inégalité que de la part des hommes ; toute l'inégalité viendroit de leur libre arbitre, qui, étant prévenu par la grâce, pourroit ou coopérer avec elle pour le bien, ou la rendre inutile, et faire le mal contre son attrait. Iriez-vous alors jusqu'à dire : Pourquoi est-ce que Dieu a donné aux hommes le libre arbitre, pour pouvoir démériter s'ils le veulent, et pour se pouvoir perdre en déméritant? D'où vient qu'il ne les a pas mis tous, dès le moment de leur création, dans l'heureuse nécessité de l'aimer éternellement, où sont les anges et les saints du ciel ? Mais qui êtes-vous pour interroger Dieu et pour entrer dans son conseil ? Pouvez-vous trouver Dieu injuste parce qu'il vous a laissé dans la main de votre conseil, ayant devant vous l'eau et le feu, le bien et le mal, la vie et la mort, pour prendre celui qu'il vous plaira, en sorte que vous soyez le maître de votre vouloir pour l'un ou pour l'autre parti, et que vous ne puissiez imputer qu'à vous-même le choix que vous ferez, si vous choisissez votre perte malgré l'attrait et le secours divin ? « Quiconque, dit saint Augustin [1], veut bien vivre » en préférant le vrai bien aux biens fragiles, » peut l'obtenir avec une si grande facilité, » que le seul vouloir de la chose en fait la possession. » Dès qu'on suppose la liberté donnée de Dieu, il faut conclure que rien n'est tant au pouvoir de la volonté que son propre vouloir, et c'est à ce propre vouloir que Dieu remet la décision pour notre salut ou pour notre perte. C'est pourquoi saint Augustin vous dit : « Puisque vous êtes en votre pouvoir, ou vous ne » serez point malheureux, ou, si vous l'êtes, » vous le serez justement, en vous conduisant » vous-même avec injustice [2].... L'homme a » reçu de Dieu de pouvoir faire le bien quand » il lui plaît ; il a reçu aussi de lui et d'être » malheureux s'il ne le fait pas, et d'être heureux s'il le fait [1].... Quand les hommes ne » veulent pas être ce qu'ils ont reçu d'être, » s'ils le vouloient, et qui est bon en soi, ils » sont coupables s'ils ne le veulent pas [2].... » Dieu a commandé de vouloir, il a donné de » pouvoir, et il a permis de ne vouloir pas à » condition qu'on en seroit puni [3].... Le Créateur a montré avec quelle grande facilité » l'homme eût pu, s'il eût voulu, conserver » ce qu'il étoit par sa première institution, » puisque sa postérité même a pu surmonter le » défaut de sa naissance [4].... L'homme, par le » secours du Créateur, a le pouvoir de se cultiver lui-même, d'acquérir et de posséder, » à proportion de son bon désir, toutes les vertus par lesquelles il soit délivré et de la difficulté qui le tourmente, et de l'ignorance qui » l'aveugle [5]. »

D'un côté il est indubitable que Dieu a donné à l'homme le libre arbitre pour se perdre ou pour se sauver à son choix. D'un autre côté il n'est pas moins indubitable que Dieu a pu avec une pleine justice donner à l'homme ce libre arbitre, afin qu'il pût mériter ou démériter. Dans cette supposition du libre arbitre donné, et de la grâce gratuitement surajoutée : si cette grâce étoit également suffisante pour tous les hommes, et donnée avec une bonté générale et indifférente, personne ne pourroit se plaindre. Ceux qui seroient sauvés le seroient par le secours de la grâce et par pure miséricorde. Ceux qui périroient devroient s'imputer leur perte, et n'en accuser que leur mauvais vouloir, qu'il ne tenoit qu'à eux de rendre bon. En cet état des choses, Dieu seroit pleinement justifié, puisqu'il auroit montré une bonté effective et égale à tous, qu'il n'auroit pas tenu à la suffisance de son secours que tous ne fussent également sauvés, et qu'il n'auroit tenu qu'à eux de l'être tous. Qu'est-ce donc qui soulève le cœur de l'homme à la vue de la prédestination des uns au-dessus des autres ? C'est que le cœur de l'homme jaloux et envieux supporte impatiemment de voir quelqu'un préféré à soi.

Mais la bonté spéciale de prédilection pour les uns ne diminue en rien la bonté générale pour tous les autres. La surabondance de se-

[1] *De lib. Arbit.* lib. I, cap. XIII, n. 29, t. I. — [2] *Ibid.* lib. III, cap. VI, n. 19.

[1] *De lib. Arbit.* lib. III, cap. XV, n. 43. — [2] *Ibid.* n. 44. — [3] *Ibid.* cap. XVI, n. 46. — [4] *Ibid.* cap. XX, n. 55. — [5] *Ibid.* n. 56.

cours pour les élus ne diminue en rien le secours très-suffisant que tous les autres reçoivent. L'argent donné par profusion à quelques ouvriers, par le maître, n'empêche pas que l'argent donné moins largement, mais très-suffisamment aux autres, ne soit à leur égard une exacte justice, et même une grande libéralité. Si le père de famille n'étoit que juste ou qu'également libéral, vous n'auriez rien à dire. Vous murmurez donc, non parce qu'il vous refuse les secours très-suffisans dont vous avez besoin pour vous sauver, mais parce qu'il ne vous donne peut-être pas autant de surabondance de secours qu'il en donne à d'autres. Quoi ? vous vous plaignez parce qu'étant très-bon pour vous, il est encore meilleur pour d'autres !

1° Direz-vous qu'il ne veut point votre salut avec sincérité, puisqu'il est tout-puissant pour l'assurer, et qu'il ne l'assure pourtant pas par la grâce qu'il voit propre à l'assurer ? Ne voyez-vous pas que c'est vouloir très-suffisamment votre salut, que de le mettre dans la main de votre propre conseil, et à la pure discrétion de votre volonté prévenue et aidée de son secours ? Si vous périssez, c'est vous seul qui voudrez périr malgré la grâce qui vous fortifie, qui vous attire, qui met le salut dans votre main ; c'est vous seul qui refuserez le salut laissé à votre propre volonté ; c'est vous, qui, le tenant dans votre main, le rejetterez par un choix très-libre. Dieu de sa part ne fait que vouloir sincèrement votre salut, que vous le rendre pleinement possible, que vous en laisser, pour ainsi dire, absolument le maître, et que le consigner dans vos mains par sa grâce très-suffisante. *O Israël ! votre perte vient de vous seul* [1], et Dieu est victorieux dans son jugement. Il est vrai qu'il auroit pu vous mettre d'abord dans la patrie céleste sans vous faire passer par l'épreuve du pèlerinage, vous couronner sans combat, vous récompenser sans mérite, et vous mettre d'abord dans la nécessité de l'aimer où sont les bienheureux : mais il a voulu que vous méritassiez pour vous récompenser, et c'est en vue du mérite qu'il vous a donné le libre arbitre. Il est vrai aussi qu'il auroit pu vous donner une grâce si persuasive pour vous, qu'elle auroit assuré votre persuasion et votre salut : mais oseriez-vous dire qu'il est injuste quand il ne vous donne que la pleine possibilité de votre salut, et qu'il n'y ajoute pas la certitude ? N'est-ce pas assez qu'il vous le laisse entre les mains, en vous donnant toute la force nécessaire pour l'assurer ? Voulez-vous que Dieu cesse d'être bon pour vous, parce qu'il est peut-être encore meilleur pour un autre ? La surabondance de bonté pour un autre anéantit-elle la justice exacte, la bonté gratuite et libérale qu'il a pour vous, et le secours très-suffisant dont il vous prévient ?

2° Mais, dites-vous, Dieu prévoit que je ne ferai aucun usage de ce secours très-suffisant ; pourquoi ne m'en donnera-t-il pas, comme à mon voisin, un autre auquel il prévoit que je correspondrois ? 1° La prescience de Dieu n'influe en rien dans votre volonté : cette prescience, selon la comparaison de saint Augustin, « ne fait rien à notre vouloir futur, comme » mon souvenir ne fait rien aux choses pas- » sées [1]. » 2° Vous prouvez très-bien que Dieu aime peut-être votre voisin encore plus que vous ; mais vous ne prouvez nullement qu'il ne vous aime point avec une bonté très-libérale : au contraire, vous devez avouer de bonne foi que Dieu aimant votre voisin encore plus que vous, il vous comble néanmoins de preuves effectives et très-suffisantes de son amour, jusqu'à vous offrir votre salut. Oseriez-vous dire qu'il ne vous aime point, parce qu'il aime peut-être un autre homme encore plus que vous ? N'est-il pas libre, en aimant sincèrement tous les hommes, et en les prévenant tous par une grâce très-abondante, d'aimer et de secourir avec prédilection et surabondance un certain nombre d'hommes choisis ? Voulez-vous vous servir de la surabondance donnée au petit nombre, pour lui faire la loi par rapport au grand ?

3° J'avoue, direz-vous, que cette prédilection n'empêche pas que Dieu ne soit rigoureusement juste ; mais elle empêche qu'il ne soit parfaitement bon et bienfaisant pour tous les hommes. Voici mes réponses. J'avoue qu'il pourroit exercer une bonté plus étendue et plus efficace au dehors, en ce qu'il pourroit ou créer d'abord tous les hommes dans la félicité céleste, et dans l'impuissance de pécher ; ou du moins donner à tous les hommes, sans distinction ni préférence, tout ce qu'il donne au petit nombre de ses élus pour assurer leur salut. Mais il ne devoit cette surabondance de grâce à aucun d'entre eux : il la donne par surabondance purement gratuite à ceux qui la reçoivent, et ne laisse pas de combler de ses libéralités, quoique moindres, tous les autres

[1] *Osee.* XIII, 9.

[1] *De lib. Arbit.* lib. III, cap. IV, n. 11.

qui reçoivent, sans le mériter, des dons très-suffisans pour leur félicité éternelle. Il est vrai qu'on ne sauroit fixer les dons de Dieu à aucun degré précis et borné, qu'on ne puisse dire aussitôt qu'il auroit pu les pousser encore plus loin à l'infini. Mais dès qu'il donne selon une certaine mesure bornée à sa créature les effets de sa bonté infinie, on doit reconnoître qu'il a ajouté à la plus exacte justice une libéralité digne de lui. La borne des bienfaits, ni même leur inégalité, n'empêchent pas qu'il ne soit très-suffisamment bienfaisant et libéral pour tous.

4° Vous direz : Que m'importe que la concupiscence qui me sollicite au mal ne me prévienne point inévitablement, et ne me détermine point invinciblement à pécher, s'il est vrai néanmoins que je pécherai, que Dieu le prévoit, qu'il peut l'empêcher, et qu'il me laisse courir à ma perte sans m'arrêter ? Je réponds que ce raisonnement prouve que Dieu pourroit vous aimer encore plus qu'il ne vous aime : qu'il pourroit vouloir votre salut d'une volonté encore plus spéciale et plus forte ; qu'il pourroit vous donner des secours au-delà même de toute suffisance parfaite : qu'en un mot il pourroit ne se contenter pas de laisser votre salut très-possible dans la main de votre propre volonté, et qu'il pourroit de plus s'assurer par sa prescience des moyens de vous le faire certainement vouloir : mais ce raisonnement ne prouve pas que Dieu ne vous aime point d'un amour très-effectif, et qu'il ne veut pas très-sincèrement votre salut, qu'il a soin de vous rendre très-possible par un secours très-suffisant. Vous courez à votre perte malgré Dieu. Il est vrai qu'il vous laisse libre ; mais il emploie des secours très-suffisans pour vous retenir. C'est vous seul qui foulez ces grâces aux pieds pour vous jeter dans le précipice, malgré lui, en résistant à son attrait.

5° Vous direz : Qu'ai-je fait à Dieu pour n'avoir que la grâce suffisante dont je ne me servirai point, et pour n'avoir pas cette autre grâce dont je me servirois avec certitude ? Et mon voisin qu'a-t-il fait à Dieu pour avoir cette grâce dont il se servira certainement pour son salut, et pour n'être pas réduit à cette autre grâce qui ne serviroit qu'à le rendre coupable comme moi ? Je réponds, 1° qu'il ne tient qu'à vous de faire autant avec cette grâce très-parfaitement suffisante, que votre voisin avec cette autre grâce avec laquelle il se sauve. La prescience que Dieu a de votre résistance à cette grâce n'empêche pas sa pleine suffisance. La grâce de votre voisin et la vôtre sont toutes deux précisément de même nature. Elles ont toutes deux une parfaite suffisance, comme saint Augustin le suppose [1]. Quand on dit que la grâce nommée efficace est plus abondante que celle qui est nommée suffisante, ce n'est pas qu'elle soit d'une autre nature, ni même qu'elle soit toujours donnée à un plus haut degré. Elle n'est dite plus grande qu'à cause qu'elle est jointe à la prescience qui assure Dieu de l'effet qu'elle produira. L'efficace n'est telle que de fait ; la suffisante est réellement en soi aussi suffisante que l'efficace, si vous voulez y consentir, comme votre voisin y consent. Toute la différence qu'il y a entre elles, est que Dieu prévoit que l'une persuadera votre voisin, et que l'autre, pouvant aussi pleinement vous persuader, ne vous persuadera peut-être point, par la pure faute de votre libre arbitre. Mais cette prescience ne fait rien ni pour rendre une grâce inégale à l'autre en degré, ni pour indisposer votre volonté en comparaison de celle de votre voisin. Ainsi tout se réduit, dans le cas supposé par le saint docteur, au mauvais usage qu'il vous plaît de faire de votre libre arbitre, malgré l'égalité du secours divin, pendant que votre voisin se détermine librement à y correspondre. Je réponds, 2° qu'en vain vous chercherez la raison de la prédilection de Dieu dans la volonté des deux hommes. Puisque cette prédilection est purement gratuite, elle précède tout mérite : elle ne présuppose aucun bien dans l'homme, car c'est elle qui donne tout à l'homme en le prévenant : *Vous ne m'avez pas choisi*, dit Jésus-Christ [2], *mais c'est moi qui vous ai choisis*. Il ne trouve rien : c'est lui qui fait tout ce qu'il veut trouver. Il se complaît, non dans ce qu'il trouve, mais dans ce qu'il lui plaît de faire et de donner gratuitement. O profondeur ! etc. *O altitudo ! etc.* [3]. Les hommes ne peuvent rien choisir prudemment qu'autant qu'ils sont déterminés par une raison de vouloir, c'est-à-dire par un bien qui leur paroît plus grand d'un côté que celui que l'autre côté leur présente. Mais Dieu est libre d'une liberté bien plus haute. Il n'a besoin d'aucune raison qui le détermine, parce qu'il met la raison du côté de son choix, et qu'il porte le bien de quelque côté qu'il se tourne. Il ne choisit pas un homme, parce qu'il le trouve bon ; mais il le fait bon parce qu'il le choisit, et c'est son choix qui porte dans cet homme ce qui le rend digne d'être choisi.

[1] *De Civit. Dei*, lib. XII, cap. VI, t. VII. — [2] *Joan.* XV, 16. — [3] *Rom.* XI, 33

6° Vous direz que ces réponses sont dures et hautaines; qu'elles ne sont point proportionnées à la délicatesse des hommes, et qu'elles consternent le cœur humain. J'avoue qu'elles sont dures à la nature dépravée par l'amour-propre. Ce qui est hautain est déplacé et odieux dans toute créature; mais il est naturel et en sa place, quand c'est le Créateur qui joint la hauteur avec la bonté libérale en donnant la loi à sa créature. J'avoue que ces réponses sont hautaines à toute hauteur superbe qui raisonne avec Dieu. J'avoue qu'elles irritent tout homme qui ose examiner la religion pour entrer en marché avec son souverain maître, et qui ne veut lui engager sa liberté qu'à des conditions sûres et commodes. J'avoue que, jusqu'à ce que l'homme soit dépossédé de lui-même par un amour supérieur à l'amour-propre, ces vérités l'accablent, et le mettent dans une espèce de désespoir. Il veut entrer en jugement avec Dieu. Il ne se contente pas que Dieu lui vienne mettre son royaume céleste et éternel dans les mains, sans le lui devoir, afin qu'il n'ait qu'à vouloir pour le posséder: il veut encore que Dieu l'assure de vaincre sa mauvaise volonté pour le rendre bienheureux; autrement il murmure, il se soulève, il blasphème, il rejette tous les dons très-abondans de son créateur. Que diroit-on si on vouloit le réduire à croire, comme les prétendus disciples de saint Augustin se l'imaginent, que Dieu laisse les trois quarts et demi du genre humain livrés à une délectation inévitable et invincible pour le mal, qu'il est *nécessaire* qu'ils suivent, parce que Dieu ne leur donne aucun secours intérieur pour vouloir le bien commandé? Que diroit-il si on venoit lui soutenir qu'il sera peut-être damné éternellement après quatre-vingts ans de vie pieuse et sans tache, parce que Dieu lui refusera peut-être tout à coup dans ce dernier moment le secours *quo*, c'est-à-dire, selon eux, un secours de grâce intérieure qui est inévitable et invincible pour la persévérance finale, et sans lequel il lui sera aussi impossible de persévérer, qu'il est impossible de *naviger sans navire, de parler sans voix, de marcher sans pieds, et de voir sans lumière* [1]? Voilà ce qui doit faire horreur, moins pour l'intérêt de l'homme, qui n'est qu'une vile créature, que pour l'honneur de Dieu, qui est trop juste pour commander rien d'impossible, et pour punir éternellement l'homme quand il ne fait pas sans grâce les actes surnaturels auxquels la seule nature ne peut jamais atteindre. Mais pour les hommes qui périssent parce qu'ils *méprisent la miséricorde* de Dieu [1] *dans ses dons* très-effectifs et très-suffisans par rapport à la persévérance et au salut; mais pour les hommes qui, par le choix entièrement libre de leur volonté, malgré le secours abondant de la grâce, foulent aux pieds le salut que Dieu leur avoit mis dans les mains; mais pour les hommes qui n'ont rien tant au pouvoir de leur propre volonté que leur propre vouloir, quand ils sont aidés par cette grâce, il faut qu'ils s'humilient, et qu'ils confessent que s'ils périssent, c'est malgré Dieu, qui dit: *Qu'ai-je dû faire à ma vigne que je n'aie pas fait* [2]? Il a donné, comme saint Augustin le suppose, la même grâce à deux hommes également disposés en tout. L'un demeure fidèle par son libre arbitre très-suffisamment secouru; l'autre tombe par ce même libre arbitre malgré le même secours. Tout est égal du côté de la grâce intérieure et des forces de ces deux hommes. En ce cas supposé par saint Augustin, l'homme qui tombe et qui périt éternellement ne peut s'en prendre qu'au seul libre arbitre, que Dieu ne nous avoit donné que pour le mérite. Voilà les principes fondamentaux sur lesquels saint Augustin a justifié Dieu contre l'impiété des Manichéens, et que nul chrétien ne peut ébranler. Mais pour le conseil profond et impénétrable par lequel il a voulu ajouter à sa volonté sincère en faveur de tous les *appelés* une volonté spéciale en faveur des *élus*, et ajouter au secours très-suffisant, qui est général, un secours de certitude préparé par sa prescience en faveur des seuls prédestinés, c'est sur quoi il faut adorer et se taire.

7° Vous me direz encore que si c'est une vérité, elle est une de celles que les hommes ne peuvent porter. Que s'ensuit-il de là? Qu'elle est une des dernières qu'on doit dire aux catéchumènes ou aux chrétiens ignorans, imparfaits, et pleins des faux préjugés de l'amour-propre, qu'il faut instruire peu à peu comme on instruisoit les catéchumènes de l'antiquité. Que s'ensuit-il de là? Qu'il faut au moins adoucir cette vérité par toutes les réflexions les plus consolantes sur la fidélité de Dieu, qui ne demande jamais de nous que ce que nous avons déjà reçu de lui, qui donne à tout homme *et une volonté libre et un très-suffisant pouvoir* [3] pour parvenir à sa dernière fin: qui nous donne de quoi *chercher pieusement* [4] quand nous n'avons pas encore trouvé; qui « ne refuse à personne de

[1] *S. Aug. De Gest. Pelag.* cap. I, n. 3, t. X.

[1] *S. Aug. De Spir. et Litt.* cap. XXXIII, n. 58, t. X. — [2] *Isai.* V, 4. — [3] *De lib. Arbit.* lib. III, cap. XVI, n. 45, t. I. — [4] *Ibid.* cap. XXII, n. 65.

» connoître pour son bien ce qu'il ignoroit pour » son dommage [1] : qui aide l'homme par sa » grâce, afin que le commandement ne soit pas » fait sans raison à sa volonté [2] : enfin qui n'a- » bandonne personne sans en avoir été auparavant abandonné [3]. » Que si l'homme, aveuglé par son amour-propre, se sent irrité contre le conseil impénétrable de Dieu que la foi chrétienne nous présente, lors même que nous avons soin de l'adoucir, à l'exemple de saint Augustin, par tant de vérités consolantes : que sera-ce quand les faux disciples de saint Augustin ajouteront à ce conseil si effrayant les faux dogmes d'une grâce donnée à un si petit nombre d'hommes, et d'une concupiscence inévitable et invincible qu'il est nécessaire que tout le reste du genre humain suive dans tous ses actes ?

8° Je viens à votre conclusion : « Je ne me » calme sur cela, dites-vous, qu'en me souve- » nant que Dieu est l'être infiniment parfait : » qu'un tel être ne peut rien faire que de » parfaitement juste : et qu'ainsi, quand les » hommes lui attribuent quelque conduite qui » ne s'ajuste pas avec cette idée, c'est qu'ils ne » connoissent sa conduite qu'en partie, c'est » qu'ils ne la regardent que d'un côté, et qu'ils » ne voient pas tout son plan, dont la vue par- » faite dissiperoit toutes les contradictions. » Tenez-vous-en là, mon révérend Père. Les esprits foibles et bornés des hommes ne sauroient embrasser toute l'étendue du plan de Dieu. Ils ne le voient que par petits morceaux détachés, sans en pouvoir comprendre tous les rapports. Ils n'en jugent que par une sagesse intéressée, et rétrécie dans les bornes d'un amour-propre qui décide de tout par rapport à soi, et qui n'est capable de souffrir que ce qui le flatte. Les hommes malades de cet amour-propre ne savent ni approuver que ce qui leur convient, ni blâmer que ce qui choque leur délicatesse. Ils sont eux-mêmes leur propre règle, et n'en peuvent supporter aucune autre. Le *moi* flatté ou piqué est la raison décisive de tout dans leur cœur.

Vous allez plus loin, Dieu merci : et vous ajoutez ces paroles qui m'édifient au-delà de toute expression : « Je vous avoue que, de » quelque manière que Dieu ait décidé de mon » sort, je me sens par sa miséricorde dans la » disposition de ne vouloir pour rien du monde, » me départir de son service et de son amour, » quoique je ne sois guère content ni de ce ser- » vice ni de cet amour. » La controverse que vous avez si bien soutenue contre le père Malebranche vous engage à être dans ce sentiment. Mais je suis persuadé que l'esprit de grâce vous y engage bien plus fortement. A Dieu ne plaise qu'on affoiblisse jamais par aucune voie indirecte l'exercice de l'espérance, nécessaire en tout état de la plus haute perfection ! Ce seroit une illusion que j'ai toujours eu intention de rejeter, et que je condamnerai toute ma vie avec le zèle le plus sincère. Vous connoissez à fond mes sentimens là-dessus, et je crois n'avoir pas besoin de vous en renouveler une explication. Il ne s'agit ici que de la nature de la charité, qui, loin d'exclure l'espérance, en commande les actes en toute occasion. Voici les réflexions que je fais conformément à vos paroles.

1° Si on demandoit à ceux qui paroissent penser autrement que vous s'ils voudroient se *départir du service et de l'amour* de Dieu, en cas qu'ils sussent, par une révélation certaine et extraordinaire, que Dieu, prévoyant qu'ils ne persévéreroient pas jusques à la fin, par leur pure faute, a *décidé de leur sort* et ne les a pas prédestinés, que répondroient-ils ? Voudroient-ils en ce cas se révolter contre Dieu, comme les démons, et dire : Puisque nous n'aurons point son bonheur céleste, nous nous *départons de son service et de son amour ?* Pour moi, je suis persuadé qu'ils auroient horreur de prendre un tel parti, et même de tenir un si monstrueux langage. Il est donc vrai que dans le fond de leurs cœurs ils pensent d'une manière confuse et enveloppée, comme vous pensez d'une façon plus distincte et plus explicite.

2° Plus les ames sont fidèles à Dieu, plus on voit que Dieu les éprouve, et qu'elles augmentent en humilité. Plus une ame est humble, moins elle est contente de *l'amour* qu'elle a pour Dieu et du *service* qu'elle lui rend. Plus une ame est éprouvée, plus elle est, pendant le trouble de la tentation, dans un obscurcissement où elle ne trouve plus en elle ni vertu, ni *amour*, ni *service* de Dieu. En cet état, si elle ne tenoit à *l'amour* de Dieu et à *son service*, qu'autant qu'elle compteroit sur sa prédestination, elle courroit grand risque de se *départir du service et de l'amour* de Dieu. Ce qui la soutient le plus dans l'extrémité de l'épreuve, est de dire comme vous : « De quelque manière » que Dieu ait décidé de mon sort ..... je ne » veux pour rien du monde me départir de son » service et de son amour. » Voilà dans la pratique ce qui calme l'orage. Voilà ce qui n'intro-

[1] *De lib. Arbit.* cap. XIX, n. 53. — [2] *De Grat. et lib. Arbit.* cap. IV, n. 9, t. X. — [3] *De Nat. et Grat.* cap. XXVI, n. 29, t. X. *Serm.* XXII. *Append. al.* LXXXVIII *de Temp.* tom. V.

duit nullement le désespoir, mais qui au contraire en dissipe la tentation. Voilà ce qui nourrit une secrète et intime espérance, qui est alors toute concentrée au fond du cœur. Voilà le sentiment d'une ame prédestinée. C'est là qu'on impose silence au tentateur. On ne s'écoute plus soi-même; on n'écoute plus que l'amour, et on aime de plus en plus. Voilà ce qui fait passer du trouble de l'épreuve à la paix la plus simple où une ame dit: *Le bien-aimé est à moi, et je suis à lui*[1]; ce qui renferme sans doute la pleine confiance de l'épouse, et la plus haute espérance de le posséder à jamais. Alors une ame ne veut plus de Dieu que Dieu seul: *de Deo Deum sperare*, dit saint Augustin.

3° Cette paix, qui est un petit commencement de celle des saints de la Jérusalem d'en-haut, ne s'acquiert point par des raisonnemens philosophiques sur la présience de Dieu, sur l'ordre de ses décrets, sur la nature de ses secours intérieurs, sur les divers systèmes des écoles touchant la grâce. Saint Paul nous apprend que, *comme le monde n'a point connu Dieu dans sa sagesse par la sagesse qui est en eux, il a plu à Dieu de sauver les fidèles par la folie de la prédication*[2]. Notre mal ne consiste que dans notre passion pour raisonner. C'est notre sagesse intempérante et éloignée de toute sobriété, laquelle nous travaille, comme une fièvre ardente qui met en délire. C'est la vaine curiosité d'un esprit qui veut toujours tenter l'impossible, et qui ne peut ni sortir de son ignorance, ni la supporter humblement en paix. C'est ce mésaise et cette rêverie de malade, que nous n'avons pas honte d'appeler une noble recherche de la vérité. Voulons-nous comprendre les jugemens incompréhensibles? Espérons-nous de pénétrer les voies impénétrables? L'homme prétend, à force de raisonner, se guérir d'un mal qui est l'intempérie du raisonnement même: c'est en arrêtant notre raisonnement téméraire que nous guérirons notre raison. *Dieu n'a-t-il pas convaincu de folie cette sagesse* vaine et inquiète[3]? La sagesse qui n'est point folle est celle qui ne présume point d'être sage, et qui est contente de s'abandonner au conseil de Dieu sur toutes les vérités auxquelles elle ne peut atteindre. O qu'il y a de consolation à savoir qu'en ce genre on ne sait et on ne peut rien savoir! O qu'on est bien, quand on demeure les yeux fermés dans les bras de Dieu, en s'attachant à lui sans mesure! O la merveilleuse science que celle de l'amour qui ne voit et qui ne veut voir que la bonté infinie de Dieu avec notre infinie impuissance et indignité! La paix se trouve, non dans un éclaircissement qui est impossible en cette vie, mais dans une amoureuse acceptation des ténèbres et de l'incertitude, où il faut achever d'aimer et de servir Dieu ici-bas, sans savoir s'il nous jugera dignes de sa miséricorde éternelle. La paix se trouve, non en se troublant, en s'inquiétant, et en se tentant soi-même de désespoir, mais en aimant Dieu et en méritant par là son amour. La paix se trouve, non dans une philosophie sèche, vaine, discoureuse, qui court sans cesse après une ombre fugitive, et qui veut à contre-temps se donner des sûretés où il n'y en a aucune, mais dans un amour de préférence de Dieu à nous, et dans une confiance en sa bonté qui répond sans subtilité à toutes les tentations les plus subtiles dans la pratique. La paix se trouve, non dans les raisonnemens abstraits, mais dans l'oraison simple; non dans les recherches spéculatives, mais dans les vertus réelles et journalières; non en s'écoutant, mais en se faisant taire; non en se flattant de pénétrer le conseil de Dieu, mais en se contentant de ne le pénétrer jamais, et en se bornant à aimer malgré l'incertitude de notre béatitude, qu'on ne cesse jamais d'espérer.

Je suis de plus en plus, mon révérend Père, tout à vous avec tendresse et vénération.

LETTRE III.

SUR LE MÊME SUJET.

A Cambrai, 28 août 1708.

L'ÉTAT de votre santé m'alarme, mon cher Père: je bénis Dieu de ce qu'il vous en détache; mais je suis affligé de vous savoir dans la douleur, et je crains les suites de cet état. Faites-moi mander simplement de vos nouvelles sans vous donner la peine d'écrire vous-même.

Pour la question qui vous occupe, il n'y a aucune réelle diversité de sentimens entre nous: vous m'accordez tout ce que je demande, et je rejette tout ce que vous ne m'accordez pas. En voici la preuve.

D'abord vous rapportez ces paroles qui sont de moi: « Pourquoi il ne me donne que la » pleine possibilité du salut, et qu'il n'y ajoute » pas la certitude; pourquoi, prévoyant que je » ne ferai aucun usage des secours très-suffi- » sans, il ne m'en donne pas d'autres auxquels » je correspondrois; pourquoi il n'a pas été » également bienfaisant envers tous les hom-

[1] *Cant.* II, 16. — [2] *I Cor.* I, 21. — [3] *Ibid.* 20.

» mes ; pourquoi, me donnant de vraies mar-
» ques de son amour, il ne m'a pas aimé autant
» que plusieurs autres ? » Ensuite vous ajoutez:
« Non, monseigneur, rien de tout cela ne fait
» ni le sujet de mes peines, ni celui de mes re-
» cherches. Je ne vois rien que de juste en tout
» cela, etc. » Vous allez jusqu'à dire : « Je vous
» avoue que je ne trouve rien là de si surpre-
» nant qu'il faille adorer et se taire ; et je ne
» vous dirai jamais que ce soit là une vérité que
» les hommes ne puissent porter, s'il est vrai
» que le reste des hommes aient des grâces
» très-suffisantes pour persévérer et pour se
» sauver.... En voilà plus qu'il n'en faut pour
» justifier la justice et la bonté de Dieu. »

Voilà précisément tout ce que je demande. Je veux seulement une prédilection purement gratuite, qui prévienne tous les mérites, et qui les prépare pour assurer le salut de certains hommes, pendant que Dieu se contente de donner aux autres la pleine possibilité du salut par des secours très-suffisans pour y parvenir. La prédestination n'est autre chose que cette prédilection antécédente à tout mérite, laquelle prépare les mérites mêmes comme des moyens très-certains pour arriver à la délivrance ou gloire céleste. *Præparatio beneficiorum Dei quibus certissimè liberantur, quicumque liberantur* [1]. Cette prédilection ou surabondance de bonne volonté pour les uns ne diminue ni n'affoiblit en rien pour les autres l'amour sincère de leur salut, la pleine possibilité de salut pour eux, et la parfaite suffisance des secours qui leur sont donnés pour y parvenir. Voilà le système, sur lequel vous dites : « Rien de tout » cela ne fait le sujet de mes peines.... Je ne » vois rien que de juste en tout cela.... Je ne » trouve rien de si surprenant.... » C'est là néanmoins tout ce que je demande ; et je ne crois pas que vous puissiez trouver dans mes paroles un seul mot qui aille au-delà de ce système. Que si par hasard il m'étoit échappé, contre mon intention, quelque terme qui parût aller plus loin, il faudroit le corriger pour le réduire à ces bornes précises. Encore une fois, tout se réduit à dire que Dieu aimant très-sincèrement tous les hommes, et voulant d'une volonté très-véritable leur salut, il veut néanmoins, par une prédilection ou volonté plus spéciale, le salut de certains hommes choisis. Tout se réduit à dire, que, donnant aux uns des secours très-suffisans afin qu'ils aient la pleine possibilité du salut, et qu'ils soient sauvés s'ils veulent l'être, il va pour les autres jusqu'à leur préparer des moyens de persuasion et de persévérance jusqu'à la fin, en sorte qu'ils veuillent très-certainement tout ce qu'il faut pour être sauvés. Voilà toute la doctrine de saint Augustin. Voilà, selon ce père, le secours *quo*, qu'Adam n'avoit point reçu pour persévérer jusqu'à la fin de son temps d'épreuve, et qui est donné, dans l'état présent, *à ceux qui sont prédestinés pour le royaume de Dieu. Hæc de his loquor*, dit le saint docteur [1], *qui prædestinati sunt in regnum Dei.* Cette prédestination est la grâce qui *mène inévitablement et invinciblement la volonté de l'homme* à sa fin. C'est *la grâce par laquelle nous sommes prédestinés ; gratia quâ prædestinati sumus.* D'où vient qu'elle nous conduit *inévitablement et invinciblement* à notre fin ? Saint Augustin en rend la raison par la prescience divine : *Quia Deus non fallitur, nec vincitur.* Cette grâce n'est point la grâce intérieure actuelle, qui est donnée, *ad singulos actus*, à tous les hommes que Dieu aide. C'est une grâce spéciale qui est réservée *aux seuls prédestinés au royaume de Dieu. Hæc de his loquor, qui prædestinati sunt in regnum Dei.* Entendez de la grâce intérieure et actuelle ce qui est dit ici de cette grâce, vous en dites ce qu'ont dit Luther et Calvin ; car vous établissez une grâce si nécessitante, que la nécessité en est inévitable et invincible au libre arbitre. De plus vous n'accordez cette grâce qu'aux *prédestinés du royaume de Dieu.* Voilà ce que vous ne pouvez point vous dispenser de dire, selon le texte de saint Augustin, du secours *quo*, si vous le prenez pour la grâce intérieure et actuelle. Mais entendez de la prédestination ce que saint Augustin dit du secours *quo*, tout est aplani. Alors il est vrai de dire que la prescience de Dieu ne peut point être trompée, et que la préparation des moyens de délivrance très-certaine, qu'il donne aux élus, ne peut être ni vaincue ni frustrée de son effet. *Non fallitur, non vincitur Deus.* Voilà l'unique but que saint Augustin s'est proposé dans ses quatre principaux livres contre les Demi-Pélagiens qui nioient la prédestination. Dès que vous admettez la prédilection purement gratuite des uns, sans préjudice de l'amour sincère et effectif pour tous les autres, vous admettez tout ce que saint Augustin a soutenu dans cette controverse. A Dieu ne plaise que je veuille jamais aller plus loin !

Pour la réprobation, on peut la considérer en deux manières. 1° On peut la considérer

[1] *S. Aug. De dono Persever.* cap. XIV, n. 35, t. X.

[1] *De Correpl. et Grat.* cap. XIII, n. 39, t. X.

comme purement négative, c'est-à-dire, comme une pure et simple non-prédestination. 2° On peut la regarder comme positive et absolue, c'est-à-dire, comme une positive condamnation, et comme une absolue exclusion de la gloire céleste. Suivant la première notion, il est évident que la réprobation de tous les hommes qui sont *appelés* sans être *élus* précède tout mérite. En voici la preuve, tirée de l'aveu même que vous me faites. Vous avouez une prédilection purement gratuite, et un décret que cette prédilection forme en faveur d'un certain nombre d'hommes. Or il est visible que la totalité des hommes ne peut pas être comprise dans ce décret spécial, et que cette prédilection ne peut pas embrasser tout le genre humain. La prédilection ne seroit plus une prédilection, mais elle seroit un amour général, si elle s'étendoit également sur tous les hommes. La volonté spéciale seroit confondue avec la volonté générale : l'élection n'auroit rien de plus particulier que la simple vocation ; en un mot, il n'y auroit plus de vocation *secundum propositum*, comme parle saint Augustin après saint Paul, supposé que tous les *appelés* fussent indifféremment compris dans le décret de l'élection. En ce cas, il n'y auroit qu'une volonté égale et indifférente de Dieu pour sauver tous les hommes ; en sorte qu'ils ne seroient distingués que par le démérite des uns et par le mérite des autres. Ce seroit rejeter toute prédestination, comme les Demi-Pélagiens, et nier un dogme que saint Augustin tire de saint Paul, en assurant qu'il est fondé sur une tradition prophétique et apostolique.

Il est vrai que quand saint Augustin parle à Simplicien de l'élection, en tant qu'elle est la récompense du mérite, il dit que « l'élection » ne précède point la justification, mais que la » justification précède l'élection, parce que » personne n'est élu qu'autant qu'il est déjà » différent de celui qui est rejeté [1]. » Il est vrai qu'il ajoute qu'il ne voit pas comment cette élection peut être faite « avant la création du » monde, si ce n'est par la présience. » Il est vrai que saint Prosper a parlé à peu près de même, et qu'il veut que la présience des volontés futures des hommes ait dirigé l'élection divine. Mais il y a une grande différence entre l'élection qui sépare ceux qui méritent d'avec ceux qui déméritent, et la prédestination, qui, précédant tout mérite, prépare les mérites mêmes afin qu'ils assurent la délivrance ou gloire céleste. Pour cette prédestination, saint Augustin dit sans cesse qu'on n'en peut trouver aucune raison de la part des mérites ou démérites des hommes. C'est sur cette prédilection purement gratuite, qu'il s'écrie après l'apôtre : *O profondeur, etc.* C'est là-dessus qu'il cite les exemples des enfans auxquels Dieu procure le baptême ou ne veut pas le procurer, *Deo nolente* [1]. C'est là-dessus qu'il propose aussi les exemples des hommes que Dieu se hâte d'enlever quand ils sont justes, pour prévenir leur *chute prochaine*, *imminentem lapsum ;* ou qu'il laisse à la fragilité de leur libre arbitre lorsqu'il prévoit qu'ils tomberont. Ces exemples, comme il le remarque, sont décisifs, et montrent une prédilection indépendante de tout mérite ou démérite futur. Voilà ce qui fait dire à saint Augustin en parlant de tous les justes non-prédestinés : « Ils n'ont jamais été tirés de la » masse de perdition..... Ils n'étoient pas d'en- » tre nous [2], etc. » Toutes ces expressions ne signifient point que ces hommes ne sont pas réellement justes pour un temps : car saint Augustin assure que dans ce temps-là ils sont tellement justes, que s'ils mouroient en cet état ils recevroient sans doute la gloire céleste comme la récompense de leur justice. Ces expressions signifient donc, non pas qu'ils ne sont point tirés de la masse des enfans d'Adam condamnés à l'enfer pour le péché originel, mais seulement qu'ils ne sont point tirés de la masse générale de ceux, qui, faute de prédestination, ne parviendront point à la gloire céleste, quoiqu'ils aient des secours très-suffisans pour y arriver s'ils le veulent. Tout se réduit à dire que les *appelés* ne sont pas *élus*, et qu'il n'y a que les seuls prédestinés qui entrent dans le décret de la prédestination. Ce n'est pas que les autres n'aient en leur faveur une volonté très-sincère et très-effective de Dieu, qui leur donne par des secours très-suffisans la pleine possibilité du salut ; mais ils n'ont pas en leur faveur cette volonté spéciale et prédestinante qui prépare avec certitude les moyens de la délivrance des autres. En un mot, ces expressions signifient seulement que les hommes *appelés*, sans être *élus*, sont dans une espèce de réprobation purement négative, en ce qu'ils ne sont pas prédestinés. Mais comme cette prédestination ne prépare les moyens que par la simple présience, et que la certitude de ces moyens vient, non de leur nature nécessitante,

[1] *De div. Quæst. ad Simpl.* lib. I, quæst. II, n. 3, 6, t. VI.

[1] *Epist. CCXVII al. CVII, ad Vitalem*, cap. VI, n. 19, t. II, *De Correpl. et Grat.* cap. VIII, n. 18, 19, t. X. — [2] *Ibid.* cap. VII, n. 16. *De bono persever.* cap. VIII, n. 19, tom. X.

mais de l'infaillibilité avec laquelle Dieu prévoit que ces moyens feront vouloir le bien à ces hommes, il s'ensuit que ces hommes, en correspondant librement à ces grâces, *rendront leur élection certaine*[1]; parce qu'en effet leur élection, quoique très-infailliblement préparée par la prescience divine, ne s'accomplit en la façon prévue que par leur très-libre consentement. Il s'ensuit aussi que les *appelés*, nonobstant leur réprobation purement négative, c'est-à-dire, quoiqu'ils soient non-prédestinés, ont le salut néanmoins entièrement dans la main de leur conseil; en sorte que leur non-prédestination ne diminue en rien leur plein pouvoir d'être sauvés, et qu'ils ne sont exclus du salut que par le seul refus de leur libre arbitre, que Dieu prévoit simplement.

Pour la réprobation positive, elle est un juste jugement de condamnation, que Dieu ne prononce jamais que sur les démérites de l'homme qui a rejeté librement le salut, quoiqu'il fût dans ses mains. En ce sens, la réprobation est uniquement fondée sur la prévision des démérites. Dieu ne condamne jamais, comme dit saint Augustin[2], les hommes qu'à cause qu'il « ne leur a pas ôté leur libre arbitre, pour le » bon ou mauvais usage, duquel ils sont très-» justement jugés. » Il condamne ceux « qui » se fraudent eux-mêmes du grand et souverain » bien. » Il tourne sa puissance contre ceux *qui ont méprisé sa miséricorde dans les dons* de sa grâce.

Voilà, si je ne me trompe, mon cher Père, le système dans lequel vous ne trouvez « aucun » sujet de peine..... rien que de juste..... » rien de si surprenant..... En voilà, dites-» vous, plus qu'il n'en faut pour justifier la » justice et la bonté de Dieu. » En suivant ce système, vous remplissez dans toute la rigueur de la lettre tout ce que saint Augustin a soutenu contre les Demi-Pélagiens. Il est facile de démontrer dans ses livres d'un bout à l'autre, qu'il ne va jamais plus loin; et ce système bien compris, avec tous ses adoucissemens, suffit *pour justifier la justice et la bonté de Dieu*, comme vous le dites très-bien.

Pour les prétendus disciples de saint Augustin, ils veulent que Dieu ne tire de la masse de perdition condamnée pour le péché originel, que les seuls prédestinés; qu'il n'y ait aucun autre secours médicinal dans l'état présent, que le seul secours *quo*, qui *n'est point laissé au libre arbitre*, qui ne peut être *ni mérité ni perdu*, et auquel *les volontés ne peuvent résister*, parce qu'il n'y a point de plus grande nécessité que celle qui est *inévitable et invincible*. Ils veulent que tout homme, même juste, qui n'a pas ce secours *quo* précisément pour l'acte surnaturel commandé, dans le moment où le commandement le presse, ne puisse non plus s'empêcher de violer le commandement, selon la comparaison de saint Augustin[1], que « per-» sonne ne peut naviger sans navire, parler » sans voix, marcher sans pieds, et voir sans » lumière. » Je ne m'étonne nullement que ceux qui sont attachés à un tel système ne puissent répondre rien d'intelligible aux libertins, ni même aux ames tentées de murmure et de désespoir. L'histoire très-curieuse et très-remarquable que vous me racontez fait voir combien ils sont dans l'impuissance *de justifier la justice et la bonté de Dieu*, et de dire avec saint Augustin : « Les commandemens ne sont » point tyranniques. » Une prédestination qui n'est qu'une prédilection pour les uns sans préjudice de l'amour très-sincère pour tous les autres, et laquelle se borne à ne donner pas aux uns la surabondance qu'elle prépare aux autres, sans diminuer rien de la parfaite suffisance à ceux-ci, laisse tout le genre humain avec le salut dans les mains de son propre conseil, en sorte que la perte d'un chacun d'eux ne vient que de son libre arbitre rebelle à la grâce : *Perditio tua ex te, Israel*[2]. Leur non-prédestination ne leur a ôté rien d'effectif pour un très-parfait pouvoir de se sauver. Mais une prédestination qui ne prépare à aucun homme dans l'état présent que le seul secours *quo*, et qui ne le donne, au moins pour la persévérance finale, qui est le coup décisif, qu'aux seuls prédestinés, laisse tout le reste des hommes, même des justes non élus, dans la même impuissance de persévérer dans ce moment décisif où tout homme se trouve *de naviger sans navire, de parler sans voix, de marcher sans pieds, et de voir sans lumière*. Voilà une doctrine qui mène tout droit au désespoir, et par conséquent au libertinage le plus incorrigible. Pour remédier à ces maux, allez dire à un homme que cette impuissance de faire le bien et de résister au mal, est une juste punition du péché originel; il vous répondra que nul de ceux que Dieu punit ainsi ne peut ni ne doit résister à cette punition divine et inévitable. Dites-lui qu'il a la grâce pour l'acte surnaturel

[1] *II Petr.* i, 10. — [2] *De Spir. et Litt.* cap. XXXIII, n. 58. tom. X.

[1] *De Gest. Pelag.* cap. 1, n. 3, t. X. — [2] *Osee*, XIII, 19.

qui lui est commandé ; il vous répondra : Si je l'ai, je ferai l'acte avec une nécessité inévitable et invincible ; pourquoi craignez-vous que j'évite ce qui est inévitable, et que je vainque ce qui est invincible? Représentez-lui que la grâce n'est point nécessitante, et que la concupiscence aussi ne l'est pas, quoique l'une détermine la volonté inévitablement et invinciblement au bien, comme l'autre la détermine au mal: il rira de cette subtilité puérile, qui est si indigne du profond sérieux d'une telle question. Il vous répondra avec moquerie et indignation : Eh ! quelle nécessité peut être plus forte que celle qui prévient inévitablement, et qui détermine invinciblement ma volonté, tantôt au bien et tantôt au mal? N'avouez-vous pas vous-même qu'il est nécessaire que ma volonté suive toujours ce qui la délecte le plus? N'est-ce pas là ce que vous n'avez point de honte d'attribuer à saint Augustin? Ai-je besoin d'aucun autre principe pour m'autoriser dans une liberté épicurienne? On n'a qu'à mettre d'un côté le plus grand docteur du parti, et de l'autre une personne qui n'a que le sens commun avec ce principe, dont elle se prévaudra en faveur de son libertinage; plus le docteur sera habile, plus il sera confondu, et honteux des réponses absurdes auxquelles il sera réduit.

Mais j'abuse de la patience d'un malade. Pardon, mon cher Père. Je suis avec vénération tout à vous sans réserve.

LETTRE IV.

SUR LE MÊME SUJET.

A Cambrai, 8 mars 1709

J'ai envoyé à M. Dupuy un petit écrit, mon révérend Père. Cet ami vous le communiquera dès qu'il pourra vous voir à Paris, ou qu'il sera libre de vous aller voir dans votre solitude. J'espère que cet écrit servira à nous mettre d'accord, et à vous faire approuver ce que saint Augustin enseigne [1].

Je ne connois rien du P. Malebranche sur cette matière, que son système de la grâce; mais dans ce petit ouvrage, il ne justifie l'inefficacité de la volonté de Dieu pour le salut de tous les hommes, que par une impuissance qui vient de la simplicité des voies de Dieu, et des bornes du cerveau de Jésus-Christ. C'est ce qui est nouveau dans l'Eglise, éloigné de toute théologie, et indigne de Dieu. Si néanmoins ce sentiment vous contente, je suppose volontiers que je ne le connois pas assez bien.

Permettez-moi d'ajouter ici que Dieu permet peut-être l'augmentation de vos peines, parce que vous cherchez un peu trop un appui et une certitude, au lieu que Dieu veut vous éprouver et purifier par l'incertitude. Vous seriez bien plus en paix si vous raisonniez moins, et si vous laissiez tomber toutes vos réflexions pour vous livrer simplement à Dieu. La tentation vient par le raisonnement; c'est en ne raisonnant point que vous vous en délivrerez. La tentation vient par l'inquiétude sur ce qui vous touche : elle s'apaisera en vous occupant alors de Dieu seul. Essayez, je vous supplie, ce remède, et donnez-moi de vos nouvelles. Cependant je ne cesserai point de prier pour vous. Faites de même pour moi, et comptez que je suis tout à vous avec vénération et tendresse.

LETTRE V.

SUR LE MÊME SUJET.

Je suis persuadé, mon révérend Père, que nous sommes tellement d'accord sur le point essentiel, que les choses déjà accordées suffisent pour nous accorder sur celles dont nous ne convenons pas encore.

1° Vous admettez la prescience infaillible de Dieu pour toutes nos volontés futures.

2° Vous admettez aussi sans peine une prédilection de Dieu pour un certain nombre d'hommes, sans préjudice de la dilection très-sincère en vertu de laquelle il donne à tous les autres des secours très-suffisans pour rendre leur salut possible. Voilà les deux points que vous m'accordez. Vous m'en demandez un troisième que voici.

Vous voulez qu'un certain nombre de ces hommes, auxquels Dieu donne sans prédilection des secours très-suffisans, se sauvent par le secours de ces grâces si suffisantes qui leur rendent le salut si parfaitement possible. Pourquoi, dites-vous, arriveroit-il que de tant d'hommes à qui il ne manque rien pour pouvoir se sauver, aucun ne se sauvât jamais; et si le défaut de prédestination est un obstacle invincible à leur salut, d'où vient que Dieu, qui veut avec tant de bonté les sauver tous, ne veut pas lever cet obstacle? Voici mes ré-

[1] Pour l'intelligence de ce passage, voyez la *Réfutation du système de Malebranche*, chap. XXXI et XXXII.

ponses, que je tire des deux propositions que vous m'accordez.

1° Je veux bien vous abandonner toute inégalité de secours entre les prédestinés et ceux qui ne le sont pas. Je veux bien supposer une grâce commune et égale pour tous les hommes, comme saint Augustin semble l'avoir bien voulu supposer en écrivant à Simplicien. Dans cette supposition, que je fais ici sans conséquence, la prédestination pourroit encore rester toute entière, puisque la prédestination, selon saint Augustin, ne consiste qu'en deux points, savoir la prédilection et la prescience divine. Dans cette supposition, Dieu pourroit encore aimer quelques hommes plus que tous les autres, leur vouloir un plus grand bien, et vouloir s'assurer de les y faire parvenir. Dieu pourroit aussi se servir de sa prescience pour faire en sorte qu'une certaine grâce commune et égale pour tous persuaderoit ceux-ci, quoiqu'elle ne persuadât point les autres. Ainsi, dans cette supposition d'une grâce générale et égale donnée à tous dans les mêmes dispositions au dedans et les mêmes circonstances au dehors, je trouve encore la prédestination que je cherche, et qui ne consiste que dans la prédilection et dans la prescience. Vous m'avez accordé la prédilection sans préjudice de la dilection sincère. Vous m'avez accordé aussi la prescience infaillible. Vous ne pouvez donc plus rejeter la prédestination, que je borne à ces deux points. Dans cette supposition, la prédestination n'est ni un secours intérieur de grâce, ni une cause réelle qui influe dans le salut des hommes prédestinés. Sans la prédestination un homme a tous les secours les plus suffisans et la plus parfaite possibilité du salut. Le salut n'est pas plus prochainement possible au prédestiné qui se sauve, qu'au non-prédestiné qui ne se sauve pas. La non-prédestination n'est la privation d'aucun secours réel de grâce, puisque nous supposons que les uns et les autres ont la même grâce générale sans ombre de distinction. La différence de l'événement entre ces deux sortes d'hommes, ne vient ni du principe de la prédilection de Dieu pour les uns, puisqu'on suppose que cette prédilection n'opère aucune inégalité de grâce entre eux; ni de la prescience, puisque ce n'est point la prescience qui fait que les hommes veulent ni le bien ni le mal, mais qu'au contraire c'est la détermination libre des volontés des hommes qui règle la prescience; en sorte que cette prescience, comme saint Augustin l'assure, n'influe pas plus sur nos volontés futures, que le souvenir d'un particulier influe sur nos volontés passées. Dans cette supposition, que vous ne pouvez pas nier, puisqu'elle ne contient que les deux points que vous avez déjà accordés, voilà une prédestination tellement certaine, qu'aucun prédestiné ne périt, et qu'aucun non-prédestiné ne se sauve. Il faut donc que vous admettiez, comme moi, ce qui vous paroît faire une si grande difficulté.

2° Vous demandez d'où vient que nul de ces hommes qui ont le salut *dans la main de leur conseil*, et qui peuvent aussi prochainement que les prédestinés mêmes se sauver, puisqu'ils ont précisément la même grâce, ne se sauvent pourtant jamais. Je vous réponds que ce qui empêche leur salut n'est point leur non-prédestination. Avec cette non-prédestination ils ont une grâce entièrement égale à celle des prédestinés qui se sauvent; le défaut de prédilection ne les prive d'aucun secours réel. Quoiqu'ils soient moins aimés que les autres, ils ne sont pas moins secourus par la grâce. La prescience même, par laquelle Dieu voit leur infidélité en même temps que la fidélité des prédestinés, ne leur nuit en rien de réel; car cette prescience, comme je l'ai déjà remarqué, ne contribue en rien à leur infidélité; et c'est au contraire leur infidélité, qui, étant future par leur seul libre arbitre, se présente à la prescience de Dieu. Les hommes non-prédestinés ne manquent donc d'aucun secours réel que les prédestinés reçoivent; et il n'est pas permis de demander comment est-ce que Dieu veut sincèrement qu'ils se sauvent, puisqu'il les prive de la prédestination sans laquelle ils ne sauroient être sauvés. La prédestination ne consiste que dans deux choses jointes ensemble: l'une est une prédilection qui n'agit point sur les volontés, et qui ne donne aucune grâce au-dessus de la générale; en un mot, le salut n'est pas plus possible avec cette prédilection que sans elle, et sans elle le salut est aussi possible que quand on l'a. L'autre chose qui entre dans la prédestination est la prescience. Or la prescience ne donne rien au prédestiné, et ne prive de rien celui qui n'est pas prédestiné. Il est vrai que sans cette prescience du salut futur d'un homme, il est impossible que cet homme soit sauvé; mais ce n'est qu'une impossibilité purement *conséquente*, comme celle qui fait qu'il est impossible qu'une chose ne soit pas arrivée autre-

fois quand je me souviens de l'avoir vue en son temps. Il ne faut donc que bien entendre la prédestination, et que la réduire aux deux seules choses dont elle est composée, pour conclure que la non-prédestination ne rend nullement le salut impossible aux non-prédestinés, et qu'elle ne leur diminue même en rien la possibilité du salut qui leur est commune avec les prédestinés. Vous n'avez qu'à dire de la présciencе ce que vous dites de la prédestination, pour sentir combien votre objection est facile à résoudre. En un sens de nécessité purement *conséquente*, il est vrai de dire que nul homme ne peut être sauvé si son salut n'est pas prévu de Dieu comme futur : en voudriez-vous conclure que la présciencе de la perte d'un grand nombre d'hommes rend leur salut impossible, et leur damnation nécessaire ?

3° Allons plus loin, et faisons une autre supposition, qui est de nous représenter Dieu voulant le salut de tous les hommes d'une volonté égale et conditionnelle, sans en prédestiner aucun. Dans cette supposition, Dieu dit en lui-même : Je les aime tous également; je leur donne à tous le même secours de grâce; je les sauverai tous, si tous y correspondent par leur libre arbitre. Je les condamnerai tous, si tous y résistent par leur libre arbitre. Enfin si les uns y correspondent, et si les autres n'y correspondent pas, je récompenserai dans le ciel ceux qui se trouveront y avoir correspondu, et je punirai dans l'enfer ceux qui auront refusé d'y correspondre. Dans cette supposition, il n'y auroit aucune prédestination, faute de prédilection pour les uns au-dessus des autres. Mais il resteroit une pure et simple présciencе de la fidélité future des uns et de l'infidélité future des autres. Je soutiens néanmoins que dans ce système toute votre difficulté réelle resteroit, et qu'on pourroit faire encore votre objection. On pourroit dire : D'où vient que Dieu n'a pas donné à tous un certain degré de grâce qu'il voit dans les trésors infinis de sa puissance, et avec lequel il prévoit par sa présciencе infaillible qu'il assureroit le salut de tous les hommes sans exception? Il est impossible d'être sauvé sans la présciencе de Dieu; nul ne peut être sauvé si Dieu ne prévoit qu'il le sera : pourquoi donc Dieu, qui veut sincèrement, dit-on, sauver tous les hommes, en laisse-t-il un si grand nombre dont le salut n'est pas compris dans sa présciencе, et qui par conséquent ne peuvent pas être sauvés? Vous ne pouvez pas désavouer, mon révérend Père, que cet argument ne conserve encore toute sa force contre vous, après que vous aurez supprimé toute prédestination. Le salut de chaque homme est impossible, sans une présciencе de la part de Dieu que cet homme sera sauvé. Ainsi sans présciencе, comme sans prédestination, son salut ne peut jamais être futur. L'unique solution que vous puissiez donner à cette objection, c'est de dire que la simple présciencе ne fait rien au salut, ni pour le procurer, ni pour l'empêcher; que la présciencе présuppose, pour ainsi dire, son objet futur, sans contribuer à le rendre tel, et que la nécessité qui en résulte n'est que purement *conséquente;* mais qu'au contraire la prédestination est une volonté de Dieu qui décide, qui prépare, qui arrange, et sans l'arrangement de laquelle il est impossible que le salut d'aucun homme arrive jamais. Ma réponse se réduit à ce que j'ai déjà établi. La prédestination n'est qu'un composé de la prédilection et de la présciencе. Nous avons déjà vu que la prédilection seule n'opère rien, ni comme cause efficiente sur la volonté, ni comme cause distributive de certaines grâces, puisque, suivant notre supposition, Dieu, nonobstant cette prédilection pour les uns, ne leur donne que la même grâce précisément qu'il donne à tous les autres. Ce n'est donc pas la prédilection d'un tel homme qui assure son salut, puisqu'elle ne lui donne rien pour l'assurer plus qu'aux autres qui périssent; mais c'est la présciencе qui se joint à la prédilection pour lui assurer le salut de certains hommes. Toute la sûreté de l'événement futur vient de cette présciencе. Or la présciencе ne peut jamais produire qu'une nécessité purement *conséquente*, soit qu'elle se trouve jointe à une prédilection en faveur de quelques hommes, soit qu'elle se trouve sans prédilection. Il est donc évident que dans les deux systèmes, l'un de la prédestination, l'autre de la simple présciencе sans prédestination, il n'y a jamais qu'une nécessité purement *conséquente*, qui n'ôte ni aux hommes qui se sauvent le pouvoir prochain de se perdre, ni à ceux qui se perdent le pouvoir prochain de se sauver. Vous convenez qu'il y a une prédilection outre la présciencе. Vous êtes donc obligé, tout autant que moi, de répondre à l'objection, puisque vous n'admettez pas moins que moi les deux parties qui composent la prédestination. De plus, quand même vous voudriez supprimer la prédilection que vous admettez, et par conséquent anéantir toute prédestination, vous n'auriez pas moins besoin

que moi de répondre à votre argument, puisque c'est la préscience seule et non la prédilection qui fait toute la difficulté dont vous êtes en peine, savoir, celle de la certitude inévitable de l'événement futur. Je serai toujours en droit de répondre mot pour mot sur la prédestination tout ce que vous répondrez sur la préscience. Vous n'avez qu'à voir ce que saint Augustin dit des *élus*. Il les nomme sans cesse *præsciti*, et il met toujours la certitude de leur salut dans l'infaillibilité de la préscience divine.

4° Vous voudriez au moins qu'il y eût un certain nombre d'hommes non-prédestinés qui parvinssent au salut, afin qu'il parût par leur exemple qu'on peut se sauver et qu'on se sauve en effet sans prédestination; alors vous seriez consolé par les non-prédestinés qui peut-être se sauveront. Ainsi vous mettriez trois classes d'hommes. Les premiers seroient les saints prédestinés; les seconds, les saints non-prédestinés; et les derniers, les non-prédestinés qui périssent; mais permettez-moi de vous représenter mes difficultés. 1° Où trouvez-vous ces saints non-prédestinés? En voyez-vous quelque trace dans la tradition? Est-il permis d'avancer un système si nouveau et si inconnu aux anciens? *Nova sunt quæ dicitis, etc.* 2° Ce tempérament ne lève point la difficulté : on reviendra toujours à vous dire que Dieu a prévu que les saints non-prédestinés se sauveroient avec une telle grâce; qu'il a eu pour eux la bonne volonté de la leur donner précisément telle qu'il la prévoyoit convenable pour assurer leur salut; qu'il ne l'a point fait au hasard, d'une façon aveugle et indifférente; qu'il a prévu et qu'il a voulu que leur salut en fût la suite. On ne manquera pas d'ajouter que Dieu a vu de même la grâce précise qui auroit sauvé pareillement les autres hommes non-prédestinés qui périssent, et qu'il n'a pas voulu la leur donner. Voilà, vous dira-t-on, la préscience et la prédilection qui étant jointes ensemble font une prédestination complète. Ainsi votre système rassemble les défauts et les inconvéniens des deux extrémités opposées. D'un côté, on vous soutiendra que vos saints non-prédestinés ont une prédestination véritable, puisqu'ils ont une préscience de Dieu jointe à une bonne volonté spéciale de leur donner la grâce précise qu'il prévoit convenable pour les sauver : *Quomodo scit congruere, etc.* C'est ce qui vous doit paroître dur à l'égard des autres hommes non-prédestinés, qui périssent par le refus d'une pareille grâce, sans laquelle il est impossible qu'ils soient jamais sauvés. D'un autre côté, vous ne pouvez pas dire que certains hommes se sauvent étant privés de toute prédestination, sans énerver le dogme de la prédestination même. La tradition est toute contraire à cette nouveauté. Si certains hommes se sauvoient sans prédestination, ils se discerneroient eux-mêmes. En ce cas, les plus grands saints, comme la sainte Vierge, saint Jean-Baptiste, les apôtres, etc. seroient discernés par une élection purement gratuite; mais les saints d'un ordre inférieur, qui se seroient sanctifiés sans prédestination, se seroient discernés eux-mêmes. Ils pourroient dire : Quoique Dieu ne nous ait pas prédestinés, comme ces saints privilégiés, nous n'avons pas laissé néanmoins de parvenir sans ce privilége à la même fin. Ce système rassemble les inconvéniens que vous sentez dans les deux autres.

5° Vous me demanderez encore comment il se peut faire que de tant de milliers d'hommes qui ont reçu des grâces très-suffisantes pour leur rendre le salut pleinement possible, il n'y en a jamais aucun qui use d'un pouvoir si complet, et qui parvienne à ce salut, qu'ils ont tous, pour ainsi dire, *dans la main de leur conseil*. Je vous réponds que la cause de leur infidélité à ces grâces n'est autre que leur libre arbitre; qu'il ne faut point remonter plus haut que leur volonté; et qu'il ne faut pas s'étonner que nul de ces hommes ne se sauve point, puisque Dieu voit par sa préscience infaillible qu'aucun d'eux ne voudra faire ce qui dépend de lui pour se sauver. Vous reviendrez peut-être encore à me demander d'où vient qu'un si prodigieux nombre d'hommes, comme de concert, refusent de se servir d'un pouvoir si complet : et je ne puis vous en donner aucune autre cause ni source que leur libre arbitre que Dieu leur laisse. Pour expliquer ceci, permettez-moi de faire une parabole : Un roi offre à dix millions de ses sujets une récompense avec tous les moyens pour la gagner. Ce prince est prophète : il prévoit infailliblement, par l'esprit de prophétie, qu'il n'y aura, parmi ces dix millions d'hommes, pas même un seul homme qui veuille se donner la peine nécessaire pour remporter le prix offert, et que cette multitude innombrable s'en privera par sa mauvaise volonté, qui sera néanmoins très-libre. Il voit seulement cent mille hommes qui se détermineront autrement, et qui remporteront le prix négligé par ceux-ci. Ce prince prophète voit

infailliblement cet événement futur sans y avoir aucune part. Il ne produit nullement cette mauvaise volonté future de tant d'hommes. Il ne la voit qu'à cause que tous ces hommes parfaitement libres de gagner le prix offert, se détermineront eux-mêmes, malgré lui, à ne le pas vouloir : il voit cet événement futur sans y contribuer, comme je vois une campagne, que mes yeux regardent, sans l'avoir faite; comme ma mémoire me rappelle les actions passées d'autrui, où je n'ai eu aucune part; et comme le sens commun me fait prévoir, sur des vraisemblances très-fortes, certaines actions futures de mon prochain, dont je voudrois le détourner. L'unique différence qui est entre la prévoyance de Dieu et la mienne, est que la sienne est infaillible, et que la mienne peut faillir. Du reste, sa prévoyance n'influe pas plus que la mienne sur son objet futur. La comparaison du prince prophète est très-propre à faire entendre combien la prévoyance de Dieu est infaillible sans être cause de ce qu'elle prévoit. Ne dites point que c'est la prévoyance du prince prophète qui est cause que tant de millions d'hommes, comme de concert, refusent de gagner le prix qu'il leur offre. Ne demandez point d'autre raison de ce refus si universel, que leur volonté libre, et mal disposée par son propre choix. Mais dès que vous avez supposé que ce prince prophète a prévu infailliblement que ces dix millions d'hommes ne voudront pas gagner son prix, que cent autres mille hommes gagneront, il ne vous est plus permis de vouloir supposer qu'il y aura quelques hommes au-delà des cent mille prévus qui voudront gagner cette récompense. Ce n'est nullement à ce prince, mais à ces hommes innombrables, que vous devez demander pourquoi est-ce qu'ils sont tous comme d'accord pour ne vouloir pas ce qu'il ne tient qu'à eux de vouloir. Pour le prince, il les prévient, il les excite, il les exhorte, il leur donne tous les secours dont ils ont un vrai besoin pour pouvoir remporter le prix qu'il leur promet, il ne tient nullement à lui; il ne tient qu'à eux : mais étant pleinement libres de vouloir ou de ne vouloir pas, ils choisissent de ne point vouloir. Le prince qui est prophète ne fait que prévoir infailliblement leur mauvaise volonté future. Or il est évident que dès qu'il la voit par une prévoyance prophétique, on ne peut plus supposer qu'elle n'est pas future, puisque cette prévoyance ne peut pas être fautive. Ce seroit se contredire visiblement, et renverser sa propre supposition, que de supposer d'un côté que le prince prophète voit le refus futur de tous ces hommes, et que de supposer de l'autre côté que ce refus infailliblement prévu n'arrivera jamais pour une partie de ces gens-là. Il ne reste qu'à changer simplement les noms, et qu'à dire de la prescience infaillible de Dieu, ce que vous êtes obligé de dire de celle de ce prince prophète. Elle voit d'une façon toute nue et purement spéculative ce que le libre arbitre de tous les hommes décidera; comme mes yeux regardent un tableau que je n'ai pas fait, ou comme je me souviens d'une action d'autrui, ou bien, pour revenir à notre comparaison, comme le prophète prévoit une faute et un malheur de son prochain, qu'il ne peut empêcher par toutes ses offres.

6° Quand on embrasse dans toute son étendue le plan de la prédestination, il n'y a que deux points qui doivent nous étonner. Le premier est que Dieu, qui aime sincèrement tous les hommes, pour les conduire à leur dernière fin, savoir, leur salut, ne donne pas à tous sans exception ce qu'il donne aux seuls *élus*, savoir, une grâce qu'il voit convenir pour assurer le salut de chacun d'eux : *quomodò scit congruere*, etc. Dieu tient ses grâces dans les trésors de sa puissance; il les voit distinctement : s'il les donnoit, tous sans exception seroient sauvés. Il ne veut pas les donner, quoiqu'il donne à tous des grâces très-suffisantes, avec lesquelles ils auront la pleine et parfaite possibilité du salut, dont ils ne voudront pas se servir. Le second point est que Dieu préfère d'une façon purement gratuite les uns aux autres pour les grâces congues ou assaisonnées : *quomodo scit congruere*, etc. Ces grâces, si vous voulez, sont au même degré que celles des hommes non-prédestinés; elles ne sont pas plus fortes, elles ne donnent point plus de facilité; en un mot, je veux bien supposer qu'elles sont entièrement les mêmes quant à leur degré ou force, quant aux circonstances extérieures, et même quant à la tentation qui est à vaincre au-dedans. Mais Dieu prévoit que cette même grâce, qui fera vouloir Jacques par le seul choix de son libre arbitre ainsi prévu et aidé, ne fera point vouloir Antoine par le choix de son libre arbitre qui résistera librement à cet attrait et à ce secours. Dieu, en prévoyant que cette grâce sauvera l'un et ne sauvera pas l'autre, la donne également à tous les deux avec une dilection qui paroît très-inégale. D'où vient que Dieu aime plus l'un que l'autre par cet amour si

gratuit et si prévenant? C'est sur ces deux points que l'Eglise dit, après saint Paul et avec saint Augustin : *O altitudo!* etc.

7.° Pour moi, dans cette incertitude, je ne puis trouver aucun repos que dans l'amour de préférence de Dieu à moi. Je sais que le nombre des non-prédestinés est incomparablement plus grand que celui des prédestinés. Ainsi, toutes les fois que je m'arrêterois aux vraisemblances humaines, surtout en rappelant le souvenir de mes infidélités, il y auroit à parier cent contre un, que je ne me trouverois point du petit nombre des prédestinés. L'incertitude seule doit suffire pour causer le plus intolérable tourment quand il s'agit d'une décision telle que celle du salut éternel. On en peut juger par les inquiétudes mortelles d'un homme qui tireroit au billet pour être pendu, avec une apparence cent fois plus grande de l'être que de ne l'être pas. Dans cette terrible incertitude pour le salut éternel, qui est-ce qui peut calmer mon cœur? Sera-ce la certitude de la volonté sincère de Dieu pour me sauver? Eh! ne vois-je pas que la multitude innombrable périt nonobstant cette sincère volonté? Quoi donc? Sera-ce la prédestination? Il y a à parier cent contre un que je n'y suis pas compris. Sur quoi donc me rassurerai-je? ou bien serai-je tranquille et content, à la veille d'une décision, non-seulement si incertaine, mais encore si vraisemblablement malheureuse pour mon éternité? Encore une fois, sur quoi est-ce que je fonde le repos de mon cœur? Si c'est sur mon salut, c'est sur le sable mouvant, non par l'incertitude des promesses de Dieu, mais par l'incertitude qui vient de ma propre fragilité. Puis-je apaiser mon cœur, puis-je respirer, puis-je vivre, si je ne m'appuie que sur une espérance si incertaine de ma part, quoique très-certaine de la part de Dieu? Sera-ce l'incertitude qui nourrira mon cœur? Eh! c'est elle qui le rongeroit. De quoi donc puis-je vivre, comme suspendu par un cheveu au-dessus de l'abîme de l'enfer? Je puis m'étourdir, m'enivrer, me mettre dans une espèce de délire, et goûter une joie de frénétique dans cette horrible situation; mais je ne puis être mis dans une véritable paix que par un amour de préférence de Dieu à moi, qui soit indépendant de mon incertitude. Si je n'aimois Dieu que pour mon salut, ce salut si incertain ne pourroit pas me mettre en paix : plus je le voudrois, plus je serois troublé par son incertitude. Ma paix ne viendra donc que d'un amour qui m'attache à Dieu indépendamment même de la récompense, quoique je la désire, et la demande en tout état, selon la volonté très-expresse de Dieu.

LETTRE A L'ÉVÊQUE D'ARRAS,

SUR LA LECTURE DE L'ÉCRITURE SAINTE EN LANGUE VULGAIRE.

LETTRE DE L'ÉVÊQUE D'ARRAS

A FÉNELON.

Oserois-je, Monseigneur, vous demander quelle est la pratique que vous suivez, et quel est l'usage que vous avez trouvé dans votre diocèse, au sujet de la lecture de l'Ecriture sainte, et particulièrement du nouveau Testament, en langue vulgaire?

Je suis, Monseigneur, avec bien du respect, votre, etc.

Guy, *évêque d'Arras.*

Le 1er février 1707.

RÉPONSE DE FÉNELON.

Puisque vous souhaitez, Monseigneur, que je vous dise ma pensée sur la lecture du texte sacré pour les laïques, je vais le faire avec toute la vénération et toute la déférence que vous méritez.

1. Je crois qu'on s'est donné en nos jours une peine inutile pour prouver ce qui est incontestable, savoir, que les laïques lisoient les saintes Ecritures dans les premiers siècles de l'Eglise. Pour s'en convaincre, il ne faut qu'ouvrir les livres de saint Chrysostôme. Il

dit, par exemple, dans sa Préface sur l'Epître aux Romains, qu'il *ressent une vive douleur* de ce que beaucoup de fidèles n'entendent pas saint Paul *comme il le faudroit*, et de ce que l'ignorance de quelques-uns va jusqu'à *ne savoir pas le nombre de ses épîtres :* il ajoute que ce désordre vient *de ce qu'ils ne veulent pas avoir assidument ses écrits dans leurs mains ;* il ajoute que l'ignorance des saintes Ecritures est « la source de la contagion des hérésies, et » de la négligence dans les mœurs. Ceux, » dit-il, qui ne tournent pas les yeux vers les » rayons des Ecritures, tombent nécessaire- » ment dans des erreurs et dans des fautes » fréquentes. » Tout ce discours regarde les laïques qui écoutoient les sermons de ce Père. Saint Jérôme parlant à Læta sur l'éducation de sa petite fille [1], dit que quand cette enfant *commencera à être un peu plus grande*, il faut que ses parents ne la trouvent que dans le « sanctuaire des Ecritures, consultant les » prophètes et les apôtres sur ses noces spi- » rituelles. » Il ajoute : « Qu'elle vous rap- » porte tous les jours son ouvrage réglé, qui » sera un recueil des fleurs de l'Ecriture ; » qu'elle apprenne le nombre des versets » grecs, et qu'ensuite elle s'instruise sur l'é- » dition latine. » Il veut que cette jeune fille aime « les livres sacrés au lieu des pierreries » et des étoffes de soie ;..... qu'elle apprenne » les psaumes ;... qu'elle s'instruise dans les » Proverbes de Salomon sur la règle de la » vie ; qu'elle s'accoutume dans l'Ecclésiaste » à fouler aux pieds les choses mondaines : » que dans le livre de Job elle suive les exem- » ples de courage et de patience ; qu'elle passe » aux Evangiles pour ne les laisser jamais » sortir de ses mains, qu'elle se remplisse » avec une ardente soif des Actes des Apôtres » et de leurs Epîtres ;..... qu'elle apprenne » par cœur les prophètes, les sept premiers » livres de l'Ecriture, ceux des Rois et des » Paralipomènes, avec ceux d'Esdras et d'Es- » ther ; qu'elle n'apprenne qu'à la fin et sans » péril le Cantique des Cantiques, de peur que » si elle le lisoit au commencement, elle ne » fût blessée, ne comprenant pas sous ces pa- » roles charnelles le cantique des noces spiri- » tuelles » de l'Epoux sacré. Il est visible que saint Jérôme ne prétendoit point violer par ce plan d'éducation la discipline de l'Eglise de son temps, et qu'au contraire il ne faisoit que suivre dans ce plan l'usage universel pour l'éducation des filles chrétiennes. Que si ce Père vouloit qu'une très-jeune fille apprît ainsi toutes les saintes Ecritures, et les sût presque toutes par cœur, que ne doit-on pas conclure pour tous les hommes d'un âge mûr, et pour toutes les femmes d'une piété et d'une discrétion déjà éprouvées ? D'ailleurs en ces temps-là les saintes Ecritures, et même toute la liturgie, étoient en langue vulgaire : tout l'Occident entendoit le latin dans lequel il avoit l'ancienne version de la Bible, que saint Augustin nomme *la vieille Italique :* l'Occident avoit aussi la liturgie dans la même langue, qui étoit celle de tout le peuple. Pour l'Orient, c'étoit la même chose ; tous les peuples y parloient le grec ; ils entendoient la version des Septante et la liturgie grecque, comme nos peuples entendroient une version française. Ainsi, sans entrer dans aucune question de critique, il est plus clair que le jour que tout le peuple avoit dans sa langue naturelle la Bible et la liturgie ; qu'on faisoit lire la Bible aux enfants pour les bien élever ; que les saints pasteurs leur expliquoient de suite dans leurs sermons les livres entiers de l'Ecriture ; que ce texte étoit très-familier aux peuples ; qu'on les exhortoit à le lire continuellement ; qu'on les blâmoit d'en négliger la lecture : enfin qu'on regardoit cette négligence comme la source des hérésies et du relâchement des mœurs. Voilà ce qu'on n'avoit aucun besoin de prouver, parce qu'il est clair dans les monuments de l'antiquité.

II. D'un autre côté, Monseigneur, on ne sauroit nier que l'Eglise, qui usoit d'une si grande économie pour ne découvrir que peu à peu le secret des mystères de la foi, de la forme des sacrements, etc., aux cathécumènes, n'usât aussi par le même esprit d'une économie proportionnée aux besoins, pour faire lire l'Ecriture aux néophytes, ou aux jeunes personnes qui étoient encore tendres dans la foi. Les Juifs avoient donné l'exemple d'une si nécessaire méthode, lorsqu'ils ne permettoient la lecture du commencement de la Genèse, de certains endroits d'Ezéchiel et du Cantique des Cantiques, que quand on étoit parvenu à un âge mûr. Nous venons de voir que saint Jérôme gardait aussi une méthode ou économie pour donner à la jeune Læta d'abord certains livres, et ensuite quelques autres, et que le Cantique des Cantiques devoit être donné le dernier, parce que *les paroles charnelles*, sous lesquelles le mystère des noces sacrées de l'âme avec l'Epoux étoit

[1] *Epist. LVII*, t. IV, part. 2.

caché, auroient pu blesser son cœur, si on les lui avoit confiées avant qu'elle eût fait un certain progrès dans la simplicité de la foi et dans les vertus intérieures. Ainsi, d'un côté, l'Ecriture étoit donnée à tous les fidèles : de l'autre, elle n'étoit néanmoins donnée à chacun qu'à proportion de son besoin et de son progrès.

III. Ce seroit même un préjugé dangereux et trop approchant de celui des Protestants, que celui de penser que les chrétiens ne peuvent pas être solidement instruits de toutes les vérités, quand ils ne lisent point les saintes Ecritures. Saint Irénée étoit bien éloigné de ce sentiment, quand il disoit [1] : « Quoi donc? » si les apôtres ne nous eussent pas même » laissé des Ecritures, n'auroit-il pas fallu suivre » l'ordre de la tradition qu'ils ont mise en » dépôt dans les mains de ceux auxquels ils » confièrent les églises? Beaucoup de nations » barbares qui ont reçu la foi en Jésus-» Christ ont suivi cet ordre, conservant, » sans caractères ni encre, les vérités du » salut écrites dans leurs cœurs par le Saint-» Esprit, gardant avec soin l'ancienne tradi-» tion : et croyant, par Jésus-Christ, Fils de » Dieu, en un seul Dieu créateur du ciel et » de la terre, et de tout ce qui y est con-» tenu.... Ces hommes qui ont embrassé cette » foi sans aucune Ecriture, sont barbares par » rapport à notre langage; mais quant à la » doctrine, aux coutumes et aux mœurs, par » rapport à la foi, ils sont parfaitement sages » et agréables à Dieu, vivant en toute justice, » chasteté et sagesse. Que si quelqu'un par-» lant leur langue naturelle leur proposoit » les dogmes inventés par les hérétiques, » aussitôt ils boucheroient leurs oreilles et » s'enfuiroient bien loin, ne pouvant pas » même se résoudre à écouter un discours » plein de blasphèmes. Ainsi, étant soutenus » par cette vieille tradition des apôtres, ils ne » peuvent même admettre dans leur simple » pensée la moindre image de ces prodiges » d'erreur. »

On voit par ces paroles d'un si grand docteur de l'Eglise, presque contemporain des apôtres, qu'il y avoit de son temps, chez les peuples barbares, des fidèles innombrables qui étoient très-spirituels, très-parfaits, et *riches*, comme parle saint Paul [2], *en toute parole et en toute science*, quoiqu'ils ne lussent jamais les livres sacrés. Cette vérité ne diminue en rien le prix du sacré dépôt des saintes lettres, et ne doit en rien ralentir le zèle des chrétiens pour s'en nourrir avec une humble dépendance de l'Eglise : mais enfin le fait est constant par un témoignage si clair et si décisif. La tradition suffisoit à ces fidèles innombrables pour former leur foi et leurs mœurs de la manière la plus parfaite et la plus sublime. L'Eglise, qui nous donne les Ecritures, leur donnoit sans Ecritures, par sa parole vivante, toutes les mêmes instructions que nous puisons dans le texte sacré. La parole non écrite, qui est dans la bouche de l'épouse du Fils de Dieu, suppléoit au défaut de la parole écrite, et donnoit le même aliment intérieur : en cet état ces fidèles étoient si *éclairés*, qu'au premier discours contagieux ils auroient bouché leurs oreilles; tant ils étoient affermis dans la simplicité de la foi, et de la docilité pour l'Eglise; tant cette heureuse simplicité leur donnoit de discernement et de délicatesse contre la séduction la plus subtile des novateurs. On se tromperoit donc beaucoup, selon saint Irénée, si on croyoit que l'Eglise ne peut pas élever ses enfans à la plus haute perfection, tant pour la foi que pour les vertus, sans leur faire lire les saintes Ecritures. Ce que saint Irénée nous apprend de ces fidèles de son temps, saint Augustin nous le répète pour les solitaires du sien. « Un homme, dit-il [1], » étant soutenu par la foi, par l'espérance, et » par la charité, n'a pas besoin des Ecritures, » si ce n'est pour instruire les autres. C'est » ainsi que beaucoup de solitaires vivent avec » ces trois vertus, même dans les déserts, sans » avoir les livres sacrés. »

Voilà les solitaires mêmes, qui, dans leurs déserts, étoient nourris de Dieu par l'oraison, sans Ecritures, et qui parvenoient à la plus haute contemplation sans ce secours. Nous voyons même qu'un de ces solitaires vendit jusqu'au livre sacré où il avoit appris à tout vendre pour se livrer à l'esprit de pauvreté évangélique. Après de si fréquens exemples, peut-on douter que les fidèles ne puissent atteindre à la perfection sans lire l'Ecriture, lorsque l'Eglise, qui les instruit par l'esprit de son époux, leur devient une Ecriture vivante et distribuée en la manière la plus proportionnée à leurs besoins? C'est dans cet esprit que saint Augustin disoit aux fidèles : « Appliquez-vous » à vous instruire des saintes Ecritures; nous

[1] *Adv. Hær.* lib. III, cap. IV. — [2] *I Cor.* I, 5.

[1] *De Doct. Christ.* lib. I, cap. XXXIX, n. 43, t. III.

» sommes vos livres : » *Intenti estote ad Scripturas ; codices vestri sumus* [1].

C'est lire les Ecritures que d'écouter les orateurs qui les expliquent, et qui en distribuent aux peuples les endroits proportionnés à leurs besoins : les pasteurs sont des Ecritures vivantes. Un particulier ne pourroit point en cet état murmurer, comme s'il lui manquoit quelque chose, sans regarder la tradition de l'Eglise comme insuffisante, et sans se flatter de trouver, par sa propre recherche, dans le texte de l'Ecriture, ce qu'il supposeroit que l'Eglise ne lui donneroit pas avec assez de pureté, ou d'onction, ou d'étendue. Ainsi toutes les fois que l'Eglise jugera à propos de priver ses enfans de cette lecture, pour leur en donner l'équivalent par des instructions plus accommodées à leur vrai besoin, ils doivent s'humilier : croire, sur la parole de cette sainte mère, qu'ils ne perdent rien : se contenter du lait comme du pain : et se borner à recevoir avec docilité ce que l'Esprit qui a fait les Ecritures leur donne des vérités mêmes des saintes Ecritures, sans leur en confier le texte, de peur qu'ils ne l'expliquent mal. Toute curiosité, tout empressement, toute présomption, de quelque beau prétexte d'amour de la parole de Dieu qu'on veuille le colorer, ne peut être, en ce cas, qu'une tentation d'orgueil et d'indépendance.

IV. Pendant que l'Ecriture étoit lue de la sorte par une si grande multitude de fidèles, plusieurs choses empêchoient que la plupart d'entre eux n'en abusassent. 1° Les pasteurs expliquoient sans cesse le texte sacré, pour inculquer le sens de la tradition, et pour empêcher qu'aucun particulier osât jamais ni interpréter ce texte selon son propre sens, ni le séparer d'avec l'interprétation sobre et tempérée à laquelle l'Eglise le fixoit. 2° L'usage étoit de consulter d'abord les pasteurs sur les moindres difficultés qui regardoient le sens de quelque endroit obscur de ce texte. 3° Dès que quelqu'un étoit suspect de nouveauté sur l'interprétation de quelque texte, les évêques, qui s'assembloient si fréquemment, levoient la difficulté. Enfin, on consultoit, surtout en Occident, le siége apostolique, pour ne souffrir aucune dissention. Ainsi la simplicité de la foi, la docilité des esprits, la grande autorité des pasteurs, et l'instruction continuelle qu'ils donnoient aux peuples sur le texte sacré, empêchoient alors les principaux abus qu'on pouvoit craindre. Encore ne laissoit-on pas de voir quelquefois des particuliers qui détournoient ce texte à des sens nouveaux, et qui causoient de très-dangereuses contestations. Saint Pierre nous assure qu'il y a dans les Epîtres de saint Paul des endroits obscurs et difficiles, que des esprits inconstans *tordent pour leur perte* [1].

Origène paroît avoir abusé du sens allégorique pour faire de ses pensées autant de mystères divins, comme parle saint Jérôme. D'un autre côté, les Demi-Pélagiens se plaignoient mal à propos que saint Augustin expliquoit l'Epître aux Romains selon un sens nouveau et inoui dans la tradition. Mais enfin la licence des esprits, dans l'interprétation du texte sacré, n'étoit parvenu à rien d'approchant de la témérité des critiques qui osent en nos jours ébranler tous les fondemens.

V. Il semble que les Vaudois et les Albigeois ont obligé l'Eglise à user de son droit rigoureux, pour ne permettre la lecture du texte sacré qu'aux personnes qu'elle jugeoit assez bien préparées pour le lire avec fruit. Je ne prétends pas dire que cette réserve n'a commencé qu'au temps de ces hérétiques : il faudroit faire une exacte recherche pour pouvoir fixer le commencement de cette discipline. Mais enfin je vois qu'en ces temps-là l'Eglise sentit, par une triste expérience, que le pain même quotidien ne devoit pas être abandonné aux enfans ; qu'ils avoient besoin que les pasteurs le leur rompissent ; et que ce même pain qui nourrit les humbles et dociles, empoisonne les esprits indociles et présomptueux. Les Vaudois, ou Pauvres de Lyon, prétendoient entendre mieux l'Ecriture que tous les pasteurs, et ils vouloient les redresser. Les Albigeois apprenoient aussi aux peuples à examiner par eux-mêmes le texte sacré indépendamment de l'explication des pasteurs, qu'ils accusoient d'ignorance et de mauvaise foi. C'est contre ces sortes de novateurs que le pape Innocent III écrivoit ainsi aux fidèles du diocèse de Metz : « Notre vénérable frère l'évêque de Metz nous a appris » par ses lettres que dans son diocèse et dans » sa ville une multitude considérable de laïques et de femmes, étant excités par le désir de lire les Ecritures, s'étoient fait traduire en français les Evangiles, les Epîtres » de saint Paul, les Psaumes, les morales de

[1] *Serm. CCXXVII*, t. v.

[1] *II Petr.* III, 16.

» Job et plusieurs autres livres.... Quelques » prêtres des paroisses ayant voulu les reprendre là-dessus, ils leur ont résisté en face, » prétendant tirer de l'Ecriture des raisons » pour prouver qu'on ne doit point troubler » ce qu'ils font. Quelques-uns d'entre eux » méprisent avec dégoût la simplicité de leurs » prêtres; et quand ceux-ci leur proposent la » parole du salut, ils disent, dans leurs secrets murmures, qu'ils savent bien mieux » que les prêtres expliquer cette parole, et » qu'elle est bien mieux dans leurs libelles. » Or, quoique le désir d'entendre les divines » Ecritures et d'exhorter les peuples selon la » doctrine de ces saints livres ne soit point » blâmable, mais plutôt à louer, ceux-ci paroissent néanmoins répréhensibles en ce » qu'ils font des assemblées secrètes, qu'ils » y usurpent le ministère de la prédication, qu'ils y éludent la simplicité des prêtres, etc. » Ce Pape ajoute : « Les mystères secrets de la foi ne doivent point être » exposés indifféremment à tout le monde, » puisqu'ils ne peuvent pas être compris par » tous les hommes, et qu'on les doit seulement exposer à ceux qui peuvent les recevoir » avec fidélité. C'est pourquoi l'Apôtre dit » aux plus simples : Je vous ai donné le lait » à boire, et non la nourriture solide, comme » à de petits enfans en Jésus-Christ; car l'aliment solide est pour les grands, comme le » même apôtre le disoit ailleurs : Nous annonçons la sagesse parmi les parfaits: mais parmi vous j'ai jugé que je ne savois rien que » Jésus-Christ, et Jésus-Christ crucifié. Car » la profondeur des divines Ecritures est si » grande, que non-seulement les simples qui » n'ont pas étudié, mais encore les sages et les » savans, sont incapables de la pénétrer pour en » acquérir la pleine intelligence. »

L'indocilité et l'esprit de révolte qui a éclaté dans les laïques, a montré combien il étoit dangereux de laisser lire le texte sacré aux peuples, dans des temps où les pasteurs n'avoient plus ni l'ancienne autorité, ni l'ancienne vigilance pour interpréter l'Écriture, et où les peuples s'accoutumoient à mépriser leur simplicité. On reconnut même, par expérience, que le fanatisme de ces laïques étoit dangereux, et qu'ils séduisoient facilement la multitude en lui promettant de lui montrer par l'Écriture combien les pasteurs étoient ignorans, trompeurs et indignes de leur ministère. Wiclef, Luther, Calvin et toutes les sectes du seizième siècle, qui ont entraîné les peuples, abusoient de ces paroles, *Scrutamini Scripturas*, *Approfondissez les Écritures :* ils ont achevé de mettre l'Église dans la nécessité de réduire les peuples à ne lire les Écritures qu'avec une permission expresse des pasteurs.

VI. Gerson ne peut point être accusé de favoriser trop les maximes des Ultramontains; cet auteur a néanmoins parlé ainsi : « C'est de » cette source empestée que sortent et croissent » tous les jours les erreurs des Béguards, des » Pauvres de Lyon, et de tous leurs semblables, » dont il y a beaucoup de laïques qui ont une » traduction de la Bible dans leur langue vulgaire, au grand préjudice et scandale de la » vérité catholique. C'est ce qu'on a proposé de » retrancher par le projet de réformation [1]. » » Il dit ailleurs « qu'il faut empêcher la traduction des livres sacrés en langue vulgaire, » principalement de notre Bible, excepté les » moralités et les histoires [2]. » Il ajoute ailleurs que « c'est une chose trop périlleuse que » de donner aux hommes simples, qui ne sont » pas savants, les livres de la sainte Écriture » traduits en français, parce qu'ils peuvent, » en les expliquant mal, tomber d'abord dans » des erreurs : ils doivent écouter cette parole » dans la bouche des prédicateurs ; autrement » on prêcheroit en vain [3]. » Cet auteur se fonde sur la réflexion suivante : « Comme on peut tirer quelque bien d'une bonne et fidèle version » de la Bible en français, si le lecteur l'entend » avec sobriété; au contraire, il arrivera des » erreurs et des maux innombrables si elle est » mal traduite, ou expliquée avec présomption, en rejetant les sens et les explications » des saints docteurs [4]. » En effet, nous avons vu que c'est par les versions de la Bible et par l'interprétation arbitraire, que les Protestans ont voulu renverser l'ancienne Église : tous les peuples étoient entraînés par cette promesse flatteuse, qu'ils verroient clairement la vérité dans le texte des Écritures.

VII. C'est par la crainte de ces inconvéniens, que la Faculté de théologie de Paris censura, l'an 1527, quelques propositions d'Érasme [5], qui disoit que « si son sentiment étoit suivi, » les laboureurs, les maçons et tous les autres » artisans liroient la sainte Écriture, et qu'elle » seroit traduite en toutes sortes de langues. »

[1] *Tract. contra hares. de Comm. law, sub utraque specie*, reg. VIII, t. I, p. 439. — [2] *In II Tract. cont. van. Curios.* dict. *Pœnitemini;* IX consid. t. I, p. 105. — [3] *Serm. de Nativ. Dom.* t. III, p. 940. — [4] *Serm. cont. Adulat.* V consid. t. I, p. 423. — [5] *Vide d'Argentré, Collect. Judic. de novis. error*, t. II, pag. 61.

La Faculté assuroit au contraire que « les Vaudois, les Albigeois, les Turlupins nous ont » appris quel danger il y a d'en permettre indifféremment la lecture en langue vulgaire, » etc., qu'encore qu'elle fût utile à quelques-» uns, on ne devoit pourtant pas la permettre » sans choix à tout le monde. » La Faculté ajoutoit, à l'égard des laïques, « que l'Église » ne les empêche point de lire quelquefois quel-» ques livres de l'Écriture qui pourront servir à » l'édification des mœurs, avec une explication » qui soit à leur portée. » Enfin elle remarque que « le saint Siége a défendu, il y a déjà long-» temps, aux laïques de lire ces livres, » etc.

VIII. Le clergé de France parut suivre les mêmes maximes lorsqu'il écrivit au pape Alexandre VII, l'an 1661, contre la traduction du Missel, faite en français par le sieur Voisin [1]. « Nous avons été attentifs, disent les évêques, » à cette nouveauté, et nous l'avons entière-» ment désapprouvée, comme contraire à la » coutume de l'Église, et comme très-perni-» cieuse aux ames. » A ce propos, le clergé rapporte et approuve la censure que la Faculté de Paris avoit faite autrefois des propositions d'Érasme : il remarque que les Vaudois, ou Pauvres de Lyon, sont ceux qui ont abusé de la lecture familière du texte sacré ; que c'est ce qui a produit dans la suite les sectes des Protestans ; et que cette nouveauté avoit même auparavant *ouvert le chemin à l'erreur des Bohémiens ;* comme la Faculté de Paris l'avoit dit dans sa censure. Enfin le clergé cite Vincent de Lérins, qui assure que l'*Écriture sainte étoit nommée le livre des hérétiques*, à cause des subtilités par lesquelles ils en tournoient les textes contre l'autorité de l'Église. Le pape Alexandre VII, ayant reçu cette lettre du clergé, répondit en condamnant « la témérité de ceux qui avoient osé » traduire dans la langue vulgaire, savoir, la » françoise, le *Missel Romain* pour le divulguer » et le faire passer dans les mains des personnes » de tout état et de tout sexe.

IX. Je conclus de tout ceci, que l'Église, sans changer de maximes fondamentales, s'est crue obligée de changer un peu sa conduite sur la lecture du texte sacré. Comme les pasteurs ont eu moins d'autorité et d'application à expliquer les Écritures, et que les peuples ont été plus indociles, plus présomptueux, plus enclins à prêter l'oreille aux séducteurs, elle a cru devoir permettre avec moins de facilité et plus de précaution, ce qu'elle permettoit plus généralement dans des temps plus heureux. C'est ainsi que nous voyons que l'ancienne Église permettoit aux simples fidèles d'emporter l'Eucharistie dans leurs maisons ou dans leurs voyages, parce qu'elle se tenoit pleinement assurée de leur pureté, de leur retenue et de leur zèle ; au lieu que maintenant elle ne leur donne la communion que dans l'Église avec beaucoup de précautions. Ce n'est pas l'Église qui change ; c'est le peuple fidèle qui a changé, et qui rend nécessaire ce changement de discipline extérieure. Au reste, dans les premiers siècles, l'Église ne permettoit la lecture du texte sacré qu'avec dépendance de la direction des pasteurs, qui y préparoient les particuliers, et qui ne les y admettoient qu'à mesure qu'ils les y trouvoient suffisamment préparés ; encore même, comme nous l'avons vu dans saint Jérôme, chacun ne lisoit certains livres qu'après les autres, et quand les pasteurs jugeoient que le temps en étoit venu. Ce qui a été pratiqué dans les derniers temps ne va que du plus au moins ; c'est la même économie de l'Église, la même méthode, la même dépendance : on a seulement augmenté la réserve et la précaution à mesure que l'indisposition des peuples a augmenté.

X. Pour nos Pays-Bas, on peut assurer que la crainte et l'improbation des versions de la Bible en langue vulgaire, et de la lecture qu'en feroient indifféremment les laïques, y ont été encore plus grandes qu'ailleurs. Les maux que les hérétiques du pays y firent du temps de la duchesse de Parme, le voisinage de la Hollande, et la grande soumission que le pays a conservée pour le saint Siége, ont été cause de ce redoublement de précaution. C'est pourquoi le concile de la province de Cambrai, tenu à Mons l'an 1586, parle ainsi : « Qu'il ne soit point libre à » tout homme du peuple de lire les livres sacrés » de l'Écriture en langue vulgaire, contre la » quatrième règle de l'Indice sur les livres dé-» fendus, si ce n'est avec la permission des » évêques ou de leurs délégués. » Le synode diocésain de Guillaume de Bergues défend aux libraires « de vendre la version de la Bible ou de » quelqu'une de ses parties en langue vulgaire, » à moins que les acheteurs ne leur produisent » une permission par écrit pour cette lecture, » qui soit donnée par l'archevêque ou par ses » grands vicaires. » C'est conformément à ces règles que feu monseigneur de Brias, mon prédécesseur immédiat, fit, l'an 1690, une ordonnance pour apaiser quelques troubles survenus à Mons sur cette matière de la lecture de l'Écri-

[1] *Proc. verb. du Clergé*, t. IV, p. 623 et suiv. et *Pieces justif.* p. 150 et suiv. — *D'Arg. Collec. Judic.* t. III, p. 297.

ture en langue vulgaire, où il parle ainsi: « Nous conjurons aussi, de toute l'étendue de » notre cœur, toutes les personnes que Dieu a » commises à notre conduite, d'écouter avec » beaucoup d'attention et de piété la parole de » Dieu qu'on leur annonce, soit par les catché- » chismes, soit par les prédications, où souvent » elles peuvent puiser les lumières nécessaires » pour leur conduite, d'une manière plus pro- » portionnée à leur foiblesse, que par la lecture » qu'elles pourroient faire elles-mêmes de l'É- » criture sainte, qui ne doit être mise indifféremment entre les mains de toutes sortes de » personnes. C'est pourquoi l'Église, comme » une mère sage et charitable, s'est réservé avec » beaucoup de raison le pouvoir d'en permettre » la lecture ou de l'interdire; et il n'y a rien de » si ridicule que l'insolence de ceux qui la veu- » lent faire passer pour une mère cruelle, parce » qu'elle refuse quelquefois à ses enfants la » viande qu'ils ne peuvent digérer. Nous esti- » mons être obligés d'user de la même précau- » tion à l'égard des ames dont nous devons ré- » pondre un jour devant Dieu: et, insistant à » l'usage si louablement établi et si constam- » ment observé dans ce diocèse, conformément » au chapitre quatrième du premier titre du sy- » node provincial de l'an 1586, nous recom- » mandons aux curés de faire comprendre à » leurs paroissiens que pour recueillir quelque » fruit de la lecture de l'Écriture sainte, il est » très-important que ceux qui la voudroient » lire en langue vulgaire en obtiennent auparavant la permission de nous, de nos vicaires- » généraux, ou de nos doyens de chrétienté que » nous députons particulièrement à cet effet, » de crainte que, se fiant à leurs propres lumières, ils ne veuillent contempler des mys- » tères dont l'éclat leur seroit tout insupportable. Nous voulons aussi que cette permission ne soit accordée qu'aux personnes » qui la pourront lire avec édification, prenant surtout égard à ce que les traductions » aient les approbations requises. Nous défendons cependant aux personnes de l'un et » de l'autre sexe d'expliquer ou d'interpréter » par elles-mêmes les Écritures saintes dans » leurs écoles, étant plus à propos d'y faire » la lecture de quelque livre spirituel, que » le siècle d'à présent a produits avec tant de » fruit, et qui contiennent en substance les » mêmes vérités, sans que l'entendement des » personnes foibles en puisse être aucunement blessé.

XI. Ce pays est demeuré dans la maxime que Rome a cru être obligée de suivre dans ces derniers temps, pour empêcher la contagion des nouveautés, par le retranchement des versions en langue vulgaire. Cette maxime est expliquée dans la quatrième règle de l'Indice des livres défendus: « Comme il est ma- » nifeste par l'expérience, dit cette règle, que » si on laisse sans choix la lecture de la Bible » en langue vulgaire, il en arrivera, par la » témérité des hommes, plus de mal que » d'utilité; il dépendra de la discrétion de » l'évêque ou de l'inquisiteur, de pouvoir » accorder, sur l'avis du curé ou du confes- » seur, la lecture d'une version de la Bible » en langue vulgaire, qui soit faite par des » auteurs catholiques, pour ceux qu'ils con- » noîtront en état de tirer de cette lecture, » non quelque dommage, mais une augmen- » tation de foi et de piété: il faut qu'ils aient » cette permission par écrit. » Voilà les paroles de la quatrième des dix règles de l'Indice, qui ont été faites en conséquence des ordres donnés par le concile de Trente, session XXV, pour l'Indice des livres défendus. C'est ce qui a fait dire à Sylvius, célèbre théologien, qui est né dans le diocèse de Cambrai, et qui a enseigné dans celui d'Arras à Douai, que « tous les hommes savans séculiers et régu- » liers ne peuvent point sans la permission » de l'évêque ou des autres à qui il appartient » de la donner, lire la Bible en langue vul- » gaire. » Pour prouver cette décision, il allègue la quatrième règle de l'Indice des livres défendus que je viens de rapporter; il soutient que « les prêtres qu'on ne destine ou » qu'on ne prépare point aux fonctions de cu- » rés ou de prédicateurs, ne sont communé- » ment dans aucune nécessité de lire la Bible » en langue vulgaire, et que la règle de l'In- » dice qui défend cette lecture les comprend; » il conclut « qu'on doit à plus forte raison por- » ter le même jugement sur les laïques qui » savent le latin. » Cet auteur rapporte encore un décret de Clément VIII sur la quatrième règle de l'Indice, qui défend de « lire sans per- » mission, la Bible en langue vulgaire, ou des » parties tant du nouveau que de l'ancien Tes- » tament, ou même des sommaires et des abré- » gés de la Bible, quoiqu'ils soient historiques, » et en quelque langue vulgaire qu'ils soient » écrits. » Ainsi quoique la Faculté de Louvain ait eu soin autrefois de faire une version de la Bible en langue vulgaire, pour l'opposer à celles des Protestans, qui étoient répandues partout, l'esprit de l'Eglise de Flandres étoit

que les versions les plus approuvées ne fussent jamais lues sans permission.

XII. Je conclus de tout ceci, Monseigneur, que l'Eglise, en paroissant un peu changer sa discipline extérieure, n'a jamais changé en rien ses véritables maximes. Elle en a toujours eu deux très-constantes; la première est de donner le texte sacré à tous ceux d'entre ses enfans qu'elle trouve bien préparés à le lire avec fruit; la seconde *est de ne jeter point les perles devant les pourceaux*, et de ne donner point ce texte aux hommes qui ne le liroient que pour leur perte. Dans les anciens temps, où le commun des fidèles étoit simple, docile, attaché aux instructions des pasteurs, on leur confioit le texte sacré, parce qu'on les voyoit solidement instruits et préparés pour le lire avec fruit. Dans ces derniers temps, où on les a vus présomptueux, critiques, indociles, cherchant dans l'Ecriture à se scandaliser contre elle, pour se jeter dans l'irréligion, ou tournant l'Ecriture contre les pasteurs, pour secouer le joug de l'Eglise, on a été contraint de leur défendre une lecture si salutaire en elle-même, mais si dangereuse dans l'usage que beaucoup de laïques en faisoient. Ma pensée est qu'il ne faut jamais séparer ces deux maximes de l'Eglise; l'une est de ne donner l'Ecriture qu'à ceux qui sont déjà bien préparés pour la lire avec fruit; l'autre est de travailler sans relâche à les y préparer. Si vous vous contentez de supposer que tous les fidèles y sont préparés, sans les y préparer effectivement, vous nourrissez la curiosité, la présomption, la critique téméraire, et vous lui donnez pour aliment l'Ecriture même : c'est ce qu'on ne voit que trop en nos jours. Si au contraire vous supposez toujours que les fidèles ne sont pas encore assez préparés à cette lecture, sans travailler jamais sérieusement à les y préparer, vous les privez de la consolation et du fruit que les premiers chrétiens tiroient sans cesse des saints livres. Ma conclusion est qu'il faut travailler sans relâche à préparer les fidèles à cette lecture; qu'on ne doit compter au nombre de ceux qui sont véritablement instruits et solidement affermis en Jésus-Christ, que ceux qu'on a mis en état de digérer ce pain des forts; et qu'il faut, selon la décision des directeurs expérimentés, leur donner peu à peu les divers livres de l'Ecriture, suivant qu'ils sont capables de les porter, leur disant sur les autres : *Non potestis portare modò, poteritis autem postea.*

XIII. J'ai connu autrefois une personne qui avoit beaucoup d'esprit avec une grande réputation dans le monde, et qui, après avoir vécu sans aucun vice grossier dans un grand oubli de Dieu, cherchoit à se consoler dans ses infirmités par la religion. Cette personne m'a avoué plusieurs fois que la lecture du texte sacré, loin de lui être utile, lui causoit du trouble et du scandale. C'étoit sans doute son esprit hautain, présomptueux, et rempli de certains préjugés, qui l'indisposoit à une si salutaire lecture : mais enfin beaucoup d'autres se trouveront malheureusement dans la même indisposition. J'ai vu des gens tentés de croire qu'on les amusoit par des contes d'enfans, quand on leur faisoit lire les endroits de l'Ecriture où il est dit que le serpent parla à Eve pour la séduire; qu'une ânesse parla au prophète Balaam; et que Nabuchodonosor paissoit l'herbe comme les bêtes. Saint Augustin a bien senti que beaucoup de lecteurs seroient d'abord surpris de la multitude des femmes que les patriarches avoient, et il a cru avoir besoin de montrer en détail ce qui pouvoit les justifier là-dessus. Tout le monde sait combien ce Père s'est appliqué à prouver que Jacob n'avoit pas menti, et qu'il n'avoit pas trompé son père pour frustrer son frère aîné de la principale bénédiction. J'ai vu un homme d'esprit qui étoit indigné de voir le peuple qui se vantoit d'être conduit par la main de Dieu, sortir de l'Egypte, après y avoir enlevé les richesses des Egyptiens, se révolter dans le désert contre Moïse, adorer un veau d'or, et enfin n'employer cette mission céleste qu'à s'emparer des terres des peuples voisins, et qu'à les massacrer pour occuper leur place, sans être moins corrompus qu'eux. Il falloit que je réfutasse en détail toutes ces objections, pour réprimer cet esprit critique. J'en ai vu d'autres qui étoient scandalisés de David, parce qu'il recommanda, disoient-ils, en mourant, à son fils, de faire la vengeance qu'il n'avoit pas faite durant sa vie. Il faut avouer que le commun des hommes, dont l'esprit n'est pas assez subjugué par l'autorité des saints livres, est surpris de voir les prophètes commettre je ne sais combien d'actions qui paroissent indécentes et insensées.

Il est vrai que ces choses extraordinaires sont mystérieuses et extraordinairement inspirées; il est vrai qu'elles nous enseignent des vérités très-profondes : mais le commun des hommes, sans humilité et sans vertu acquise, est-il capable de porter ces exemples? n'est-il pas à craindre que chacun d'eux en abuse?

Quand on n'est point accoutumé à ces profonds mystères, n'est-on pas étonné de voir Abraham qui veut égorger son fils unique, quoique Dieu le lui ait donné par miracle, en lui promettant que la postérité de cet enfant sera la bénédiction de l'univers? On est surpris de voir Jacob, qui, étant conduit par sa mère inspirée, paroît faire le personnage d'un imposteur. On ne l'est pas moins de voir Osée chercher par l'ordre de Dieu la femme qu'il prend. Les hommes indociles et corrompus s'étonnent de ce qu'on leur propose pour modèle de patience Job, qui maudit le jour de sa naissance, qui se vante de n'avoir jamais mérité la peine qu'il souffre, et qui paroît, dans l'excès de sa peine, murmurer contre Dieu même, après avoir rejeté la consolation que ses amis veulent lui donner en l'exhortant à se reconnoître pécheur. Rien n'est plus difficile que d'expliquer comment est-ce que Judith, que le Saint-Esprit nous fait admirer, a pu aller trouver Holoferne. Elle l'excite au mal, disent les libertins, elle le trompe, elle l'assassine. Il n'y a dans tout le Cantique des Cantiques aucun mot ni de Dieu, ni de la vertu; la lettre n'y présente qu'un amour sensuel, qui peut faire les plus dangereuses impressions, à moins qu'on n'ait le cœur bien purifié. Il est vrai que ceux qui ont les *yeux illuminés de la foi*, et le goût du saint amour, y trouvent une allégorie admirable, qui exprime l'union des ames pures avec Dieu : mais il y a peu de personnes assez renouvelées en Jésus-Christ pour entrer pleinement dans ce mystère des noces sacrées de l'épouse avec l'époux. Si on ne s'arrêtoit qu'à la seule lettre de l'Ecclésiaste, on seroit tenté de croire que c'est le raisonnement d'un impie, qui compte que tout est vanité sous le soleil, parce que l'homme meurt tout entier comme les bêtes. Les livres des Machabées nous montrent un peuple qui secoue le joug des rois de Syrie, et qui prend les armes pour pouvoir exercer librement sa religion, plutôt que de souffrir patiemment le martyre, comme les premiers chrétiens l'ont souffert sans se révolter jamais contre les empereurs. Un grand nombre d'anciens sont tombés dans l'erreur des Millénaires, en lisant le règne de mille ans dans l'Apocalypse : et saint Augustin avoue qu'il a été lui-même dans le faux préjugé des Millénaires modérés. Tous ceux qui ont été prévenus des imaginations des Protestans, peuvent être tentés de croire que Rome est encore à présent la Babylone qui fait adorer les idoles, parce qu'elle fait honorer les images et invoquer les saints, et qu'elle *est enivrée du sang des martyrs*, parce qu'elle persécute les Réformés. J'ai vu des gens qui étoient frappés de la pourpre ou écarlate qui paroît avec faste dans cette Babylone : on a bien de la peine à leur faire entendre que saint Jean a peint la Rome païenne qui a persécuté les chrétiens pendant trois cents ans. Tous ceux qui sont prévenus par de semblables préjugés croient voir, dans l'Epître aux Romains, que Dieu hait et réprouve la plupart des hommes sans aucun démérite de leur part qui y détermine. Ces mêmes hommes à demi Protestans ne sauroient lire *que Dieu donne le vouloir et le faire* [1], sans conclure aussitôt que Dieu le fait par une grâce nécessitante. Ensuite ils cherchent je ne sais combient de vaines subtilités pour ne donner pas le nom de nécessitante à cette grâce, qu'ils supposent que la volonté ne peut rejeter dès qu'elle se présente, parce qu'il est nécessaire de suivre cette inévitable et invincible délectation. Les Sociniens, si nombreux et si dangereux en nos jours, se servent de l'Evangile pour montrer que Jésus-Christ a déclaré qu'il n'a voulu être cru Dieu qu'au même sens impropre et allégorique où il est dit aux hommes, *Vous êtes des dieux* [2], et que Jésus-Christ a dit en termes formels : *Mon père est plus grand que moi* [3].

Les protestans prétendent démontrer par les Epîtres aux Romains, aux Galates, et aux Hébreux, que la foi suffit sans les œuvres, quoique les œuvres suivent la foi. Ils prétendent montrer par l'Epître aux Hébreux qu'il ne peut y avoir dans la loi nouvelle qu'une seule hostie, qu'un seul sacrifice, et qu'une seule offrande qui n'a plus besoin d'être réitérée, parce qu'elle n'est point insuffisante comme celle des victimes des Juifs. Saint Jean semble aux Protestans autoriser dans ses Epîtres l'impeccabilité de ceux qui sont la *semence de Dieu* [4]. D'autres y croient voir le fanatisme, quand il dit *que l'onction enseigne tout* [5]. Ils disent que saint Paul confirme cette maxime, en disant que *l'homme spirituel juge de tout, et n'est jugé de personne* [6]. D'ailleurs, ceux qui ont quelque pente vers l'incrédulité ne manquent pas de chicaner sur l'apparente contradiction qu'on trouve dans les différentes éditions de l'Ecriture pour la chronologie. Ils s'embarrassent de même sur la généalogie de Jésus-Christ, qu'un évangéliste nous donne

[1] *Philip.* II, 13. — [2] *Ps.* LXXXI, 6. *Joan.* X, 34. — [3] *Joan.* XIV, 12. — [4] *I Joan.* III, 9 — [5] *Ibid.* II, 27. — [6] *I Cor.* II, 15.

bien différente de celle qui nous est donnée par un autre. Ils sont scandalisés de ce que Jésus-Christ dit : *Je ne monte point à cette fête* [1], et de ce que bientôt après il y monte en se cachant : ils disent qu'il a peur, qu'il se trouble, qu'il prie son père de l'exempter de sa passion, et qu'enfin sur la croix il se plaint d'être abandonné par lui. Ils ajoutent que les disciples de Jésus-Christ ne peuvent s'accorder entre eux ; que saint Paul reprend saint Pierre en face, et qu'il ne peut compatir avec saint Barnabé. Il faut avouer que si un livre de piété, tel que l'*Imitation de Jésus-Christ*, ou *le Combat spirituel*, ou *la Guide des Pécheurs*, contenoit la centième partie des difficultés qu'on trouve dans l'Ecriture, vous croiriez en devoir défendre la lecture dans votre diocèse. L'excellence de ces livres ne vous empêcheroit point de conclure qu'il ne faudroit pas les donner indifféremment à tous les esprits profanes et curieux, parce que cette nourriture, quoique merveilleuse, seroit trop forte pour eux, et qu'ils seroient trop foibles pour la digérer. L'Ecriture est comme Jésus-Christ, *qui a été établi pour la chute et pour la résurrection de la multitude* [2] : elle est comme lui *en butte à la contradiction de plusieurs en Israël*. La même parole est un pain qui nourrit les uns, et un glaive qui perce les autres : elle est odeur de vie pour ceux qui vivent de la Foi, et qui meurent sincèrement à eux-mêmes ; elle est odeur de mort pour ceux qui sont aliénés de la vie de Dieu, et qui vivent renfermés en eux-mêmes avec orgueil. Le meilleur aliment se tourne en poison dans les estomacs corrompus. Quiconque cherche le scandale jusque dans la parole de Dieu, mérite de l'y trouver pour sa perte. Dieu a tellement tempéré la lumière et les ombres dans sa parole, que ceux qui sont humbles et dociles n'y trouvent que vérité et consolation, et que ceux qui sont indociles et présomptueux n'y trouvent qu'erreur et incrédulité. Toutes les difficultés dont je viens de rassembler des exemples, s'évanouissent sans peine dès qu'on a l'esprit guéri de la présomption. Alors, suivant la règle de saint Augustin [3], *on passe sur tout ce que l'on n'entend pas*, et on s'édifie de tout ce qu'on entend. On n'a aucune peine à croire que la parole de Dieu a une profondeur mystérieuse, qui est impénétrable à notre foible esprit. Alors, on écoute avec docilité tout ce qu'on apprend des pasteurs pour justifier ces endroits difficiles : alors on tourne toute son attention vers les principes qui servent de clef ; alors on se défie de soi, et on craint sans cesse de donner trop d'essor à sa curiosité et à son raisonnement : alors on se laisse juger par cette parole sans la vouloir juger : alors on ne lit aucun endroit de l'Ecriture que par le conseil des pasteurs ou directeurs expérimentés, et on ne les lit que dans l'esprit de l'Eglise même : alors on prie encore plus qu'on ne lit, on ne lit qu'en esprit de prière, et on compte que c'est la prière qui nous ouvre les Ecritures : alors, comme Cassien l'assure [1], l'ame étant appauvrie de cette pauvreté *qui est la première des béatitudes*, elle pénètre le sens de cette parole sacrée, *moins par la lecture du texte que par son expérience* : alors *les Ecritures s'ouvrent plus clairement, et ses veines* nous en communiquent *la moëlle*, parce que nous devenons *comme les auteurs* de ce texte, et que nous entrons dans l'esprit de celui qui l'a composé.

XIV. Ces difficultés ont fait dire à saint Augustin que « rien n'est mieux appelé la mort » de l'ame que l'attachement servile à la lettre » de ce texte [2]. Il ajoute que si les hommes qui ont fait de certaines actions *sont loués* dans l'Ecriture, et si « ces actions sont contraires » aux coutumes des gens de bien qui gardent » les commandemens de Dieu depuis l'avénement de Jésus-Christ, il faut entendre ces » choses dans un sens figuré, et n'appliquer » point ces choses aux mœurs présentes ; car » beaucoup de choses qui se faisoient officieusement en ces temps-là, ne pourroient plus » maintenant se faire que par une passion criminelle [3]. » Ce Père avoue néanmoins que le » sens figuré qu'un prophète aura principalement en vue, en sorte que sa narration du » passé est une figure de l'avenir, ne doit point » être proposé aux esprits contentieux et infidèles [4]. » Il soutient seulement que l'Ecriture « ayant tant d'issues ouvertes à ceux qui » cherchent avec piété, pour ne critiquer pas » témérairement une si grande autorité, » les Marcionites, les Manichéens et les autres hérétiques, sont *inspirés par le démon*, pour chercher de vains prétextes de scandale et de calomnie dans ces choses, qu'ils ne sont pas capables de pénétrer. La règle que ce Père donne dans la lecture de ce texte est bien re-

[1] *Joan.* VII, 8. — [2] *Luc.* II, 34. — [3] *Epist.* LXXXII, *ad Hieron.*

[1] *Coll.* X, cap. X. — [2] *De Doct. christ.* lib. III, cap. V, n. 9, t. III. — [3] *Ibid.* cap. XXII, n. 32, t. III. — [4] *Contra Advers. Leg. et Prophet.* lib. I, cap. XIII, n. 17, t. VIII.

marquable : « Quelque doute, dit-il [1], qui » s'élève dans le cœur d'un homme en écou- » tant les Ecritures de Dieu, qu'il ne se retire » point de Jésus-Christ : qu'il comprenne qu'il » n'a rien compris jusqu'à ce que Jésus-Christ » lui soit révélé dans ces paroles, et qu'il ne » présume point de les avoir comprises avant » qu'il soit parvenu à y trouver Jésus-Christ. » Sans doute une telle pénétration des sens mystérieux surpasse la portée de nos chrétiens grossiers et indociles. Aussi ce Père dit-il dans le même sermon : « Dieu présente de grands » spectacles au cœur chrétien ; et rien ne peut » être plus délicieux, si toutefois on a le palais » de la foi qui goûte le miel de Dieu [2]. » Mais tout dépend de la préparation des cœurs, et cette profondeur impénétrable du texte sacré n'a plus rien de caché à l'ame simple et humble. « Celui dont le cœur est plein de charité, » dit ce Père, comprend sans aucune erreur » et sans aucun travail l'abondance pleine de » divinité et la très-vaste doctrine des Ecri- » tures. » En voici la raison simple et décisive. » C'est que celui-là possède et ce qui est clair » et ce qui est caché dans ce divin texte, qui » possède la charité dans ses mœurs [3]. » Ce Père veut encore que le fidèle en lisant l'Ecriture *laisse l'honneur* à ce texte, et ne se *réserve* que *le respect et la crainte*, quand il n'en peut pas pénétrer le sens [4]. Or comme cette disposition est très-rare, il arrive rarement que les hommes soient disposés à lire ce texte avec fruit. « Toutes les divines Ecritures, dit ce » Père, sont salutaires à ceux qui les entendent » bien : mais elles sont périlleuses à ceux qui » veulent les tordre, pour les accommoder à » la dépravation de leur cœur, au lieu qu'ils » devroient redresser leur cœur suivant la » droiture de ce texte [5]. » Le grand principe de ce Père, qu'il établit dans son livre *de utilitate credendi*, est de renverser l'ordre flatteur pour l'amour-propre que les Manichéens proposoient, qui étoit de savoir avant que de croire. Ce Père vouloit au contraire qu'on commençât par croire humblement, en se soumettant à une autorité, pour parvenir ensuite à savoir. Ainsi il vouloit qu'on ne lût l'Ecriture qu'avec cet esprit de docilité sans réserve. Il faut encore observer que ce Père veut que l'intelligence des Ecritures aille par degrés, à proportion de la simplicité, de l'humilité, et de la mort à soi-même où chacun est parvenu : *In tantum vident*, dit-il [1], *in quantum moriuntur huic sæculo ; in quantum autem huic vivunt, non vident*. Suivant ce saint docteur, le plus savant de tous les théologiens qui croit entendre les Ecritures sans y voir partout *la charité*, n'a encore rien entendu : *nondum intellexit* [2]. Au contraire, dit-il, comme nous l'avons déjà vu, « un homme soutenu par la foi, par l'espérance » et par la charité, n'a pas besoin des Ecri- » tures, si ce n'est pour instruire les autres. » Ces ainsi que beaucoup de solitaires vivent » avec ces trois vertus, même dans les déserts, » sans avoir les livres sacrés [3]. » Il ne faut pas s'en étonner ; en voici la raison que ce Père nous donne. « Quoique les saints hommes » chargés du ministère, ou même les saints » anges, travaillent à instruire, personne » n'apprend bien ce qu'il doit savoir pour vivre » avec Dieu, si Dieu ne le rend docile à Dieu » même.... Ainsi les secours de l'instruction » sont utiles à l'ame étant donnés par l'homme, » quand Dieu opère pour les rendre utiles [4]. »

XV. On dira peut-être, Monseigneur, que les livres de l'Ecriture sont les mêmes aujourd'hui que dans les premiers siècles ; que les évêques ont par leur ministère la même autorité, et que les fidèles doivent être nourris du même pain. Il est vrai que les livres de l'Ecriture sont les mêmes ; mais tout le reste n'est plus au même état. Les hommes qui portent le nom de chrétiens n'ont plus la même simplicité, la même docilité, la même préparation d'esprit et de cœur. Il faut regarder la plupart de nos fidèles comme des gens qui ne sont chrétiens que par leur baptême reçu dans leur enfance sans connoissance ni engagement volontaire : ils n'osent en rétracter les promesses, de peur que leur impiété ne leur attire l'horreur du public. Ils sont même trop inappliqués et trop indifférens sur la religion, pour vouloir se donner la peine de la contredire. Ils seroient néanmoins fort aises de trouver sans peine sous leur main, dans les livres qu'on nomme divins, de quoi secouer le joug, et flatter leurs passions. A peine peut-on regarder de tels hommes comme des catéchumènes. Les catéchumènes qui se préparoient autrefois au martyre en même temps qu'au baptême, étoient infiniment supérieurs à ces chrétiens qui n'en portent le nom que pour le profaner. D'un autre côté, les pasteurs ont perdu cette grande au-

[1] *In Psal.* XCVI, n. 2, t. IV. — [2] *Ibid.* n. 1. — [3] *Serm.* CCCL, de *Charitate*, n. 2, t. V. — [4] *De Genes. ad litt.* lib. I, cap. XX, n. 40, t. III. — [5] *Serm.* I, *in Psal.* XLVIII, n. 1, tom IV.

[1] *De Doct. christ.* lib. II, cap. VII, n. 11. — [2] *Ibid.* lib. I, cap. XXXVI, n. 40. — [3] *Ibid.* cap. XXXIX, n. 43. — [4] *Ibid.* lib. IV, cap. XVI, n. 33.

torité que les anciens pasteurs savoient employer avec tant de douceur et de force : maintenant les laïques sont toujours tout prêts à plaider contre leurs pasteurs devant les juges séculiers, même sur la discipline ecclésiastique. Il ne faut pas que les évêques se flattent sur cette autorité : elle est si affoiblie, qu'à peine en reste-t-il des traces dans l'esprit des peuples. On est accoutumé à nous regarder comme des hommes riches et d'un rang distingué, qui donnent des bénédictions, des dispenses et des indulgences; mais l'autorité qui vient de la confiance, de la vénération, de la docilité et de la persuasion des peuples, est presque effacée. On nous regarde comme des seigneurs qui dominent, et qui établissent au dehors une police rigoureuse; mais on ne nous aime point comme des pères tendres et compatissans qui se font tout à tous. Ce n'est point à nous qu'on va demander conseil, consolation, direction de conscience. Ainsi cette autorité paternelle, qui seroit si nécessaire pour modérer les esprits par une humble docilité dans la lecture des saints livres, nous manque entièrement. En notre temps chacun est son propre casuiste, chacun est son docteur, chacun décide, chacun prend parti pour les novateurs, sous de beaux prétextes, contre l'autorité de l'Eglise : on chicane sur les paroles, sans lesquelles les sens ne sont plus que de vains fantômes : les critiques sont au comble de la témérité; ils dessèchent le cœur, ils élèvent les esprits au-dessus de leur portée; ils apprennent à mépriser la piété simple et intérieure; ils ne tendent qu'à faire des philosophes sur le christianisme, et non pas des chrétiens. Leur piété est plutôt une étude sèche et présomptueuse, qu'une vie de recueillement et d'humilité. Je croirois que ces hommes renverseroient bientôt l'Eglise, si les promesses ne me rassuroient pas. Les voilà arrivés ces temps où les hommes ne pourront plus *souffrir la saine doctrine*[1]; et où ils auront une *démangeaison d'oreilles* pour écouter les novateurs. J'en conclus qu'il seroit très-dangereux, dans de telles circonstances, de livrer le texte sacré indifféremment à la téméraire critique de tous les peuples. Il faut songer à rétablir l'autorité douce et paternelle; il faut instruire les chrétiens sur l'Ecriture; avant que de la leur faire lire, il faut les y préparer peu à peu, en sorte que, quand ils la liront, ils soient déjà accoutumés à l'entendre, et soient remplis de son esprit avant que d'en voir la lettre : il ne faut en permettre la lecture qu'aux ames simples, dociles, humbles, qui y chercheront non à contenter leur curiosité, non à disputer, non à décider ou à critiquer, mais à se nourrir en silence. Enfin, il ne faut donner l'Ecriture qu'à ceux qui, ne la recevant que des mains de l'Eglise, ne veulent y chercher que le sens de l'Eglise même.

Je suis avec un vrai respect, etc.

[1] *II Tim.* iv, 3.

RÉPONSE DE L'ÉVÊQUE D'ARRAS.

J'ai reçu, Monseigneur, avec une parfaite reconnoissance, et lu avec beaucoup de plaisir, la grande, belle, et savante lettre que vous m'avez fait l'honneur de m'écrire au sujet de la lecture de l'Ecriture sainte en langue vulgaire; et j'espère profiter, pour mon diocèse, des lumières que vous m'y donnez. Il ne me reste plus, pour ma dernière instruction, qu'à vous demander si vous en donnez la permission par écrit, comme il est porté par la quatrième règle de l'Indice; quel est sur cela votre usage, et si vous communiquez à vos grands vicaires et à d'autres, tels que des doyens et des supérieurs de religieuses, l'autorité de donner ces sortes de permissions aux personnes qui sont sous leur conduite.

Je suis, Monseigneur, avec un respect très-sincère, votre, etc.

Guy, *évêque d'Arras.*

A Arras, le 14 mars 1707.

OPUSCULES THÉOLOGIQUES.

SUR LE COMMENCEMENT D'AMOUR DE DIEU,

NÉCESSAIRE AU PÉCHEUR

DANS LE SACREMENT DE PÉNITENCE.

Il y a deux extrémités qu'il faut également éviter sur la matière de l'attrition nécessaire au sacrement de pénitence.

D'un côté, il est scandaleux de dire que, pour se réconcilier avec Dieu, il suffit de le craindre, comme un criminel craindroit un juge rigoureux tout prêt à le condamner au supplice, et pour lequel il n'auroit aucun amour.

D'un autre côté, il n'est pas moins dangereux d'exiger du pénitent un amour pur et de préférence, qu'on nomme dominant: car cet amour dominant, à quelque degré que vous le mettiez, est toujours justifiant. Le fidèle ne peut jamais aimer Dieu de cet amour pur et de préférence sans être aimé de Dieu, et par conséquent sans être juste. Il peut bien être plus ou moins juste à mesure qu'il aura plus ou moins cet amour: mais il ne peut avoir cet amour au plus bas degré, sans avoir déjà le plus bas degré de la justice. Si donc cet amour est nécessaire pour le sacrement, il s'ensuit qu'il faut être juste avant que d'approcher du sacrement destiné à la justification; que le sacrement ne l'opère point, et qu'il ne donne point la vraie réconciliation, mais qu'il la suppose; ce qui est manifestement opposé à la doctrine de toute l'Eglise, et à la décision du concile de Trente.

On a été assez embarrassé entre ces deux extrémités pour trouver un milieu réel. On voit bien que le concile, qui donne au sacrement la vertu de ressusciter en Jésus-Christ les pécheurs pénitens, et de les justifier, veut dans les catéchumènes adultes un commencement d'amour de Dieu, comme étant *la fontaine de l'éternelle justice*. Si le concile veut trouver ce commencement d'amour dans les catéchumènes, quoique le sacrement de baptême confère une grâce bien plus pleine et plus gratuite, à combien plus forte raison (s'écrient beaucoup de théologiens) le concile doit-il vouloir que ce commencement d'amour soit dans les pénitens qui doivent bien plus à Dieu, et qui s'approchent d'un sacrement où la gâce est bien moins pleine et gratuite. Ils ajoutent que le même concile demande au pénitent une douleur mêlée de l'espérance du pardon. L'espérance, disent-ils, marque une sorte d'amour, tout au moins une amitié de concupiscence.

Mais cet amour de concupiscence, qui va à désirer le pardon pour son propre intérêt et pour se garantir du supplice, n'est point cet amour filial que l'on recherche. Il est aussi servile dans le genre d'amour que la crainte des peines est servile dans le genre de crainte, ainsi on ne gagne rien en établissant cet amour, pour le commencement d'amour de Dieu, en tant qu'il est la fontaine de l'éternelle justice, on voit bien qu'il est encore plus juste de vouloir le trouver dans le fidèle pécheur et pénitent que dans le catéchumène. Mais la difficulté est de dire en quoi il consiste, et de le distinguer nettement de cet amour de préférence, qui, au plus bas degré où on puisse le mettre, justifie l'ame, et par conséquent anéantit l'efficace du sacrement de pénitence.

Voici ce qui me paroît lever toutes les difficultés. 1° Il est certain que notre volonté est capable d'avoir en même temps plusieurs amours contraires. J'aime le fruit, mais il me fait mal; j'aime encore plus ma santé: ces deux amours

sont très-réels en moi, mais l'un est supérieur à l'autre.

2° Souvent deux amours contraires se trouvent égaux en nous, et alors nous sommes en suspens et irrésolus : nous ne savons que faire. Par exemple, j'hésite entre l'honneur et le danger.

3° L'un amour peut croître ou décroître, et son contraire de même en proportion : comme les deux plats d'une balance haussent ou baissent : à mesure que l'un s'élève, l'autre tombe.

Cela posé, je dis qu'il y a souvent dans les fidèles pécheurs un amour de Dieu qui n'est pas encore un amour de préférence. Ce sont des désirs foibles et naissans : ils voudroient servir Dieu, mais d'autres désirs plus violens les entraînent : cet amour n'est point justifiant. J'ajoute qu'il n'est pas même suffisant pour la pénitence, parce qu'il est vrai de dire que ces pécheurs sont encore esclaves du mal. Il n'y a point ce que l'Ecriture et les Pères appellent la conversion du cœur : ils sont encore pleinement dans la servitude du péché et dans la mort, puisque l'amour du péché est encore dominant en eux.

Mais il vient ensuite un autre état, où l'amour du péché cesse de dominer, et où l'amour de Dieu croissant fait l'équilibre, en sorte qu'il est précisément au dernier degré après lequel il emportera la balance et sera dominant. Je dis que c'est cet état où il ne reste plus à cet amour de Dieu qu'un seul degré à acquérir pour ressuciter l'ame, et pour faire régner Dieu en elle, dans lequel le sacrement peut lui être salutaire. Ce qui est réservé à la grâce du sacrement, c'est de donner à cet amour le seul degré qui lui manque pour être dominant, et pour emporter le cœur comme une balance.

Si vous êtes scandalisé de ce que je demande si peu, et que je me contente d'un amour qui laisse l'ame en équilibre entre Dieu et les créatures, souvenez-vous que l'ame ne doit pas être encore dans la justice, ni par conséquent dans l'amour dominant, au moment où elle est encore morte, véritablement en état de damnation, et où elle a besoin d'être justifiée et ressuscitée. Puis-je moins laisser à la grâce du sacrement, que de lui laisser à opérer ce dernier degré d'amour, qui fait la justice et la vie? Cet amour d'équilibre, si j'ose parler ainsi, que je viens d'expliquer, est la disposition *prochainement prochaine*, comme parlent les scholastiques, après laquelle il ne reste plus rien à faire de la part du sacrement, que d'introduire la forme de la justice et de la sainteté : en sorte que le sacrement rend, immédiatement après, l'ame juste et unie à Dieu par un amour de préférence.

AVIS AUX CONFESSEURS

POUR LE TEMPS D'UNE MISSION.

I. 1° Il est à propos d'interroger les pénitens pour savoir s'ils ont été interrogés dans leurs confessions précédentes, et d'insinuer peu à peu quelque question discrète pour découvrir si ces confessions précédentes ont été faites avec exactitude, particulièrement sur l'impureté.

* Quoad peccata juventutis, interrogari possunt an alicujus incontinentiæ rei fuerint, sive cum ejusdem, sive cum diversi sexûs personis, sive absque ullo sceleris consorte vel teste? Sedulò distinguendi tactus ex mera curiositate, vel ex voluptate, vel ex necessitate facti, cùm posteriores tantùm omni culpâ vacent.

2° Circa pollutionem, caveat confessarius ne ex interrogationibus suis ea discant adolescentes, quæ feliciter adhuc ignorant. Ea de re nec pueri ante decimum quartum, nec puellæ ante duodecimum annum interrogentur. Nunquam fiat hujusmodi interrogatio, nisi absolutâ confessione, ex qua intelligi possit pollutionem probabiliter accidisse. Modus autem interrogandæ puellæ hic est : sciscitetur ab ea confessarius, an, libidini indulgendo, extraordinariam quamdam commotionem voluptatemque experta sit? Quo in casu admonenda est strictam ipsi incumbere obligationem circumstantiæ illius distinctè exponendæ, quippe quæ lethalis peccati rationem habeat : statimque abominandi illius delicti maximus horror pœnitenti injiciendus est.

3° Castitatis conjugalis regulas diligenter doceantur conjuges. Ab omni prorsus cogitatione circa mulierem qualemcumque, propriâ uxore exceptâ, vir abstinere debet : quinimo voluptati prorsus renuntiare, absente propriâ uxore. Eadem porrò uxoris erga virum officia sunt.

Admoneantur etiam conjuges id unum ipsis in hac materia permitti, quod ad prolis generationem ordinatur : licitum igitur non esse conjugibus debitum conjugale absque sufficienti ratione sibi mutuò negare, vel prolis generationem quocumque modo impedire ; sive paupertatis metu, quando jam numerosæ præsunt

* Quæ sequuntur, §§ I et IV, etsi gallico sermone conscripsit illustrissimus auctor, æquum duximus latinè reddere, ad vitandam infirmorum offensionem. *Edit. Versal.*

familiæ : sive valetudinis obtentu, quando uxor in partu periculosè ægrotare solet. Interrogentur etiam puellæ corruptæ, an vitandæ prægnationis causâ quidquam egerint?

Doceri insuper debent conjuges mortali peccato ipsos inquinari, quotiescumque, ante actum conjugalem, per tactus pollutionem sibi procurant, aut in evidenti periculo ejusdem procurandæ semetipsos constituunt.

4° Admoneantur denique illicitos esse extraordinarios omnes congrediendi modos.

II. 1° Il faut interroger chacun sur les devoirs de son état : par exemple, qu'une mère ne fasse point dormir son petit enfant avec elle, de peur de l'étouffer ; ni l'enfant en âge raisonnable dans le lit où elle est avec son mari ; qu'elle ne laisse point coucher ses enfants ensemble, surtout ceux de différent sexe ;

2° Il faut montrer combien les parens sont obligés à envoyer leurs enfants au catéchisme, et à les interroger eux-mêmes s'ils le savent faire ; sinon à s'informer des catéchistes si leurs enfans apprennent bien ; enfin à les corriger s'ils sont libertins.

3° Il faut savoir si chacun est laborieux dans son métier, s'il fait son ouvrage bien conditionné, et s'il le vend, sans fraude, à un prix modéré.

4° On peut leur demander encore, s'ils ne font point une dépense au-dessus de leur condition, ou de leur bien.

III. 1° Il faut différer l'absolution dans les cinq cas de saint Charles, savoir, l'habitude, l'occasion prochaine, l'ignorance, la restitution, et la réconciliation.

2° Pour l'impureté et pour l'ivrognerie, il faut de plus longs délais, surtout à l'égard des jeunes gens non mariés.

3° Le cas de la restitution demande principalement qu'on retarde l'absolution jusqu'à une sûreté donnée par écrit ; car, outre que l'homme peut mourir chargé du bien d'autrui, quelque bonne volonté qu'il ait, de plus, les embarras des familles font évanouir les meilleures résolutions, si elles ne sont fixées et irrévocables par un écrit signé et déposé en d'autres mains sûres, quand ils sont dans une vraie impuissance de payer avant que de recevoir l'absolution.

4° Il faut observer aussi que celui qui ne peut restituer le tout, peut quelquefois restituer une partie, et par conséquent y est obligé, et que celui qui est dans l'impuissance pendant trois ans, se trouve quelquefois en état de le faire au bout de ce terme, et par conséquent le doit faire.

5° Quand le pécheur est dans une occasion prochaine, que des raisons indispensables ne lui permettent pas de quitter, il ne faut lui donner l'absolution que quand cette occasion cessera d'être prochaine par la violence que ce pécheur se sera faite ; ce qui demande sans doute plus de précautions et de plus longs délais.

6° Il y a sujet de croire que les pécheurs qui se sont toujours confessés sans aucun amendement pour des habitudes criminelles, ont mal fait leurs confessions, et par conséquent, qu'ils doivent faire des confessions générales de tout ce temps-là.

IV. 1° Si quando sacerdos ex confessione cognoscat mulierem, cujus hic et nunc peccata excipit, ab alio confessario ad scelus sollicitatam fuisse in sacro tribunali, mulierem illam non priùs absolvat, quàm licentiam ab ea obtinuerit hujusce corruptoris mihi clam denuntiandi, præsertim si abominandæ illius corruptionis consuetudine sit obstrictus.

Eò tidentiùs autem clandestina hæc declaratio fieri potest, quòd huic, si sufficientibus aliunde probationibus destituatur, tidem nunquam habiturus sim. Nec pœnitentis, nec ejusdem permissu revelantis confessarii, nomina in discrimen unquam adducentur. Id unum ex monitis colligam, ut majori cautione erga sacerdotes peccati suspectos utar, strictiùsque ipsis invigilem : horum denique existimationi studiosè consulam, tam sacerdotii reverentiâ, quàm personarum misericordiâ ductus.

2° Strictè etiam vetandum est ne, sub quocumque prætextu, cum confessarium adeat pœnitens, qui incontinentiæ alicujus cum ea fuerit particeps.

V. Les confesseurs de la mission ne recevront aucune restitution, qu'à condition que ceux qui donneront de l'argent reviendront prendre, des mains des confesseurs mêmes, un billet des personnes à qui on aura fait les restitutions, dans lequel billet il sera seulement écrit : *J'ai reçu par les mains de N....* sans marquer le nom du restituant. Cette précaution est nécessaire pour ne laisser aucun prétexte de soupçon contre la fidélité et le désintéressement des confesseurs.

Les confesseurs qui reçoivent les sommes à restituer ne doivent point les rendre eux mêmes aux personnes à qui elles appartiennent ; mais ils doivent se servir de personnes interposées,

pour mieux cacher la source d'où cet argent vient.

VI. Chaque confesseur se trouvera ponctuellement à son confessional, avant la fin du sermon du matin et avant la fin du dialogue après midi, pour attendre les peuples, et pour les attirer par cette commodité. Les confesseurs ne doivent écouter les pénitens pendant les fêtes et dimanches, pour les confessions générales, qu'afin de les attirer, de les contenter, et de les engager à revenir en d'autres jours plus libres de la semaine, aux heures précises qu'ils leur marqueront.

Les confesseurs ne doivent point s'entretenir entre eux des péchés qu'ils ont entendus en confession, encore moins en présence d'autres gens; mais seulement les dire en secret aux personnes principales qu'ils ont besoin de consulter, le tout sans nommer ni désigner jamais personne.

Une douzaine de jours avant la fin de la mission, nous nous rassemblerons pour concerter les moyens de pourvoir aux besoins des pénitens, sans précipiter les absolutions.

CONSULTATION

POUR UN CHEVALIER DE MALTE.

Il s'agit de savoir, 1° si les statuts de l'ordre obligent en conscience; 2° si un chevalier de Malte peut garder une commanderie, qu'il a obtenue du grand-maître par des lettres de recommandation du Roi; 3° s'il peut servir le Roi dans ses armées contre d'autres chrétiens.

PREMIÈRE QUESTION.

Les Statuts de l'ordre obligent-ils en conscience?

STATUTS RELATIFS A CETTE QUESTION.

De la peine ordonnée à ceux qui faillent contre la Règle et les Statuts.

Fr. Raymond Bérenger. « Afin que les frères » de notre ordre soient soigneux de n'en point » enfreindre les règles et les statuts, nous or- » donnons et déclarons que la transgression » des choses contenues en ladite règle oblige » l'ame et le corps, mais que pour le regard » de l'infraction, s'il faut ainsi dire, ou du » violement des statuts, *il n'oblige à la peine* » *que le corps tant seulement;* si ce n'est en » cas qu'il se trouve qu'il y en ait de tels que » pour les avoir transgressés l'ame soit encore » obligée à la punition, tant par la loi divine, » que par les statuts canoniques. »

RÉPONSE A LA PREMIÈRE QUESTION.

Le sens naturel de ces paroles est que la règle oblige l'ame ou la conscience; et que les statuts, qui sont une police moins importante, n'obligent point l'ame ou la conscience, et qu'ils obligent seulement le corps, c'est-à-dire, qu'ils assujettissent seulement les chevaliers aux peines extérieures et temporelles qui sont portées par les statuts eux-mêmes. Cet adoucissement a pu être apporté pour ne gêner pas trop les consciences des chevaliers, qui se trouvoient fort exposés, non-seulement par leurs fonctions militaires, mais encore par la vie commune qu'ils mènent dans le siècle, quand ils n'ont point de guerre à soutenir.

Il est vrai que les dispositions de mépris et de révolte avec lesquelles les chevaliers pourroient violer les statuts, rendroient le violement criminel selon la conscience même; mais alors le péché viendroit de la mauvaise disposition des particuliers et non de la nature de la loi. La loi en elle-même ne peut jamais aller au-delà de l'intention du législateur, et de l'autorité qu'il lui a donnée; ainsi, quand il s'agit de peser la loi, tout se réduit à chercher par les paroles toute l'étendue de son sens naturel.

Il est vrai encore qu'outre ce que la loi a de rigoureux, il faut y considérer ce qu'elle a de salutaire: quand elle est sage, elle est toujours faite pour éloigner les hommes de quelques piéges. Ainsi, quand on la prendra dans ce sens, le particulier ne la regardant que comme une espèce de conseil, il fait une faute s'il se dispense de la suivre sans quelque raison solide; mais alors il ne pèche pas précisément à cause de l'autorité de la loi, puisque elle-même n'en veut point avoir pour lier la conscience des hommes, mais à cause qu'il rejette une espèce de conseil important par quelque motif déréglé. Ainsi, il est toujours constant que la loi par elle-même en tant que loi ne lie point la conscience.

Ce statut excepte néanmoins deux cas: l'un est celui où un statut commanderoit ce qui seroit déjà commandé par la loi divine; l'autre est celui où ce qu'il commanderoit seroit déjà commandé par quelque loi ecclésiastique. Alors la conscience des chevaliers seroit liée, non par le statut, mais par la loi ou divine ou ecclésiastique.

SECONDE QUESTION.

Un chevalier de Malte peut-il garder une commanderie qu'il a obtenue du Grand-Maître par des lettres de recommandation du Roi ?

STATUTS RELATIFS A CETTE QUESTION.

« Que nos frères ne s'aident d'aucunes lettres » de recommandation pour avoir des commanderies. »

Fr. Elion de Villeneuve. « Enjoignons expressément, sur peine de désobéissance, » qu'aucun de nos frères, de quelque condition » qu'il soit, n'obtienne, ou ne présume d'obtenir en façon quelconque, aucunes lettres » de recommandation ou menaces *d'aucunes* » *personnes*, afin qu'en vertu desdites lettres il » puisse avoir des commanderies ou des bénéfices de notre ordre. Il est néanmoins permis » d'*en obtenir de ceux de notre dit ordre, qui* » *ont déjà fait profession*, afin que lesdites » lettres servent à recommander les mérites et » vertus d'un chacun, sans que de leur refus » il se puisse ensuivre aucun dommage. »

Fr. Pierre d'Aubusson. « Que celui de nos » frères qui aura obtenu telles lettres *perde* » *l'ancienneté de dix ans*, et qu'il soit permis » à un chacun de l'accuser et de venir aux » preuves contre lui, sans encourir aucunes » peines, afin que nos frères se comportent » modestement et sans insolence. »

RÉPONSE A LA SECONDE QUESTION.

Il y a quelque sujet de douter si ce statut (d'Elion de Villeneuve) est de la même nature que les autres, et s'il ne lie point la conscience des chevaliers.

La raison d'en douter est que ce statut n'impose aucune peine pour le corps, c'est-à-dire, temporelle, et qu'il *enjoint sur peine de désobéissance*, etc. Ainsi il semble que le grand-maître a voulu dire *sur peine* de violer le vœu d'*obéissance;* ce qui renfermeroit un grand péché.

Il est vrai qu'un autre grand-maître, qui est Pierre d'Aubusson, a ajouté, ce qu'ils nomment une peine *pour le corps*, qui est la perte de dix ans. Peut-être qu'il l'a fait pour joindre au lien de la conscience, une punition plus sensible : peut-être aussi que croyant, suivant le sentiment commun de tout l'ordre, que les statuts n'obligent point sur peine de péché, il a voulu du moins assurer l'observation de celui-ci par une menace d'une peine extérieure et fort rigoureuse. Mais ce qui me paroît devoir décider, est que le statut de Raymond Bérenger, qui veut que les statuts sans exception ne lient point l'ame ou la conscience, est postérieur à l'autre statut d'Elion de Villeneuve, qui défend d'obtenir des lettres de recommandation sur peine de désobéissance. Ainsi, supposé même qu'Elion de Villeneuve ait eu intention de lier la conscience à cet égard, Raymond Bérenger, qui est venu ensuite, l'a déchargée.

De plus, voici d'autres raisons par lesquelles il semble que les chevaliers ne sont pas obligés en conscience à suivre le statut d'Elion de Villeneuve.

1° La pratique constante et universelle de l'ordre, est que les lettres de recommandation qui viennent des princes sont très-bien reçues, qu'on y a égard, et qu'on ne blâme jamais ceux qui les ont obtenues. On ne parle pas même en général pour exhorter les chevaliers à n'en point demander : au contraire, les grands maîtres disent assez souvent aux chevaliers qu'ils veulent favoriser : Faites-moi écrire par votre roi, afin que j'aie une raison de vous accorder la grâce, sans blesser les autres prétendans, ou afin que je puisse mieux me débarrasser de leurs importunités. Le Pape sait cette pratique, et jamais, de temps immémorial, ni lui ni les grands maîtres, ni les autres supérieurs de l'ordre, n'ont réclamé ni proposé aucune réforme là-dessus. Le chevalier qui consulte maintenant est un de ceux à qui le grand-maître a conseillé d'obtenir des lettres : ainsi les lettres de recommandation qu'il a obtenues, bien loin de gêner le grand-maître, qui est l'inconvénient que le statut a voulu éviter, n'ont servi qu'à le rendre plus libre de choisir selon son inclination. Peut-on douter que le non-usage, quand il est constant, universel, évidemment connu et approuvé par tous les supérieurs, ne soit une abrogation tacite de la loi? Peut-on nier qu'il n'y ait eu dans l'Eglise beaucoup de réglemens de discipline salutaires et importans, que le seul non-usage a entièrement abolis, et qu'on n'est plus obligé d'observer. Quoique ces lois abolies soient encore pour les chrétiens des espèces de conseils salutaires, on ne peut pas dire qu'on pèche en ne les suivant pas.

2° On peut encore moins soutenir que les commanderies sont des bénéfices, et qu'ainsi on blesse *les statuts canoniques* quand on sollicite

des commanderies. Ce raisonnement renferme deux erreurs. l'une, que les commanderies soient des bénéfices; car les bénéfices sont des titres ecclésiastiques avec quelque fonction cléricale, et avec la nécessité d'être clerc pour celui qui l'obtient : or les commanderies n'ont aucune fonction cléricale, et sont possédées par les chevaliers, qui souvent ne sont point clercs : donc elles ne sont pas des bénéfices.

3° La seconde erreur est de croire qu'on ne puisse jamais demander un bénéfice. Où trouvera-t-on que l'Église ait condamné un clerc, qui étant digne et capable de servir l'Église, et voulant la servir, demande un bénéfice simple, pour y trouver une subsistance modeste et frugale? Tout de même, pourquoi un chevalier ne demandera-t-il pas modestement une commanderie, lorsqu'il en a besoin : qu'il sert actuellement l'ordre; et qu'il ne la demande que pour en faire un bon usage? On ne peut donc pas dire que cette démarche étant contre les *statuts canoniques*, elle est, selon le premier statut même, d'une nature à lier la conscience.

4° S'il est permis de désirer une commanderie, il peut être permis d'obtenir des recommandations, pourvu qu'elles n'aillent point jusqu'à gêner, par des espèces de menaces, celui qui donne les commanderies. Il est vrai que la loi qui suppose que ces recommandations sont dangereuses, et favorisent souvent les sujets indignes, est très-sage en elle-même, lorsqu'elle les défend en général. Mais il y a des cas où ces recommandations sont innocentes par elles-mêmes; et si la loi qui les condamne en général est abolie, ne peut-on pas les pratiquer dans ces cas particuliers, où elles n'ont par elles-mêmes rien de mauvais? Quand les recommandations sont ouvertement en usage de tous les côtés, ne peut-on pas y avoir recours pour faire une espèce de contre-poids, et pour empêcher que le crédit des autres ne l'emporte sur le service qu'on a rendu à l'ordre. Ainsi, la loi se trouvant abrogée par le non-usage, n'étant fondée sur aucune constitution canonique, et ne défendant point une chose absolument mauvaise par elle-même, n'a-t-on pas pu sans péché se dispenser de la suivre?

5° Il seroit inutile de raisonner sur le droit naturel, sur les statuts canoniques, et sur les statuts de l'ordre, pendant que le statut même qui défend les lettres de recommandation s'explique décisivement, et les permet en certains cas. Ce que les statuts de l'ordre permettent ne peut point être regardé comme contraire au droit naturel et aux canons. Or, il est certain que le statut permet aux chevaliers de solliciter des commanderies, et d'obtenir des lettres de recommandation de ceux de l'ordre *qui ont déjà fait profession*. Donc un chevalier peut, sans violer ni le droit naturel ni les canons, solliciter et faire solliciter pour lui une commanderie.

6° Il faudroit examiner si ces paroles, *d'aucunes personnes*, comprennent les rois mêmes; car d'ordinaire, en matière de droit, ils ne sont pas censés compris dans des termes si vagues, lorsqu'il s'agit de leur lier les mains.

7° Quand même un chevalier auroit péché en demandant ou en faisant demander une commanderie, avec ambition, et sans avoir des mœurs assez pures pour y devoir prétendre, il ne laisse pas d'en être légitimement pourvu : d'où il s'ensuit que, quoiqu'il doive faire une exacte et exemplaire pénitence de ses péchés, et surtout de celui qu'il a commis entrant indignement et avec ambition dans la commanderie; il n'y a pourtant aucune loi qui l'oblige en conscience à s'en dépouiller.

TROISIÈME QUESTION.

Un chevalier de Malte peut-il servir le Roi dans ses armées contre d'autres chrétiens?

STATUTS RELATIFS A CETTE QUESTION.

« Que nos frères n'aient à se mêler dans » les guerres qui sont entre les chrétiens. »

« Fr. Jean Fernandez de Heredia. Voulons » et ordonnons que nos frères ne s'intéres- » sent point dans les guerres que les chré- » tiens font les uns contre les autres. Que » si quelqu'un fait le contraire, qu'il perde » l'habit; et en cas qu'il le recouvre par » une grâce spéciale, qu'il soit privé pour » dix ans de l'administration des comman- » deries, bénéfices, et autres biens de notre » ordre; à laquelle administration il ne puisse » être derechef admis qu'après ledit terme » expiré. Faisant très-expresses inhibitions aux » prieurs, au chapelain d'emposte, et aux » commandeurs, de ne permettre à nos frè- » res de s'exercer dans les guerres des chré- » tiens, si ce n'est en cas que cela leur soit » commandé par le prince ou le seigneur de la » province; car alors ils leur pourront don- » ner congé de s'y en aller, à condition » qu'ils n'y porteront les armes ou les en- » seignes de la religion. »

RÉPONSE A LA TROISIÈME QUESTION.

Voici plusieurs réflexions qui peuvent favoriser les chevaliers qui servent leurs rois contre d'autres chrétiens.

1° Ce statut ne disant point comme l'autre, *sur peine de désobéissance*, et se contentant d'imposer une peine temporelle, quoique cette peine soit très-grève, on pourroit croire que ce statut est du nombre de ceux qui ne lient point la conscience : en sorte que le chevalier qui ne l'observe pas doit seulement être soumis pour subir la peine, si on la lui impose, c'est-à-dire perdre l'habit, ou être privé de l'administration des biens de l'ordre pendant dix ans au choix des supérieurs.

2° Ce statut est abrogé par un usage contraire, qui est constant et universel. L'ordre sait et permet que chaque chevalier serve sa nation, et le Pape même, qui le voit tous les jours, ne réclame jamais.

3° On ne peut point dire que ce statut est fondé sur un droit naturel et invariable, à cause du scandale qu'il y a à voir des frères d'un même ordre combattre les uns contre les autres, et s'entretuer. Le même droit naturel devroit interdire à tous les chrétiens de prendre les armes pour tremper leurs mains dans le sang de leurs frères. Il n'y a donc point de droit naturel, et on peut dire seulement que l'indécence est encore plus grande à voir des chevaliers contre des chevaliers, qu'à voir des chrétiens contre des chrétiens. Mais dans le fond, rien n'empêche absolument du côté du droit naturel, qu'un ordre militaire ne permette à ses chevaliers de servir chacun leur prince et leur patrie, quand ils ne sont pas nécessaires à la défense de la chrétienté. Le statut même qui défend de le faire montre clairement que la chose n'est pas absolument mauvaise par elle-même, puisqu'il la permet toutes les fois qu'il y a un ordre du *prince ou du seigneur* de la province. Donc la chose n'est point essentiellement mauvaise selon sa nature, ni contraire au droit divin : d'où il faut conclure que le statut qui la condamne a pu être aboli par le non-usage constant et paisible de toutes les nations dont l'ordre est composé.

4° Les chevaliers ne sont pas comme les autres religieux, qui doivent fuir tout ce qui a quelque rapport aux embarras du siècle. Ceux-ci doivent se sanctifier dans le siècle même ; leur vie est militaire : depuis qu'ils n'ont plus à servir les hôpitaux de la Terre-Sainte, ils n'ont d'autre fonction réglée que celle des armes. La guerre, dans laquelle ils sont expérimentés, et qui est déjà leur genre de vie, n'est-elle pas moins à craindre pour eux, quand il est question de servir leur prince et leur patrie dans de pressans besoins, qu'une vie oisive, qui est difficile à remplir pour eux, quand les besoins de la religion ne les appellent point à Malte ?

5° S'il est permis aux chevaliers d'aller en guerre contre des chrétiens, sur l'ordre du prince ou du seigneur de la province, n'est-il pas permis de demeurer dans le service du roi, lorsqu'on y est engagé par un commandement considérable, et qu'on ne pourroit en sortir sans déplaire certainement à Sa Majesté? Ce désir du prince, qui veut qu'on continue à le servir, n'est-il pas équivalent à l'ordre que le statut demande?

6° Remarquez que ce statut n'a été fait que pour empêcher les chevaliers de se mêler dans les guerres, qui étoient si communes en ce temps-là, de seigneur à seigneur, et de ville à ville, chaque voisin prenoit parti pour les uns ou pour les autres, selon son inclination. Ainsi il y a sujet de croire que le statut a voulu seulement exclure les chevaliers de ces guerres intestines que l'anarchie avoit introduites, et les borner à celles des princes ou des seigneurs dont ils tiendroient des fiefs.

7° Il faut encore observer que l'ordre mande les chevaliers dès qu'il arrive quelque besoin pressant pour la religion ; qu'excepté ces occasions, il y a un certain nombre de chevaliers en guerre, qui suffisent pour les expéditions qu'on veut faire, et au-delà desquels la religion ne prétend point augmenter ses armemens : ainsi les chevaliers qu'on laisse en France, étant alors sans emploi pour l'ordre, ne peuvent-ils pas s'occuper selon leur talent et leur genre de vie, dans les guerres où ils défendront leur patrie ? Quoique cette guerre ne soit pas aussi sainte que celle qu'on fait aux Infidèles, elle ne laisse pas d'être très-digne d'un chrétien, lorsqu'il la fait sans ambition, et pour le bien public. On ne doit pas regarder comme une action profane, celle d'un homme qui va à la guerre pour son prince et pour sa patrie sans ambition. Quand il y expose sa vie par ce pur motif, en vue de Dieu, on peut dire que c'est la disposition qui approche le

plus de celle des chevaliers quand ils se dévouent pour la défense de la religion.

8° Mais ce qui semble décider le plus clairement, c'est que le chevalier qui consulte tient à Malte un rang qui lui ôte la liberté de porter les armes pour l'ordre. S'il étoit à Malte, il ne pourroit être que du conseil du grand-maître, et il n'iroit à la guerre pour la religion, que dans les plus extrêmes nécessités : ainsi, outre que l'ordre ne demande point maintenant de lui qu'il aille à Malte, il ne pourroit, en y allant, servir l'ordre que par son conseil. Ne vaut-il pas mieux qu'il défende sa patrie par les armes, que s'il donnoit au grand-maître ses avis, dont celui-ci n'a aucun besoin ?

CONSULTATION

SUR UNE ALLIANCE PROJETÉE ENTRE DEUX ILLUSTRES MAISONS.

Nous avons déjà fait observer que cette Consultation avoit pour objet un mariage projeté entre deux illustres familles, dont l'une devoit en grande partie son immense fortune à l'abus qu'un homme puissant avoit fait de son crédit. Pour éviter de nommer les personnages dont il est question dans cette pièce, nous désignons cet homme puissant sous le simple titre de *Marquis*, et son épouse sous le titre de *Marquise*. Nous désignons également les futurs époux sous les simples titres de *Duc* et de *Duchesse*. Celle-ci est fille du *Marquis*, et le *Duc* appartient à l'illustre famille qui étoit sur le point de s'allier à celle du *Marquis*. Il faut encore observer qu'à l'époque où Fénelon rédigeoit cette Consultation, le *Marquis* étoit mort. *Edit. de Vers.*

I. Sur les dommages faits injustement.

Il y a, ce me semble, une extrême différence entre les enfans de M. *le Marquis*, nourris dans l'ignorance des faits et dans l'estime de leur père qu'ils peuvent supposer très-juste, et un étranger qui veut bien s'exposer au risque d'entrer dans les charges d'une succession si suspecte.

La seule opinion publique engage à examiner de près; et le seul doute dans l'examen suffit pour arrêter un homme de bonne foi.

Faits injustes qui donnent lieu à restitution : Brûlemens arrachés au Roi, ou faits sans ordre *en temps de guerre :* violemens de capitulations jurées : contributions exigées avec violence en pleine paix, au préjudice des traités.

Si M. *le Marquis* n'est pas censé la cause principale de ces injustices, du moins il est la cause seconde qui doit restituer subsidiairement, dans l'impuissance où le Roi se trouve.

II. État des biens de M. le *Marquis*.

1° Terres et autres fonds de son père, de sa femme, de lui.

2° Appointemens de ministre d'État, de secrétaire d'État, de chancelier des ordres du Roi, de surintendant des bâtimens, de général des postes.

3° Revenus de l'ordre de saint Lazare : des chevaux de louage et exemptions de tailles ; des postes étrangères, 1,500,000 liv.

Pour ce dernier don, le Roi n'a pas eu l'intention de le faire si grand.

Quand il en auroit eu l'intention, il ne l'a pu. Ces sortes de dons immenses et inofficieux sont censés subreptices par les ordonnances : on fait le procès de celui qui les a obtenus.

Disproportion de ces dons avec les services de M. *le Marquis*, avec les récompenses des généraux d'armées, avec les fortunes des seigneurs et princes, avec les richesses du corps de l'État, avec le domaine du Roi.

III. Raisons d'obliger à restitution les héritiers de M. le *Marquis* *.

1° *Pour les revenus de l'ordre de* saint Lazare.

Inconvéniens de différer la restitution. Danger de mort de M*** (*père du jeune Duc :*) il laisseroit ses enfans dans l'injustice. Danger de mort de son fils (*le jeune Duc*) et de sa belle-fille (*la jeune Duchesse*) *qui laisseront par là des enfans* mineurs ou *des* héritiers *obligés à restitution.*

Inconvéniens de se hâter : incertitude de persuader M*** (*frère du Marquis :*) grand dommage pour la famille, six fois autant : conséquence de mettre en doute ces biens : il faudroit persuader toute la famille : toute la famille même ne le pourroit sans répondre à mineurs : solidité des cohéritiers.

2° *Pour* brûlemens contre *les* capitulations. Opinion publique suffit pour établir doute, et doute pour arrêter — M*** (*père du jeune Duc*) n'est comme les enfans *de M le Marquis :* il sait les faits et les conseils : je lui en dis un

* On trouvera dans ce paragraphe et dans les suivans quelques répétitions de ce qui a été dit dans les précédens. La raison de ces répétitions est que Fénelon rédigea successivement plusieurs canevas pour répondre à la question délicate qu'on lui avoit proposée. Nous avons cru ne devoir rien changer au travail de l'illustre auteur. *Edit. de Vers.*

attesté de deux bons témoins. — *Le* conseiller, s'il *est* cause première et plus efficace, est premier restituant : si cause seconde, restituant subsidiaire pour *le* Roi obéré.

3° *Pour les revenus des* postes, etc. *, 1,500,000 liv. outre male de L.. ** ; chevaux de louage ; exemption de taille : 80,000 liv. de général des postes ; appointemens de chancelier *de l'ordre* du Saint-Esprit, *de* secrétaire *d'État*, de ministre *d'État*, *de* surintendant des bâtiments, etc. terres, etc. ***. — Dons immenses et inofficieux, censés subreptices par les ordonnances. Disproportion *de ces dons* avec *les* services *de M. le Marquis*, avec *les* récompenses des autres *généraux* du premier rang, avec *les* richesses de l'État, avec le domaine du Roi.

IV. Eclaircissement sur le premier article du paragraphe précédent.

La première question roule sur les réceptions des chevaliers dans l'ordre de saint Lazare. — Elles montent environ à..... — M. *le Marquis* n'a rien donné de réel : donc il n'a pu rien recevoir, et ses héritiers doivent restituer ce qu'il a reçu.

La seconde question est de savoir s'il n'est pas tenu de restituer aux ordres du Saint-Esprit, de saint Lazare, au Teutonique, et aux autres ordres réguliers et communautés, les revenus dont il les a dépouillés sans titre pendant tant d'années. Il est vrai qu'il l'a fait par l'autorité du Roi ; mais enfin il a été le conseil, l'auteur, l'instigateur. Supposé même qu'il ne soit point censé la cause principale, ne doit-il pas cette restitution subsidiairement au défaut du Roi, qu'on peut regarder, dans les embarras présens de l'État, comme étant dans l'impuissance de restituer. Ces jouissances injustes *des revenus* des chevaliers monteront bien haut.

Pour la restitution de toutes ces sommes, il faut ou différer, ou se hâter.

Dans *le premier* cas, M*** (*père du jeune Duc*) peut mourir, et laisser de jeunes mariés ignorans du fait, ou peu scrupuleux. — Madame *la Duchesse* peut mourir ; les enfans seroient mineurs : on ne pourroit rien faire sûrement. — M. *le Duc* peut mourir, madame *la Duchesse* se remarier, et laisser des mineurs qui auront des droits sur son bien mal acquis.

Dans *le second* cas, 1° il est incertain si l'on persuadera à M*** (*frère du Marquis*) de faire cette restitution de si grandes sommes ; surtout les cohéritiers. — 2° Quand on l'auroit persuadé, il faudroit encore persuader Mad.*** (*Mère du Marquis*) madame *la Marquise*, M*** (*fils du Marquis, et frère de la jeune Duchesse*) etc. — 3° Commencera-t-on par le mariage, qui engage certainement la conscience, dans l'incertitude de la restitution ? 4° La famille entière ne pourroit faire cette restitution pour la mineure, sans en être responsable, et sans être prête à l'en dédommager à sa majorité, elle ou ses enfans. — 5° Tous les cohéritiers ne sont-ils pas solidaires pour cette restitution, comme ils le seroient pour les dettes communes de la succession ? Cette restitution n'est-elle pas comme une somme pour laquelle un créancier auroit son hypothèque et son action immédiate sur tous et chacun des cohéritiers, sauf à chacun d'eux son recours sur les autres, pour répartir la dette sur les portions qu'ils tiendroient de l'hérédité ? Si cela est, il faut que la mineure ou ceux qui l'épouseront commencent par payer le total des sommes à restituer, sauf à répéter ce qu'on pourra sur les autres cohéritiers, qui voudront bien restituer aussi leur part.

V. Réflexions à l'appui des décisions précédentes.

1° Jusques à Cajétan, nul casuiste n'a cru probable que tous les héritiers d'un usurier ne fussent solidairement obligés à la restitution de tous ses profits usuraires.

Donc il est au moins douteux si les cohéritiers ne sont pas obligés solidairement à restituer les profits manifestement injustes, comme dans le cas des réceptions de saint Lazare.

2° Il n'en est pas de même d'un homme qui est né dans une famille, et qui a été nourri dans la pensée que son père n'a rien fait que de juste, que d'un étranger qui est prévenu des bruits contraires, qui doute et qui délibère dans ce doute s'il entrera par

* On voit par les développemens qui suivent, que Fénelon réunit sous ce titre tous les dons excessifs obtenus du Roi par le Marquis. *Édit. de Vers.*

** Nous n'avons pu deviner ce que Fénelon voulut dire en cet endroit. *Édit. de Vers.*

*** On trouve au bas de la page, dans le manuscrit original, un nouveau relevé des biens du Marquis, dans l'ordre suivant : « Postes, 80,000 liv. de revenu : *Postes* étrangères, » 1,500,000 liv. ; appointemens de ministre et secrétaire d'état : » charge de l'ordre du Saint-Esprit : celle de surintendant » des bâtimens : biens de son père, biens de sa femme, ses » propres terres, chevaux de louage, réception de Saint-» Lazare. » *Édit. de Vers.*

alliance dans cette famille. Le premier doit avoir des preuves convaincantes de l'injustice de son père, pour se déposséder soi-même par restitution. Le dernier, au contraire, doutant, et étant libre d'entrer dans cette famille ou de n'y entrer pas, il n'y doit point entrer jusqu'à ce qu'il ne lui reste plus aucun doute raisonnable de l'injustice. Il n'y pourroit entrer tout au plus qu'avec une application constante à rechercher toutes les preuves, et avec certitude de pouvoir réparer les injustices, s'il venoit dans la suite à en découvrir quelque preuve.

3° Jamais aucun casuiste n'a été relâché jusqu'à douter que le conseiller ne soit tenu de réparer toutes les suites de ses mauvais conseils, *in culpa lata.* Violer toutes les lois de la paix par des contributions, et toutes celles de la guerre brûlant malgré les sermens des capitulations, est sans doute *culpa lata :* donc le conseiller en est tenu. Le fait est de notoriété publique. Que le conseiller soit tenu à restituer comme cause principale ou subsidiairement, c'est de quoi on peut disputer : encore même les casuistes penchent à croire qu'il est censé cause principale, s'il a usé d'empire, qu'il se soit prévalu de l'ignorance ou inapplication, ou bien qu'il ait entraîné, contre sa volonté, celui dont il étoit le conseiller. Mais enfin, il est au moins hors de doute que le conseiller doit payer subsidiairement. Dans le cas présent, la cause principale est insolvable pour des temps qu'on ne peut borner, et au-delà desquels on ne voit rien que de très-douteux, pour ne rien dire de plus. Donc tout au moins la cause seconde, qui est le conseiller, doit certainement restituer, sauf à elle à se dédommager sur la principale, quand elle le pourra.

4° Le Roi peut-il donner à un homme déjà plus riche par ses terres, ses charges, etc. qu'aucun seigneur du royaume, 1,500,000 liv. de revenu annuel, dans des temps très-misérables? L'étranger qui veut entrer dans la succession de celui qui a eu ce don peut-il ignorer le fait?

Le Roi a-t-il déclaré qu'il veut ratifier ce don, quoiqu'il l'ait cru d'abord beaucoup moindre?

PLANS DE DISSERTATIONS

SUR DIVERS POINTS

DE PHILOSOPHIE ET DE THÉOLOGIE.

PREMIÈRE DISSERTATION.

SUR LA LIBERTÉ DE L'HOMME.

I. Raisons pour lesquelles les impies la nient.

1° Dieu juste et bon pour l'homme, jaloux de sa propre gloire, peut-il avoir donné à l'homme le pouvoir de pécher et de s'opposer à la gloire de Dieu, de s'égarer de sa fin dernière, de se rendre éternellement ennemi de Dieu, coupable *et* malheureux? — Peut-il l'avoir fait, voyant avec certitude que l'homme pécheroit, que le péché seroit transmis, qu'il les puniroit presque tous pour le péché d'un seul?

Ne pouvoit-il pas les rendre d'abord tous impeccables, comme les saints le sont, dit-on, dans le ciel?

Est-ce aimer sincèrement ses enfans? Il ne lui en eût rien coûté, que de vouloir, c'est-à-dire les aimer, et ils auroient été tous dignes de lui.

2° *Cette* doctrine *est* contre *la* raison, *car* l'homme n'est *pas* moins dépendant pour opérer que pour être. *Mais s'il étoit libre*, *la* volonté libre seroit indépendante pour son choix, *et* l'homme se feroit meilleur que Dieu ne l'auroit fait.

Cette doctrine est aussi contre *la* bonté de Dieu : *c'est un* blasphème : c'est nier *la* perfection *de Dieu. Car il faut dire que* petits enfants *misit arsuros : que les* adultes *sont* privés de secours infailliblement salutaires : *que* de cent mille hommes, quatre-vingt-dix-neuf mille *sont* damnés. Paradis presque désert en comparaison *de l'enfer.* Venue de Jésus-Christ presque inutile : victoire du démon. Homme à la mort privé de *la* persévérance finale : exemple de père avec enfant qui se noie. Opinion d'Origène sur punition bornée, *est venue de ces difficultés.*

3° Conclusion : Ou il n'y a point de Dieu qui ait fait l'homme, ou il n'y a aucune liberté, et rien n'est déméritoire.

Illusion sur *la* liberté qu'on s'imagine avoir, volonté aveugle suit entendement : entende-

ment nécessité par jugement pratique : élection n'est qu'un jugement.

Détermination *causée d'une manière* imperceptible par organes, par habitudes, par occasions.

Efficacité et nécessité, distinction chimérique.

II. Principes dont il faut partir en cette matière.

Dieu existe, l'homme est libre : deux vérités dont on ne peut douter.

1° Dieu existe.

Art qui éclate dans toute la nature.

Idée de l'être infiniment parfait empreinte *dans l'ame de tous les hommes :* d'où vient-elle ?

Liberté de l'homme : donc nature incorporelle unie au corps, par qui ?

2° L'homme est libre.

Première preuve : impuissance de douter de la liberté. — Règle d'évidence et de conviction ; impuissance de douter sérieusement : *cogi, convinci.*

Dites que vous doutez *de tout ;* mensonge : secte de menteurs que les Pyrrhoniens.

Dites que vous voulez douter *de tout :* vouloir c'est choisir, c'est juger, c'est croire *que vous pouvez vous mettre dans l'état du doute absolu.*

Doute ne peut être réel sur deux et deux font quatre, sur tout plus grand que partie, comme croyance impossible sur trois et cinq *font* douze, *et sur* carré rond.

Il est impossible de douter sérieusement de *la* liberté : Epicuriens, Stoïciens, *fatum :* Cicéron, présciences, Aristotéliciens, Platoniciens, Académiciens, Manichéens, Protestans, Arminiens, Luthériens étrangers, Calvinistes de France *.

Faisons expérience : homme assassin *et* empoisonneur, homme bienfaisant, *sont-ils égaux ?*

Voudriez-vous croire qu'un fripon vaut autant que vous ? Ne blâmerez-vous personne ? Ne vous plaindrez-vous de personne ? Ne faut-il ni punir ni récompenser ? Ne voulez-vous point délibérer, choisir, etc. ? Ne promettrez-vous jamais ? Ne serez-vous point excusé en ne faisant pas ?

Seconde preuve : Commun consentement de tous ceux qui ne raisonnent point spéculativement. Demandez aux anciens, aux modernes, aux peuples d'Europe, à ceux d'Amérique.

Témoignage de saint Augustin à l'appui de cette preuve :

« Etiamne hi libri obscuri mihi scrutandi » erant, unde discerem neminem vituperatione suppliciove dignum, qui aut id velit » quod justitia velle non prohibet, aut id » non faciat quod facere non potest ? Nonne » ista cantant et in montibus pastores, et in » theatris poetæ, et indocti in circulis, et » docti in bibliothecis, et magistri in scholis, et antistites in sacratis locis, et in orbe » terrarum genus humanum [1] ?.... Dicere » animas, et esse malas, et nihil peccare, » plenum est dementiæ : dicere autem peccare sine voluntate, magnum deliramentum est et peccati reum tenere quemquam, » quia non fecit quod facere non potuit, summæ iniquitatis est et insaniæ [2].... Nam ut » inter omnes sanos constat, et quod ipsi » Manichæi non solùm fatentur, sed et præcipiunt, utile est pœnitere peccati. Quid » ego nunc in hanc rem divinarum Scripturarum testimonia, quæ usquequaque diffusa sunt, colligam ? Vox est etiam ista naturæ : neminem stultum rei hujus notitia » deseruit : hoc nobis nisi penitus insitum » esset, periremus. Potest aliquis dicere non » se peccare : non autem sibi esse, si peccaverit, pœnitendum, nulla barbaries dicere » audebit [3]. »

Donc Dieu a fait l'homme libre entre la vertu et la béatitude, le vice et la misère : Feu, eau : maître de son sort. « Si enim times illum (defectivum motum quo voluntas a Deo avertitur), oportet ut nolis : si autem nolis, non » erit. Quid ergo securius, quàm esse in ea vita, » ubi non possit tibi evenire quod non vis [4]. »

III. Réponse aux difficultés.

1° On ne pèche que par sa volonté : rien n'est

* Fenelon se proposoit sans doute de prouver ici que dans ces divers systèmes il est également impossible de douter de la liberté. *Edit. de Vers.*

[1] *S. Aug. De duabus anim. contra Manich.* cap. XI, n. 13, t. VIII. — [2] *Ibid.* cap. XII, n. 17. — [3] *Ibid.* cap. XIV, n. 22. — A la suite de ces témoignages, Fénelon en cite plusieurs autres qu'il seroit trop long et peu utile de rapporter. Ils sont tirés du livre de saint Augustin, *de libero Arbitrio*, et se rapportent à ces deux chefs : *Nécessité de la liberté pour mériter et démériter, facilité de se rendre bon et heureux.*

[4] *S. Aug. De lib. Arbit.* lib. II, cap. XX, n. 54, t. I. — Fenelon rapporte sur cet article et sur les suivans plusieurs autres témoignages du saint docteur, que nous avons cru devoir supprimer, soit à cause de leur longueur, soit parce qu'il les rapporte souvent, sans désigner l'ouvrage d'où ils sont tirés. *Edit. de Vers.*

à moi, si *ma* volonté n'y est pas : vouloir est avoir bien suprême : malheur est de ne l'avoir voulu. « Nihil tam in nostra potestate, quàm » ipsa voluntas est : ea enim prorsus nullo in- » tervallo, mox ut volumus, præsto est. »

2° *Notre* volonté *est* aidée. *Si vous dites :* Sine culpa cecidi, « volo servare, sed vincor à » concupiscentia mea : respondet Scriptura li- » bero ejus arbitrio, quod jam superiùs dixi : » *Noli vinci a malo, sed vince in bono malum.* » Quod tamen, ut fiat, adjuvat gratia, quæ nisi » adjuverit, nihil lex erit, nisi virtus peccati... » Homo ergo gratiâ juvatur, ne sine causa vo- » luntati ejus jubeatur [1]. »

3° *Dieu nous accorde* tout, excepté ôter libre arbitre. « Vult autem Deus omnes homines sal- » vos fieri, et in agnitionem veritatis venire : non » sic tamen ut eis adimat liberum arbitrium, » quo vel bene vel malè utentes justissimè judi- » centur.... Volo ut hi omnes servi mei operen- » tur in vinea, et post laborem requiescentes » epulentur, ita ut quisquis eorum hoc noluc- » rit, in pistrino semper molat [2]. »

4° Libre arbitre *nous est* donné pour mérite, non pour chute.

5° Impeccabilité *attachée à l'état* de *la* béatitude *est la* récompense du mérite, *et* non *le* premier don de Dieu : ordre qu'il faut croire et adorer.

Idée de *cette* justice dans *la* punition d'homme égal à nous, si sa volonté manque : et nous ne voulons pas que Dieu fasse sur sa créature ce que nous faisons sur homme égal à nous!

SECONDE DISSERTATION.

SUR L'IMMORTALITÉ DE L'AME.

I. Preuves de la *distinction* de l'ame d'*avec* le *corps*.

1° Consultation *de nos* idées. Rien de corporel dans idée d'ame, *on ne la conçoit pas* rouge, longue, etc. — Rien de spirituel dans idée de corps. — Exemples de lumière et de temps, de couleur et de figure : interrogez enfant.

2° Consultation pratique. Montre n'est que machine : donc ne pense *pas*. Chien pense : donc est plus que machine.

3° Indivisibilité de l'ame. On ne conçoit point deux moi : ame indivisible en pensée, en volonté, en sentiment : *unum me sentio.* — Pluralité d'organes réunis à un point. — Concevez deux ames unies. — Il est vrai qu'un seul moi aime à la fois plusieurs objets.

4° Liberté. *La* matière *est* nécessité en tout *par les* lois mécaniques : l'ame *au contraire est* maîtresse de son vouloir : choix arbitraire. — Différence : vous direz sûrement *d'avance la détermination* de l'un : vous ne sauriez prévoir *la détermination* de l'autre.

5° Nul dérangement. Ame n'a ni parties, ni configuration de parties. — Ame unique : point de séparation de deux ames. — Ame ne dépend par soi du corps : séparation la délivre de dépendance mutuelle d'opérations.

6° Nul anéantissement. Nul atôme anéanti dans l'univers. — Atôme d'animal en fait un autre. — *L'*idée de *la* métempsycose *est venue de cette croyance.*

II. Possibilité d'anéantissement *de l'ame*.

Nul n'a existence par soi que Dieu : *Ego Dominus, et non mutor. Ego sum qui sum. Solus habet immortalitatem.*

Ce qui est arbitraire, demandez-le : vous voyez que nul atôme ne périt : quoi! être si noble au-dessous *d'atômes!*

III. *Volonté* de Dieu *révélée*, prouve l'immortalité de l'ame.

Dieu ayant été libre à cet égard, on ne le peut savoir que par lui. Il ne l'a déclaré ouvertement dans les livres de Moïse. La chose paroît obscurcie dans l'Ecclésiaste. (ch. XI et XII.) Elle est claire dans Daniel. (ch. XII.) et l'Ecclésiaste. (ch. XI et XII.) Elle éclate dans les Machabées. (*II Mach.* XII. 46.) Saint Paul nous la montre dans les anciens Israélites. (*Hebr.* XI. 13.) — Sadducéens. Jésus-Christ nous la montre dans le Dieu d'Abraham, etc.

IV. Résurrection des corps.

Celui de Jésus-Christ ; chair, source de vie : nous ses frères, os de ses os, etc. — Vie bienheureuse de l'homme tout entier. — Triomphe de la mort qui met chair en poudre.

TROISIÈME DISSERTATION.

SUR LE CULTE DIVIN.

Préambule : *nous ne dirons* rien de *la* pluralité de dieux. Preuves remplies par un seul. Impossibilité de deux. Païens ont cru Dieu su-

[1] *S. Aug. De Grat. et lib. Arbitr.* cap. IV, n. 8, 9, t. X. — [2] *S. Aug. De Spir. et Litt.* cap. XXXIII, n. 58, t. X.

prême : Jupiter : chaîne *d'*Homère : saint Justin contre Tryphon.

Nous ne dirons rien *non plus* d'immortalité d'ames. Spiritualité prouvée par liberté. Objections prouvent union de corps et d'esprit, non identité. Nul être, pas même atôme, ne périt.

I. *Trois systèmes* à imaginer sur le culte divin.

1° Homme fait sans rapport à Dieu, *répugne. Car alors la* fin d'un homme pieux *seroit* plus noble que celle de Dieu même. Homme connoissant Dieu sans l'aimer : *quelle* ingratitude ! Homme qui n'obéiroit à Dieu : impunité des méchans. Comparaison d'hommes juste et pieux, injuste et impie, mourant ensemble. Erreurs grossières d'Epicuriens sur dieux oisifs et indolens : Min. Félix.

2° Homme connoissant et aimant Dieu sans culte extérieur, *répugne.* Inconvéniens de variété sur *la* manière de connoître Dieu, d'aimer Dieu, de servir Dieu par les vertus. Société que Dieu a mise en tout dans sa famille. Défauts du culte, s'il n'y avoit *un* ordre *établi* pour instruire, redresser, perpétuer. Nulle trace de ce culte secret et divers.

3° Homme dans culte extérieur, *seul système raisonnable. Car il est* naturel et même nécessaire que les hommes professent et expriment *leur* reconnoissance au Créateur : exemple de père au milieu de sa propre famille : expérience de disputes et de scandales. Culte intérieur n'est qu'amour : *nec colitur nisi amando :* marques extérieures d'amour sont le culte extérieur : Réforme des Protestans *a nui au culte intérieur en supprimant l'extérieur.*

Donc *il* faut *des* pasteurs : donc autorité suprême : donc société qui unisse.

Comparaison de ce troisième système avec les deux autres : lequel est plus digne de l'être infiniment parfait.

II. Quatre états du genre humain.

1° Avant la loi : offrandes de fruits de la terre *et de* troupeaux. Prières et louanges : cantiques. Sacremens : circoncision, *et* peut-être *d'*autres.

2° Sous anciennes lois. Lois politiques : Dieu étoit roi, faute du peuple d'en vouloir un visible. — Lois cérémoniales qui figuroient *les* biens promis, et devoient cesser par accomplissement. Les lois établies pour soutenir peuple foible et grossier, pour le séparer des peuples idolâtres. (Chrysost.)

Loi d'amour et de vertus : Tu aimeras, etc. Circoncision du cœur : *Non veni solvere*, etc.

3° Sous la loi nouvelle. Foi des mystères. Vertus commandées. — Eglise établie. Sacremens donnés.

4° Sans loi *dans l'autre vie.* Rien qu'amour, admiration, louange, silence. Cœurs consommés en unité. Plus de soutien sensible.

QUATRIÈME DISSERTATION.

AUTORITÉ DE MOÏSE.

Preuves de l'autorité de Moïse.

1° Caractère de sa personne. *Il passe pour* fils de la fille de Pharaon : *adoptavit in locum filii. Il* tue Egyptien, et s'enfuit à quarante ans. Demeure berger au désert quarante ans, revient à quatre-vingts. Craint d'aller, refuse, n'obéit qu'avec crainte : *Quis sum ego ut vadam ?.... Non credent mihi..... Non sum eloquens..... Mitte quem missurus es.... Irotus Dominus..... — Qui est misit me ad vos.*

2° *Sa* conduite. Lois parfaites pour *les* mœurs, comparer avec lois des Grecs, lois des Romains. Et pour religion : amour de Dieu et du prochain.

Manière d'écrire. — *Il* raconte infidélités monstrueuses de son peuple, défauts des patriarches, soulèvement de Marie punie par la lèpre, d'Aaron complice de sa sœur, *et* faisant *le* veau d'or par lâcheté : *Peccatum quod stultè commisimus.* (Num. XII. II.) *Il raconte* sa propre infidélité *près du* rocher, sa punition, *son* exclusion de *la* Terre promise. *Il* raconte choses incroyables : serpent parle : péché originel : histoire d'Esaü et de Jacob. *Il* ordonne choses dures : exclusion des jeux, spectacles, dissolution d'idolâtrie. Nul commerce avec *les* nations : cérémonies avec peine de mort. Reproches *faits aux Israélites :* grand déshonneur.

Enfans qu'il laisse sans distinction : sépulture qu'il cache pour éviter idolâtrie.

3° Narration qui exclut imposture.

Générations qu'il fait très-longues : Adam meurt vers *le* déluge : alors Noé six cents ans : déluge près d'Abraham : tradition du sabbat.

Miracles d'Egypte : Egypte *les* voit. Nature des fléaux : eau changée en sang : ténèbres d'un côté : insectes couvrent terre : premiers nés morts : combat d'enchanteurs : passage de mer Rouge.

Miracles du désert. Manne du ciel : tout goût : point à garder. Habits non usés. Rochers

devenus fontaines. Terre s'entr'ouvre : Coré, Dathan, Abiron. Feu sur montagne, fumée, tonnerre, voix de Dieu. — Témoins : millions d'hommes jaloux, murmurans, incrédules : peuple blâmé, menacé de malédictions ; condamné à mort pour chaque transgression, gêné par *des* lois sévères, excité par *ses* voisins à la liberté : ennemis voisins.

Moïse laisse *un* livre dont *les* prédictions s'exécutent : Josué après lui arrête le soleil, *est* conquérant de la Terre promise, extermine peuples idolâtres.

Moïse promet *un* prophète qu'il faudra écouter : *Prophetam sicut me... prophetam similem tui :* (Deut. XVIII.) c'est *le* Messie : Synagogue dure jusqu'à lui quinze cents ans : état des Juifs pendant ces siècles : vicissitudes selon les promesses *de Moïse*. Etat des Juifs quand Jésus-Christ vint : espérance de retour.

Résoudre les objections *tirées* d'Esdras qui a refait *les* livres, de grande ancienneté, d'exemples d'origines fabuleuses.

CINQUIÈME DISSERTATION.

AUTORITÉ DE JÉSUS-CHRIST.

Preuves de l'autorité de Jésus-Christ.

I. PROPHÉTIES.

1° Prophéties sur lui :

Postérité de la femme qui écrasera *la tête* du serpent.

Prophète semblable à lui prédit par Moïse. (*Deut.* XVIII. 15, 18, 19. XXXIV. 10. *I Mach.* IV. 46. XIV. 41.)

Oracle de Jacob *donne* deux marques *de la venue* du Messie, attente des nations, sortie du sceptre.

Prédiction de Daniel : soixante-dix semaines : (*Dan.* IX. 23.) tous termes finis : plus de tribus distinctes.

Trois événemens : venue du Messie (Suétone) : réprobation du peuple juif : vocation des Gentils.

Omission de textes qu'on pourroit éluder. *Psal.* II. 44. *Isai.* VII, XLIII, XLIX, LIII, LV.

2° Prophéties de lui :

Prédiction de *la* ruine de Jérusalem : (*Matth.* XXIV. 14. *Luc.* XIX. 41.) seize cents ans de punition : captivité de Babylone.

Prédiction des souffrances de son Eglise, de lui-même.

Prédiction de *la* conversion du monde : *Et ego si exaltatus fuero, omnia traham ad me*, etc. (*Joan.* XII. 32. *Matth.* XXVIII. *Marc.* XVI. *Luc.* XXIV. *Joan.* XIV. 12.)

II. MIRACLES. *Circonstances de ces miracles.*

1° Miracles visibles. Noces de Cana. — Morts ressuscités : fils de la veuve de Naïm : fille de Jaïre, *non est mortua puella, sed dormit :* Lazare après quatre jours devant *les* Juifs. — Allez dire à Jean, etc. — Paralytique dans la Piscine. — Aveugle-né, et autres.

2° Miracles contestés *de manière à en confirmer l'existence*. Peut-on guérir le jour du sabbat ? Juifs veulent tuer Lazare ressuscité.

3° Miracles de son infirmité. Etoile à sa naissance. Ténèbres à sa passion. Tombeaux ouverts, hommes *saints* ressuscités. Résurrection de Jésus-Christ : quarante jours de conversation : plus de cinq cents témoins une fois.

4° Miracles continués en disciples, encore plus grands. Apôtres, entre autres saint Pierre : ombre salutaire : *in nomine Jesu, surge et ambula. — Sed in ostensione spiritûs et virtute.* — Hommes apostoliques : saint Irénée ressuscite un mort. Grégoire Thaumaturge, montagne transportée. — Renouvellement *de miracles* pour Barbares : saint Martin, saint Ambroise, saint Augustin, reliques de saint Etienne. — Saint Bernard à Sarlat.

5° Miracles avoués, par Julien l'Apostat, par Juifs, nom ineffable. — Quel miracle si nul miracle ! monde idolâtre converti : dilemme de saint Augustin [1].

III. MOEURS.

Vertus de vie commune : sobriété, festins, noces : chasteté, Samaritaine, amitié, larmes pour Lazare : trente ans de solitude et de dépendance.

Pauvreté : le Fils de l'homme n'a pas où reposer sa tête : vil métier : pauvreté qui enrichit.

Chasteté : étonnement de le voir avec Samaritaine : nul prétexte de soupçon.

Patience au milieu de ses ennemis qui le tourmentent, *et de ses* disciples qui sont indignes de lui. Passion prévue et prédite : il y va tranquillement : *non sapis ea quæ Dei sunt*, etc. — Portrait du juste de Platon.

Compassion des pécheurs scandaleux. Femme

[1] *De Civ. Dei*, lib. I, cap. V, l. VII.

adultère : *voir* saint Augustin *et* saint Jean Climaque. *Septuagies septies.* Saint Pierre, chef, après avoir renié.

Sévérités contre Pharisiens hypocrites.

Simplicité à dire les grandeurs célestes : différence entre fils *et* serviteurs étonnés.

IV. DOCTRINE.

Amour commencé dans ancienne loi, consommé en nouvelle.

Amour et mépris des hommes pour l'amour de Dieu.

Mépris de soi, qu'on n'aime qu'avec *le* prochain pour l'amour de Dieu.

Amour de Dieu unique : tout le reste moins que lui, *et* pour lui seul : *Abneget*, etc.

Spiritualise *la* loi et la perfectionne, rendant tout intérieur.

Montrez-moi quelque vertu non perfectionnée, soit des Gentils, soit des Juifs.

Pratique. Comparaison des sectes de philosophes avec chrétiens. Jalousie de Julien pour leurs vertus. Critique des païens : superstition écrite et absurde, Tacite : *Furiosa opinio. Lucifugas ;* Minutius Félix. — Commencement de saint Augustin, *de verâ Religione.*

SIXIÈME DISSERTATION.

NÉCESSITÉ D'UNE ÉGLISE.

Préambule : *Dieu, Jésus-Christ, l'Eglise.*

Dieu promet Jésus-Christ par Moïse *et les* prophètes. — Jésus-Christ conduit à Dieu. — Epouse et Epoux (*Jésus-Christ et l'Eglise*) ont un *seul* esprit, comme époux mortels une *seule* chair : *Magnum sacramentum.*

Définition de l'Eglise. Assemblée d'hommes appelés, visible selon les Ecritures. *Euntes docete.... baptizantes : die Ecclesiæ.... si nm audierit : sine ruga et macula : aut Ecclesiam Dei contemnitis.* — Visible : assemblée. *Donc* se connoît, est connue. — Famille du Père céleste : un cœur, une ame, tout commun pour biens temporels. — Tout commun pour biens spirituels : sacremens, parole, foi des mystères, vertus à pratiquer, amour dont on doit vivre, vie commune : *tous ces biens sont un* héritage à perpétuer.

Combien nécessaire l'autorité de l'Eglise. — Preuves :

Première preuve tirée de la nature de l'Eglise. Eglise en idée : pouvoit être, comme celle du ciel, infaillible, impeccable, mue de Dieu seul ; n'auroit besoin de mériter, ne seroit dans le pèlerinage : nulle Ecriture, nul pasteur, nulle subordination.

Eglise réelle, *est une* société d'hommes faillibles et souvent errans, peccables et souvent pécheurs, qui ont besoin d'être sans cesse instruits et corrigés ; hommes indociles et difficilement corrigés, hommes tentés d'orgueil, de volupté, etc. Exemple de police populaire : interprétations de lois *par* princes et magistrats. Combien *la* religion *est-elle* plus importante, plus difficile à pratiquer, plus facile à corrompre que *les* lois de police.

Eglise réelle *est* composée d'hommes savans et d'hommes ignorans. — Hommes savans : sectes de philosophes ; sectes d'hérésiarques (saint Epiphane, saint Augustin) : combien depuis treize cents ans. Ecoles catholiques : *ubi scriba, ubi conquisitor*, etc. (I. *Cor.* I. 20.) *Evanuerunt.* (*Rom.* I. 21.) Besoin d'humilier, de réunir. — Hommes ignorans. Esprits courts qui ne peuvent ni suivre ni embrasser *un raisonnement.* Esprits occupés de leurs besoins. Esprits dépourvus d'éducation et de secours : catéchisme.

Importance de l'instruction pour les ignorans. Exemples en mal : Vaudois, Anabaptistes, Trembleurs, cardeur de laine, chirurgien. — Exemples en bien : saint Antoine et solitaires : évêques du concile de Nicée, Alexandre le Charbonnier : pauvre de Taulère, homme dont parle saint Augustin : Grégoire Lopez : *Nisi efficiamini*, etc. *Et revelasti ea parvulis*, etc. *Nos stulti propter Christum : non multi sapientes*, etc. Tertullien : Minutius Félix.

Seconde preuve. Eglise peut suffire sans Ecriture : Ecriture ne peut suffire sans Eglise.

1° Eglise peut suffire sans Ecriture. Jusqu'à Moïse, rien d'écrit. Job et autres *n'avoient* nulle Ecriture. Beaucoup de livres perdus. Livres postérieurs : on s'en passoit *avant leur publication.* Usage qui n'étoit que passager. Evangiles écrits tard, surtout saint Jean, comme par occasion, pour contradiction survenue. Chrétiens barbares, sans textes. (IREN. *adv. Hæres.* lib. III, cap. IV, n. 2.) *Solitarii sine coliciibus vivunt.* (S. AUG. *de Doct. Christ.* lib. I, cap. XXXIX.)

2° Ecriture ne peut suffire sans Eglise, *à cause des difficultés qu'elle présente.*

Authenticité des livres canoniques. Eglise fait *le* canon : Eglise judaïque, Eglise chrétienne. *Comment* discerner *le* Cantique des

Cantiques d'avec *les* lettres de saint Clément.

Diversité d'éditions : autographes perdus : exemple de saint Matthieu, hébreu : Bible de Césarée, saint Jérôme. Copies multipliées, où erreurs se glissent pendant tant de siècles.

Contrariété de versions. Hébreu, grec, Vulgate. Chronologies : généalogies, faits, circonstances.

Variété de sens. Au commencement étoit le Verbe, etc. : le Verbe étoit Dieu : Verbe fait chair. Ariens, Demi-Ariens, Sabelliens, Nestoriens, Eutychiens. — Ceci est mon corps : Luther, Calvin, Zuingle, Catholiques. — De là vient que saint Pierre dit des lettres de saint Paul, *qu'elles sont difficiles à entendre*. (II. *Petr.* III. 16.)

Scandales de divers endroits. Mœurs des Patriarches : Cantique des Cantiques : livre entier de Judith. — *De là l'*usage des Juifs pour défendre *de lire*, si ce n'est en âge mûr, *le* commencement de *la* Genèse, *le* commencement et *la* fin d'Ezéchiel, *le* Cantique des Cantiques. *De là chez* les Chrétiens, silence sur les sens mystérieux, économie pour instruction, défense de lire Ecriture sans règle.

III. *Avantages de l'autorité de l'Eglise. Elle* rompt le pain de l'Ecriture et le proportionne, épargne les discussions impossibles, réprime présomption pernicieuse : *Scientia inflat*.

Eglise *catholique* fait seulement par nécessité ce que *les* hérétiques font par révolte : articles de confession de foi, articles de discipline. Sans imitation de cette autorité, Protestans n'auroient pu faire séparation, *et* ne pourroient la continuer : *ils* sont protestans contre leur principe.

Dans l'Eglise catholique on n'a plus qu'à croire, qu'à obéir, qu'à s'humilier. Ignorance humble, science qui suffit. — On n'a qu'à croire aujourd'hui comme hier : l'Eglise même ne règle aujourd'hui que sur hier. — *On a pour règle* une seule Eglise répandue partout, qui a la succession non interrompue, qui n'a besoin de consulter que son usage d'hier, qui exerce notre foi et notre humilité, comme Jésus-Christ homme, comme Eucharistie : qui ne souffre nulle séparation ni nouveauté sous prétexte de réforme; qui n'excuse que ceux qui ne savent *pas la* séparation (S. Augustin.)

SEPTIÈME DISSERTATION.

SUR LA TOLÉRANCE.

Nota. Le but de Fénelon dans cette dissertation est de montrer que l'Eglise catholique ne peut raisonnablement user envers les Protestants de la tolérance qu'ils réclament, et qui consiste à les regarder comme membres de la véritable Eglise, malgré les erreurs qu'ils professent. Nous nous bornons dans cette dissertation, comme dans plusieurs de celles qui précèdent et qui suivent, à indiquer un grand nombre de textes que Fénelon a transcrits en entier sur son manuscrit.

1° Autorité n'est donnée en vain à l'Eglise. *Et ego dico tibi : Tu es Petrus.* (Matt. XVI. 18.) — *Euntes docete.* (Matt. XXVIII. 19.) — *Et ipse dedit quosdam apostolos*, etc. (Ephes. IV. 2.) *Ecclesia columna et firmamentum veritatis.* (I Tim. III. 15.) *Vir caput est mulieris, sicut Christus caput est Ecclesiæ.* (Ephes. V. 23.) etc. etc.

2° Il *doit y avoir dans l'Eglise* unité de foi. *Idipsum sentientes*, etc. (Rom. XII, 16. XV. 5. — I Cor. I. 10. — II Cor. X. 5. — Philipp. II. 17. III. 15.)

3° Impossibilité d'éviter *la* séduction, *si l'on ne retranche les hérétiques du sein de l'Eglise. Quorum sermo ut cancer serpit.* II Tim. II. 16. I Cor. V. 9. — *Attende tibi et doctrinæ*, etc. *Quod si non audierit eos, dic Ecclesiæ. Si quis aliter docet*, etc. Apoc. II. 12 et 18. — Exemples : Ariens, Manichéens secrets, Bérenger, Protestans, Servet, Val, Gentil.

4° Impossibilité d'éviter *les* disputes. *Les* novateurs *sont* présomptueux, persuadés qu'ils doivent en conscience *répandre leurs dogmes :* aigreur contre adversaires : zèle pour amis, parens, etc. — Catholiques ignorans, scandalisés, ombrageux, soutiennent *qu'ils ont la* possession *de l'ancienne doctrine.* Cherchez *dans les* histoires, *vous y trouverez des disputes* sur *de* moindres difficultés. — Exemples : Ariens, Iconoclastes, Vicleffites, Bohémiens, Protestans, Anabaptistes, Remontrans, Puritains, Enthousiastes, Franciscains sur *la* propriété de *leur* pain.

5° Impossibilité de conserver *l'*unité d'Eglise. Distinction de points fondamentaux et non fondamentaux. — Indocilité d'abord intérieure, puis extérieure. — Hypocrisie secrète incurable : on s'accoutume à tout : Eglise ne sert qu'à tromper. — Pratique du Nord : toute erreur permise : Ecriture jouet. Ecriture enfin abandonnée * : comparaison de déiste avec

* Ne peut-on pas regarder ces paroles de Fenelon comme

catholique, moins que de chrétien et mahométan.

6° *Autorité de l'Eglise.* Règle *d'unité donnée* par l'Ecriture. Synagogue : *Si difficile et ambiguum.* Deut. XVII. 8, etc. Eglise chrétienne. Matth. XVIII. 17. — I Tim. IV. 6. VI. 3, 20. — I Tim. I. 13. II. 25. IV. 3. — Tit. I. 9, 11. III. 10. — II Joan. X. 11.

Règle donnée par les Pères : saint Irénée, *adv. Hær.* lib. I, cap. III; lib. III, cap. II. Saint Polycarpe contre Marcion : *Cognoscimus nos primogenitum diaboli.* (Saint Hier. *de script. Eccles.*) Tertullien : *Si hæc ita se habent*, etc. de Præscr. cap. XXXVII. Saint Cyprien; erreur de rebaptiser. Saint Léon et saint Gélase. Manichéens. Saint Augustin; de verb. Evang. Serm. CXXXI, n. 10 : I. V. Op. imperf. cont. Jul. lib. I, n. 10, tom. X.

HUITIÈME DISSERTATION.

MOYEN DE CROIRE PROPORTIONNÉ A TOUS LES HOMMES, POUR TOUTE VÉRITÉ NÉCESSAIRE AU SALUT.

Nota. L'importante question qui fait la matière de cette VIIIe Dissertation est aussi l'objet de la Ve et de la VIe *lettre* de Fénelon *sur la Religion.* Aussi est-il aisé de remarquer que ces trois pièces s'expliquent et se soutiennent mutuellement.

I. *Etat de la question.* Trois vérités principales, dont la connoissance est nécessaire au salut : *Dieu, Jésus-Christ, l'Eglise.*

1° Dieu : *comment donner aux simples* idée d'être infiniment parfait ?

2° Jésus-Christ : *difficulté de prouver aux simples sa mission divine par* prophéties *et* miracles. — *Par rapport aux* prophéties, éditions, versions : faits d'histoire, d'accomplissement. — *Par rapport aux* miracles, faits d'histoire, prestiges.

3° Eglise, ancienneté, histoire : étendue relative : diverses sociétés, Arienne ancienne, Grecque de tout temps, Protestante.

II. Je fais *supposition d'homme sensé, appliqué, secouru de la grâce.*

1° D'homme sensé. *Je ne m'occupe pas des moriones (insensés) : ils sont* comme enfans morts sans baptême; *ni des* douteux, *c'est-à-dire dont la raison est douteuse :* Dieu voit ce qu'il y a mis; nous ne le voyons pas. *Je suppose un homme* grossier *mais sensé :* comparaison d'intérêt, de passion, *pour montrer qu'un tel homme est capable d'application :* peintre d'Anvers.

2° D'homme appliqué. *Il y a une* négligence qui fait infidélité purement négative, *et dont saint Augustin parle ainsi :* « Non enim quòd » naturaliter nescit, et naturaliter non potest, » hoc animæ deputatur in reatum; sed quòd » scire non studuit, et quòd dignam facilitati » comparandæ ad rectè faciendum operam non » dedit[1]. » Exemple de *négligence qui fait* qu'on ne se soucie pas d'apprendre, *et qu'on* craint de savoir : *Noluit intelligere, ut bene ageret*, etc.

Comparaison de simple fidèle avec paysan *si appliqué* sur métier difficile, *comme* navigation, agriculture; sur négoce; sur passion *qui lui fait le* visage long, *inquiet :* sur curiosité du villageois : exemple d'enfant qui apprend à parler, qui apprend à lire, etc.

De là combien coupable la négligence sur la religion ! Importance du sujet : éternité bienheureuse : on devroit demander partout : offrez dix mille écus *à certaines conditions :* quels efforts pour n'être trompé, pour tromper autrui, pour raffiner sur art ! supposition d'homme qui se trouveroit en île déserte : c'est notre cas : quelle surprise ! quelle recherche !

3° D'homme secouru de grâce, pour écarter *les* distractions, *et* dégager *la* raison; pour exciter désir, docilité, patience; pour augmenter *la* lumière. — Grâce jointe à nature, *combien puissante !* Combien d'hommes que le travail perfectionne, *que* l'affection pousse si loin ! Dieu, quand il sanctifie, redresse, étend l'esprit. — On ne mérite que quand on aime. — Perle évangélique : *et vendidit omnia quæ habuit, et emit eam.* (Matt. XIII. 46.)

III. Il y a une *lumière universelle* donnée à tous les hommes pour les conduire au salut. Prouvé.

1° *Par* l'Ecriture. *Sapientia foris prædicat.* Prov. I. 20. — *Optavi et datus est*, etc. — Sap. VII. 7. — Rom. I. 18. II. 13, 14, 15. — Joan. XV. 22, 24. IX. 41.

2° Par les Pères. Tertullien, *de Test. Animæ.* Saint Augustin : *de lib. Arb.* lib. II, cap. XIV, n. 37, lib. III, cap. XV, n. 42 : cap. XIX, n. 53 : cap. XX, n. 55, 56 : cap. XXII, n. 65 : tom. I. — *De Spir. et litt.* cap. XXXIII. — *De Gr. et* lib. *Arb.* cap. V, n. 9; cap.

une prédiction frappante du discrédit absolu dans lequel est tombée de nos jours l'Ecriture sainte parmi les Protestans, qui la regardoient dans l'origine comme la seule règle de leur croyance ? *Edit. de Vers.*

[1] *De lib. Arbit.* lib. III, cap. XXII, n. 64, t. I.

XVIII. n. 37. — *De Gest. Pelag.* cap. I, n. I : tom. X. — *Ad Simpl.* lib. II : tom. VI.

Saint Thomas. *Contra Gent.* lib. III, cap. CLIX. — *Quæst. disput. de veritate. Quæst.* XV. *de ratione sup. et inf.* art. XI. — *Ad Rom.* cap. V. lect. III. — *In Dist.* XIV, lib. III, q. II, art. I.

IV. Quels sont les moyens donnés aux simples pour connoître les vérités nécessaires au salut.

1° Dieu. Coup d'œil sans examen sur l'art de la nature : exemples, de montre en île déserte, de maison, de livre. Bon sens et attention d'un paysan qui dit dans une île déserte : Cette montre marque un ouvrier, cette maison des maçons, ce jardin un jardinier.

— Il n'y a que le Dieu des Chrétiens ; le Dieu des Juifs n'est digne qu'autant qu'il est expliqué par le christianisme.

2° Jésus-Christ. Judaïsme *est* christianisme commencé : christianisme *est* judaïsme développé et perfectionné ; étendu à tous les peuples ; séparé de formalités *locales*. Médiateur pour mettre amour au lieu de crainte, vertus au lieu d'œuvres légales, vérités au lieu de figures, cœur au lieu de victimes.

— Il n'y a que dans le christianisme, mépris du présent, amour de Dieu plus que de soi, de soi uniquement pour lui, de soi par seul amour de Dieu, abnégation de soi : *abneget ;* mépris et défiance de soi. « Non amabit » in homine nisi Deum..... Nihil in me re- » linquam mihi, nec quo respiciam ad me » ipsum..... Melior est autem, cùm obliviscitur » sui præ charitate incommutabilis boni.... ibi » Sipsi vilescat præ charitate Dei. »

Bon sens d'un paysan qui dit en lui-même : Il n'y a que mon père qui soit fait ainsi : c'est donc lui. De même, il n'y a que le vrai Dieu qui ait créé tout, qui soit infiniment bon, qui ne souffre aucun mal ; donc c'est celui des Chrétiens. — Il n'y a d'honneur à rendre à mon père qu'en l'aimant, qu'en lui obéissant, qu'en lui ressemblant. De même, point de culte de Dieu que par amour, obéissance, ressemblance ; *amour de Dieu* plus que de moi, de moi pour lui, de moi en lui.

3° Eglise. Autorité suprême n'est qu'en elle, rien de proportionné aux simples partout ailleurs. *Confitebor tibi, Pater*, etc. (Matt. XI. 25.) Différence d'Evangile et de philosophie. Pauvres d'esprit.

Perpétuité n'est que là : aujourd'hui comme hier.

Succession *n'est que là ;* demandez aux sectes : *elles* sont comme Juifs *schismatiques*. — Grecs : il faut venir à différence : elle ne consiste que dans désunion nouvelle, faite par indocilité.

Nous ne cherchons point, avons trouvé tout. — Ou religion impossible, ou résidant là seulement. — Ignorance qui suffit : onction qui enseigne tout. — Acte de la plus profonde humilité chez Catholiques, de la plus indocile présomption chez hérétiques.

Bon sens d'un paysan qui dit : De trente habits, *il n'y en a* qu'un proportionné à ma taille ; donc c'est le seul que je dois prendre. De cent métiers, il n'y en a qu'un que j'aie la force d'exercer ; donc, etc. De cinquante censes, il n'y en a qu'une que je puisse labourer, etc. Donc, etc. De cent fardeaux, etc. Donc, etc. — De même de toutes les sociétés, il n'y en a qu'une proportionnée à mon ignorance et impuissance. Toutes les autres disent ce que je sens m'être impossible : *Scrutamini Scripturas*. Celle-ci seule dit : Ne cherchez, ne décidez point : croyez ma décision. Voilà ce qu'il me faut : 1° je n'ai besoin que de mon ignorance. 2° elle m'humilie et me soutient tout ensemble : elle me rend infaillible.

Exemples de choses que les simples apprennent par autorité ou par raisonnemens insensibles. Exemple d'enfant qui apprend à parler, à lire, qui apprend à *distinguer les* noms des hommes, *les* visages, *le* son de voix, *les* démarches. — Exemple d'homme qui ne pourroit dire pourquoi tel est honnête homme, et tel trompeur ; pourquoi il fera beau, pourquoi deux et deux font quatre, pourquoi il voit bâton rompu en eau. — Exemple d'enfant qui sent le mal de mentir, de désobéir.

NEUVIÈME DISSERTATION.

MYSTÈRES RÉVÉLÉS PAR JÉSUS-CHRIST, DÉFENDUS CONTRE LES SOCINIENS.

Préambule. Comparaison de la certitude des choses établies, avec *l'*incompréhensibilité des mystères : prophéties et miracles de Moïse, des prophètes, de Jésus-Christ, des apôtres, etc.

I. Sur les trois principaux mystères.

1° Trinité. *La source des difficultés est l'*idée obscure de *la* personne. Dieu n'a donné idée claire de tout, ce seroit *nous donner* raison infinie. Exemple : point d'idée d'une substance

purement possible : idée obscure de corps par rapport au vide. — Exemple de deux natures *en l'homme* avec unité de personnes : trois personnes *en Dieu* font une nature, comme deux natures *en l'homme font* une personne. — Nature infinie, dont le propre est l'incompréhensibilité. — Vestiges de Trinité : ame, entendement, volonté.

2° Incarnation. *Exposition du mystère.* Expressions *de l'Ecriture sur la divinité de Jésus-Christ et sur le* culte de latrie *qui lui est dû* *. Divinité ne perd rien *dans l'Incarnation :* rayon dans la boue : Dieu agissant dans l'homme corrompu.

Nulle indécence, rien que d'admirable dans l'Incarnation : amour infini : Dieu visible que les hommes demandoient. (S. Augustin.) Exemple en tout, pour vivre, converser, souffrir, mourir. (Clém. Alex.)

Union des deux natures, comme de corps et d'ame.

3° Péché originel. Béatitude surnaturelle, pure grâce : nul droit de la nature raisonnable. (S. August. *de Gr. et lib. Arb.*) — *Elle a seulement* aptitude à être élevée par grâce. (S. Thomas.)

Homme vraiment coupable par seul péché originel : péché *originel*, *vitium*, indignité, punition, dégradation de noblesse.

Effet sensible de ce péché : volupté déréglée du corps : encore plus énorme dans l'esprit : orgueil honteux de l'esprit : *alienati*, etc.

Etat des enfans mourans sans baptême : peine très-douce. Saint Augustin, *contra Julian.* lib. v. cap. xi. n. 44, tom. x. — Saint Thom. *Quæst. disput. de malo.* quæst. v. *de pœna pecc. origin.* art. 1. 2. 3. — *In dist.* xxxiii. a. 11.

II. Réponses générales aux difficultés contre les mystères.

Raison de Dieu au-dessus de la nôtre. — Choses incompréhensibles à l'impie : ordre de l'univers sans *cause* intelligente : matière qui s'organise, matière qui commence à penser, être imparfait *existant* par soi, être unique avec modification de Spinosa : liberté de *la* matière selon Lucrèce.

Philosophie forcée à *croire* l'incompréhensible. Continu divisible à l'infini, ou composé de *parties* indivisibles. — Monde avec du vide, ou sans vide avec mouvement. — Flux et reflux. — Origine des vents. — Vertu de l'aimant. — Vérité des corps qu'on ne peut démontrer, dont on ne peut douter.

Autorité *suffit* pour *croire* des choses incompréhensibles. Vérités de géométrie. — Vérité de microscope. — Vérité des antipodes, pieds contre pieds : trou jusqu'au centre : rochers qui monteroient sans poids de l'air. — Caractère d'infini est de surpasser intelligence finie.

Liaison de certitude avec incompréhensibilité : comparaison de clarté *avec* incompréhensibilité : comparaison d'aiguille avec paille au bout.

Mystères, signe de vérité *de la religion :* imposteur n'en enseignera jamais. *l'*Eglise *catholique* rabat orgueil, *les* sectes le flattent.

DIXIÈME DISSERTATION.

PRÉSENCE RÉELLE.

I. Preuves de l'Ecriture.

1° Promesse. *Patres vestri manducaverunt manna*, etc. Manne seroit plus que l'Eucharistie sans réalité.

Panis quem ego dabo, caro mea est, pro mundi vita : promesse évidente.

Scandale des Juifs : *Quomodo potest hic ?* etc. *Amen, amen*, etc. Loin de lever scandale, il jure, etc.

Caro mea verè est cibus, et sanguis meus verè est potus : verè, réalité. Il parle d'action réelle de boire et de manger.

Scientes quia murmuraverunt discipuli ejus (*Durus est hic sermo*, etc.) *dixit eis : Hoc vos scandalizat.* Il ne lève scandale, montre divinité.

Objection. *Spiritus est qui vivificat, caro non prodest quidquam*, etc. *Trois* explications. Comparaison sur Trinité ou Incarnation : *Spiritus est qui vivificat.* — Ne croyez pas manducation grossière. (S. August.) — Croyez paroles de vie. (S. Chrysost.)

Protestans avouent réalité de Jésus-Christ. Aliment. Joignez-y réalité de manducation. *Verè est cibus..... verè est potus*, etc. — καὶ ὁ ἄρτος δὲ ὃν ἐγὼ δώσω, ἡ σάρξ μου ἐστὶν, ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς. Deux dons, à l'Eucharistie, à la croix.

Protestans veulent manducation et potation : deux espèces : saint Augustin sur Eucharistie pour enfans.

2° Institution. *Hoc est corpus meum..... hic*

* Fenelon cite à ce sujet dans un plan séparé un grand nombre de textes de l'Ecriture sainte que nous croyons inutile d'indiquer, parce qu'ils ne se trouvent pas dans la Dissertation principale, et qu'on les trouve dans tous les théologiens qui ont traité du mystère de l'Incarnation. *Edit. de Vers.*

est sanguis meus. Matth. XXVI. 26, 28. Marc. XIV. 22, 24. Luc. XXII. 19, 20. Saint Jean ne dit rien, il avoit assez dit en rapportant *la* promesse : rapport manifeste.

Il (*Jésus-Christ*) ne prépare rien : il décide malgré scandale non levé : il ne laisse rien à expliquer, car il va mourir.

Comparaison de quatre sens *des paroles* de l'institution. Ce pain contient mon corps : Luther. — Ce pain est la figure de mon corps : Zuingle. — Ce pain donne substance absente : Calvin. — Ceci, qui étoit pain, est mon corps : Catholiques. — Règle de saint Augustin pour sens littéral qui ne renverse *pas les* mœurs : (*de Doct. Christ.*) autrement on réduiroit à un sens figuré tous les mystères : Sociniens. — En ce cas, Eglise de tous les siècles idolâtre de Jésus-Christ.

Objections. Faites ceci en mémoire de moi. — *Réponse. Mortem Domini annuntiabitis donec veniat.* Comparaison de tombeau de père.

Objections à résoudre. Hic est calix novum testamentum in sanguine meo. — Vous aurez toujours pauvres parmi vous, mais vous ne m'aurez pas toujours.

Non bibam amodo de hoc genimine vitis, etc.

Réponse : saint Luc, *diligenter et ex ordine tibi scribere :* avant l'institution dit ceci de Pâque légale : *Non bibam de generatione vitis, donec regnum Dei veniat. Et accepto pane*, etc.

Autre objection. Il faut que le ciel le contienne jusqu'au rétablissement de toutes choses.

3° Histoire par saint Paul. *Accepi a Domino quod et tradidi vobis*, etc. I Cor. XI. *Quicumque manducaverit panem hunc, vel biberit calicem Domini indignè, reus eris corporis*, etc. Comparaison d'eau bénite ou d'eau de baptême.

Objection : il nomme pain et calice. — Réponse : nous le faisons comme lui : on désigne par signe sensible : il veut qu'on discerne, *dijudicans.*

II. Preuves de tradition. *Expressions des Pères.*

1° Extravagantes et scandaleuses, s'il n'y a que figure. Irénée, Justin, Cyrille de Jérusalem, Chrysostôme.

2° Naturelles, si réalité. Eucharistie *est* tout ensemble réalité *et* figure. — Allégories de saint Augustin sur *les* fruits du mystère : interprétation continuelle de ce Père sur tout texte. *Nesciunt catechumeni quod accipiunt christiani.* (In Joan. Tract. XI.) Economie sur mystère, textes. — Différence entre sermons devant catéchumènes et même païens, et catéchèses pour *infantes, illuminati.*

Etat *de l'Eglise* depuis Paschase jusqu'à Bérenger. Lanfranc : *Contra vos orbem sentire cognovistis.*

Impossibilité du changement, dogme populaire et de pratique pour adoration. Contradiction dans erreur naissante : exemples.

Croyance des sociétés séparées avant Paschase : Ariens, Nestoriens, Grecs schismatiques.

Aveu des confessions de foi *des Protestans : selon eux, nous* recevons *la* substance *de Jésus-Christ : l'Eucharistie est un* mystère qui par sa hauteur surpasse *l'intelligence humaine*, etc. *expressions ridicules sans la réalité.*

ONZIÈME DISSERTATION.

RETRANCHEMENT DE LA COUPE.

Ce n'est retranchement *absolu.* — Prêtres en chaque messe. Laïques. Hérétiques d'Autriche. — Usage *de la coupe* peut être renouvelé. Ancienne Eglise varioit à cet égard : petits enfans, vin. (S. Cyprien.) Adultes, corbeilles, etc.: assemblées, choix.

La communion sous les deux espèces n'est pas essentielle : prouvé 1° *par les paroles de l'*institution. Matth. XXVI. 16, 27. Marc. XIV. 22, 23. Luc. XXII. 19, 19, 20.

Différence du pain divisé, du vin non divisé. — Wolfangus Musculus, (*commentateur protestant qui écrivoit dans les premiers temps de la Réforme.*

Preuve de précepte pour ministres, non pour laïques.

2° *Par la* promesse. Jésus-Christ ne promet que pain de vie, pain descendu du ciel, pain plus que manne : *Joan.* VI. 31, 53. Point vin ni liqueur pour boire.

Objection. Nisi manducaveritis, etc. ỳ 54. etc.

Réponse. *Les* Protestans ne croient que c'est *l'*Eucharistie *dont il est question dans ce passage.* Quelques Catholiques en ont douté sans sujet. Foiblesse de l'argument *ad hominem* des Protestans : ils doivent croire que nous concluons mal, non que nous violons *un* précepte.

3° *Par la* pratique des apôtres. *Act.* II. 42, 46. XX. 7.

4° Discipline de saint Paul. *I Cor.* XI. 24, 25, 26, 27. *Quicumque manducaverit panem hunc, vel biberit*, etc. Comparaison : quiconque frappera son père ou sa mère, sera un an en prison.

Chair et sang inséparables : *Christus resurgens ex mortuis jam non moritur.*

Selon absence réelle, de deux figures une est retranchée.

Selon présence réelle, Jésus-Christ tout entier sous chaque espèce : preuve de croyance de réalité chez les anciens. Figure conservée dans prêtre *et* sacrifice.

Conclusion de Luther.

Réponse générale aux difficultés tirées de l'Ecriture. La lettre *de l'Ecriture* sur l'institution des sacremens *doit être expliquée par la pratique de l'Eglise.*

Baptême. Instruction *nécessaire avant le baptême, si l'on prend l'Ecriture à la lettre.* Marc. XVI. 16. Matth. XXVIII. 19.

— Plongement. Βαπτίζειν : allez, plongez, etc. figure de sépulture de Jésus-Christ. *Rom.* VI. 3. — *Marc.* I. 10. — *Joan.* III. 23. Immersion observée jusqu'aux derniers siècles. — *Si l'immersion nécessaire, il* n'y a plus *de* chrétiens sur la terre. — Calvin contre Anabaptistes. (Opuscules.)

Pénitence. — Ordre. — Eucharistie : est-ce à tous *les* fidèles qu'il est dit : *Accipite, comedite, hoc facite in meam commemorationem ?* Est-ce aux seuls ministres ?

Donc nécessité d'expliquer *l'*institution des sacremens par la tradition.

Tradition. Saint Justin : Diacre aux absens. — Tertullien, *ad Uxorem.* — Saint Cyprien, *de Lapsis.* — Saint Basile, épître sur communion dom. — Eusèbe : Denys d'Alex. Sérapion. — L'emportoient à pleines corbeilles. — Vierge qui n'avoit que natte, coffre et encensoir. — Saint Gélase, saint Léon.

Conclusion. Nul texte décisif à la lettre pour communion sous deux espèces. — Texte formel pour communion sous une seule : *manducaverit panem, hunc vel biberit*, etc. — Tradition évidente de tous les siècles. — Quoi ! plus de chrétiens depuis apôtres : temps de persécution, où prophéties s'accomplissoient.

Dico ergo per gratiam quæ data est mihi, omnibus qui sunt inter vos, non plus sapere quàm oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem. Rom. XII. 3.

ŒUVRES DE FÉNELON.

PREMIÈRE CLASSE. — SECTION III.

OUVRAGES SUR LE QUIÉTISME.

DIVERSES PIÈCES

RELATIVES AUX CONFÉRENCES D'ISSY.

DÉCLARATION

SIGNÉE PAR L'ABBÉ DE FÉNELON, LE 22 JUIN 1694.

Je déclare devant Dieu, comme si j'allois comparoître tout à l'heure à son jugement, que je souscrirai sans équivoque ni restriction à tout ce que M. Tronson décidera avec messeigneurs de Meaux et de Châlons, sur les matières de spiritualité, pour prévenir toutes les erreurs et illusions du quiétisme et autres semblables. Je consens même qu'on montre le présent écrit toutes et quantes fois que ces trois personnes le jugeront nécessaire, et je promets que je parlerai en conformité dans toutes les occasions où ils le croiront à propos. Fait à Issy le 22 juin 1694.

Signé, l'abbé DE FÉNELON.

J'ajoute que je suis prêt à souscrire à toutes les condamnations que l'Eglise fera des personnes sans aucune exception, si elle le jugeoit nécessaire dans la suite, pour flétrir davantage la doctrine erronée.

MÉMOIRE

ADRESSÉ A M. L'ÉVÊQUE DE CHALONS

PENDANT LES CONFÉRENCES D'ISSY.

Je ne veux me justifier ni pour le présent, ni pour le passé; mais, comme M. de Châlons m'a fait la grâce de me dire que l'on avoit été peiné de voir mes sentimens sur la sainte indifférence, et sur l'inspiration de l'homme passif, je rapporterai simplement en peu de mots ce que j'ai toujours pensé là-dessus.

Pour la sainte indifférence, je l'ai toujours réduite, non aux seules épreuves intérieures, comme les propositions qu'on m'a communiquées semblent le marquer; ce qui, je crois, ne suffit pas; mais à l'amour désintéressé sur la peine et la récompense. C'est ainsi que saint François de Sales dit qu'une ame abandonnée à Dieu est également prête *à sa salvation et à sa damnation*. C'est ainsi que saint Clément dit que le gnostique préféreroit la gnose à la gloire céleste. J'ai dit la même chose, avec cette restriction positive bien des fois répétée, que l'amour pur ne peut jamais inspirer l'indifférence pour cesser d'aimer Dieu. Ainsi j'ai tout réduit à l'indifférence pour son propre bonheur ou malheur, en tant que propre, et détaché de l'amour de Dieu. En un mot, toute

ma doctrine (bien ou mal expliquée à des gens si droits et si sages, n'importe) se réduit uniquement et essentiellement à l'amour désintéressé, qu'ils admettent eux-mêmes avec toutes les écoles catholiques. Il est vrai que j'ai ajouté (mais seulement pour le temps des épreuves extrêmes et passagères) que l'ame étant quelquefois dans une conviction* de sa juste réprobation, elle aime Dieu d'un amour d'autant plus pur qu'elle n'espère plus d'être aimée de lui. Elle dit : *Si je ne l'aime pas en l'autre vie, du moins je l'aimerai en celle-ci*, comme saint François de Sales le dit en entrant dans l'Eglise de Saint-Etienne-des-Grès. J'ai même expliqué que l'espérance est alors cachée à l'ame : qu'elle n'a rien perdu de réel ; et que ses sacrifices ne sont fondés que sur un état où elle n'est point. Je déclare devant Dieu que je n'ai jamais rien cru de plus fort sur cet article. Ainsi, bien loin d'avoir à cacher là-dessus quelque chose de mes sentimens, je ne saurois les expliquer trop clairement et trop nettement.

Pour l'inspiration de l'homme passif, il faut distinguer soigneusement ce que j'ai rapporté des autres d'avec ce que je dis affirmativement de mon chef. Par exemple, j'ai rapporté les expressions de saint Clément et de Cassien, comme un traducteur, qui n'est pas responsable des termes de l'auteur qu'il traduit, et pour montrer que les mystiques n'ont pas plus exagéré que les Pères. Je n'ai pas même prétendu que saint Clément attribuât à tous les gnostiques les dons prophétiques et apostoliques qu'il semble attacher à la gnose : j'ai voulu seulement montrer qu'il a cru que Dieu avoit communiqué ces dons à certains gnostiques. Quoi qu'il en soit, je n'ai fait que rapporter les passages des auteurs, sans répondre de leur doctrine. Pour la mienne, la voici précisément.

J'ai dit que l'inspiration de l'homme passif étoit semblable à celle des prophètes et des apôtres pour l'intérieur seulement. Je l'ai distinguée expressément de l'inspiration miraculeuse des prophètes et des apôtres pour le gouvernement des églises, ou pour écrire les livres saints. Il ne s'agit que d'une inspiration habituelle pour les actes intérieurs de la piété évangélique. Je n'ai point dit même que cette inspiration n'eût pas été plus pure et plus forte dans les prophètes et dans les apôtres, que dans les hommes passifs : j'ai déclaré qu'elle ne rendoit l'homme passif ni infaillible ni impeccable, ni indépendant de l'Eglise, même pour son régime intérieur, ni exempt du besoin de mériter et de croître en vertu. Il est vrai que j'ai dit que cette inspiration étoit en un sens différente, dans l'homme passif, de l'inspiration commune de tous les justes ; et il faut bien que tout le monde l'avoue, à moins qu'on ne veuille se jouer du nom de passif, et admettre le nom sans admettre aucune différence réelle entre l'état actif et le passif. Mais j'ai ajouté aussitôt, que l'inspiration de l'homme passif n'est différente de celle de tous les justes actifs qu'en ce qu'elle est plus pure, plus exempte de tout intérêt propre, plus pleine, plus simple, plus continuelle et plus développée en chaque moment. C'est toujours la même inspiration, qui va se perfectionnant et se démêlant davantage, à mesure que l'ame se renonce davantage, et devient plus souple aux impressions divines.

J'avoue que je ne vois pas encore où est le mal de cette doctrine ; et je prends Dieu à témoin que je n'en ai jamais eu d'autre.

Pour ma conduite personnelle, on ne doit m'imputer que les choses précises que j'ai dites de moi dans ma confession générale ; tout le reste ne me regarde qu'autant qu'il se trouvera dans cette confession*.

Pour le pardon à demander à Dieu, je ne sais comment je me suis expliqué dans ma confession ; mais je sais bien que mon intention n'a jamais été de ne vouloir rien devoir à Dieu pour le pardon de mes fautes ; ce qui seroit une impiété et un blasphème : ma disposition est seulement d'un amour désintéressé, qui ne demande point le pardon pour son intérêt, même éternel, sur la peine et sur la récompense. D'ailleurs je veux toujours aimer Dieu, et je sais bien que je ne le puis aimer sans pardon ; ainsi je veux le pardon pour le seul

* On lit, sur plusieurs copies de ce Mémoire, *conviction invincible* ; mais on voit assez, par le contexte, que la *conviction* dont il s'agit, invincible ou non, n'est que dans la partie inférieure de l'ame, c'est-à-dire dans l'imagination ; autrement cette conviction seroit un véritable désespoir. Aussi une des copies explique-t-elle ainsi en note la *conviction invincible* ; *parce qu'on ne peut s'ôter cette peine de l'imagination*. Edit. de Vers.

* Pour l'intelligence de ce passage, il faut se rappeler que pendant les conférences d'Issy, Bossuet ayant paru craindre que l'estime de Fénelon pour madame Guyon ne l'eût entraîné dans quelque nouveauté dangereuse ; celui-ci, pour détromper l'évêque de Meaux, lui remit un mémoire secret dans lequel il exposoit toutes ses dispositions intérieures, et tout ce qui pouvoit être compris dans une confession générale de toute sa vie. Nous avons parlé plus au long de cet écrit dans *l'Histoire littéraire*, à l'occasion de la *Réponse* de Fénelon à la *Relation sur le Quiétisme*. *Voyez* I. part. art. I, sect. III, § I, n. 18.

amour, et comme je veux l'amour même. L'amour ne veut qu'amour, quoiqu'il ne ne le veuille pas toujours distinctement et avec réflexion.

Pour les propositions qu'on m'a communiquées, je ne demande que deux choses, qu'on ne peut, ce me semble, me refuser; qui est d'y expliquer nettement deux vérités qu'on admet : la première est l'amour désintéressé; la seconde est l'oraison passive.

Pour l'amour désintéressé, je demande qu'on restreigne les actes distincts qu'on exige, à ne blesser point cet amour. La restriction ne doit blesser personne; elle ne peut être trop nette et trop positive.

Pour l'oraison passive, qu'on reconnoît distinguée de la contemplation active, de l'oraison de présence de Dieu, de remise et de quiétude, je demande qu'on la définisse exactement, après avoir défini la contemplation active, l'oraison de présence de Dieu, etc. Puisqu'on prononce que c'est une *insigne témérité* que de tenir l'oraison passive pour suspecte, on doit savoir précisément ce que c'est, autrement on ne donneroit, sous ces grandes paroles, qu'une apparence vaine et vide de tout sens. Il est capital même de définir cette oraison, qui est l'essentiel de toute la matière. Ne le point faire, c'est ne faire rien, et être toujours à recommencer : ce n'est ni autoriser sérieusement cette oraison contre ceux qui l'attaquent, ni préserver de l'illusion ceux qui la poussent trop loin; c'est ne chercher qu'à condamner en rigueur et en détail tout ce qu'on croit pouvoir condamner, et laisser dans des termes superficiels et vagues ce qu'on n'ose condamner. J'insiste donc pour demander des définitions précises : le moins qu'on puisse me donner dans ma soumission sans réserve, c'est d'expliquer nettement les vérités dont on convient avec moi. Si on me le refuse, j'adorerai Dieu, je me tairai, et je n'en obéirai pas moins aux hommes.

Au reste, je donne le choix, ou que je signe les propositions que l'on m'a données, contre ma persuasion, parce que je ne les crois pas assez expliquées sur ces deux articles essentiels, et que je le fasse par pure soumission à l'autorité des évêques; ou bien que je signe par pleine et entière persuasion les mêmes propositions, avec les modifications que j'y ai ajoutées dans mon projet par rapport à l'amour désintéressé et à l'oraison passive. De la première façon, je signerai avec une soumission contre toutes mes pensées, mais qui sera pourtant de bonne foi, parce que je préfère le jugement des évêques au mien : de la seconde, je serai ravi de signer : je crois plus que personne ce que je signerai, et je voudrois le signer de mon sang.

ACTE D'ADHÉSION

A LA DOCTRINE DU CARDINAL DE BÉRULLE

SUR L'ÉTAT PASSIF.

Les points contenus en ce second degré * doivent être soigneusement pesés de l'ame, d'autant que le discernement d'iceux est difficile, et le danger bien éminent de tomber en l'une ou en l'autre des extrémités cotées. Elle appréhendera donc telles choses, implorera humblement la grâce divine, se disposera à en recevoir les avertissemens intérieurs de son devoir, et surtout en prendra l'avis de personne expérimentée, qui prenne garde d'une part qu'elle ne résiste avec pertinacité à l'invitation que Dieu lui fait de monter plus haut, comme il arrive à l'ame qui est propriétairement fondée, assurée, et appuyée en elle-même, en ses actes et vertus; et d'autre part à ce qu'elle satisfasse à l'avis donné par Jésus-Christ en la parabole des invités aux noces, en ne s'élevant en un lieu plus haut que ne mérite sa condition, avant que Dieu l'y appelle et invite; comme il advient en premier lieu à ceux qui se veulent élever par-dessus leurs opérations avant que Dieu les attire suffisamment; et en second lieu à ceux qui veulent même se priver de cette activité de la partie suprême, avant que leur disposition et l'efficace de la grâce le requièrent; et en troisième lieu à ceux qui veulent se perpétuer en l'un ou en l'autre de ces degrés sans rentrer en eux-mêmes, après que l'infusion divine est cessée; car il ne suffit de ne monter en ces degrés de soi-même, ains par la grâce de

* Ce passage est tiré du chapitre III du *Traité de l'Abnégation intérieure*, où le pieux cardinal traite de l'abnégation par rapport aux biens spirituels. Dans les §§ V et VI de ce chapitre, l'auteur parle des ames arrivées à l'état de perfection appelé par les Mystiques *Etat passif*, dans lequel une ame est habituellement conduite par une inspiration ou une grace spéciale, qui la porte aux actes essentiels du christianisme, et généralement à tous les actes de perfection que Dieu lui demande, en sorte qu'elle n'a plus ordinairement besoin de s'y exciter par les moyens ordinaires, mais qu'il lui suffit de suivre paisiblement l'inspiration qui la conduit. Dans le § VII, auquel Fénelon souscrivit, l'auteur, pour prévenir l'abus qu'on pourroit faire de cette doctrine, observe qu'il y a très-peu d'ames qui arrivent à l'état de perfection dont il vient de parler, et que personne ne doit se comporter comme y étant arrivé, sans avoir pris l'avis d'un directeur expérimenté. *Edit. de Vers.*

Dieu, mais aussi après que Dieu nous a élevés, il ne faut s'y tenir et y persévérer de soi-même, ains pour l'ordinaire retourner à l'usage de nos fonctions sitôt que la liberté nous en est rendue : et derechef s'en dépouiller quand Dieu survient avec nouvelle intraction, conservant ainsi la vie de l'esprit par un perpétuel flux et reflux de notre ame par ses infusions, jusques à ce qu'il lui plaise disposer l'ame à une telle perfection de vertu et d'élévation intérieure, qu'il en ait pris totale possession à perpétuité, sans remise et relâche quelconque, et sans jamais plus lui rendre la faculté d'agir par elle-même, qui est un moyen par lequel elle peut conjecturer ce que Dieu demande d'elle en ce point. Mais d'autant que cette grâce est très-rare et particulière, et ne se donne qu'après de très-grandes habitudes de vertu, et que ce seroit un abus très-dangereux, que de présumer faussement de l'avoir : il me sembleroit bon que l'ame observât telle exaction en ceci, que d'elle-même elle se contînt fort longuement en la mortification des passions et exercice de vertu, tant qu'elle pourroit ; et que jamais elle ne présumât de se comporter comme si elle avoit acquis cette grâce, qu'après qu'un très-expérimenté directeur lui en auroit donné conseil.

Je déclare, comme si j'allois mourir dans ce moment, que je n'ai jamais cru ni ne veux croire rien, sur les voies intérieures, au-delà du sens précis de ces paroles de M. le cardinal de Bérulle ; j'en fais comme ma profession de foi sur ces matières. J'ajoute que, quoiqu'il me paroisse que cette doctrine est celle de saint Jean de la Croix et de saint François de Sales, je suis prêt à la condamner si on l'exige de moi.

A Versailles, 8 février 1695.

Fr. de Fénélon, n. archev. de Cambrai.

ARTICLES SUR LES ÉTATS D'ORAISON.

I. Tout chrétien en tout état, quoique non à tout moment, est obligé de conserver l'exercice de la foi, de l'espérance et de la charité, et d'en produire des actes comme de trois vertus distinguées.

II. Tout chrétien est obligé d'avoir la foi explicite en Dieu tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, rémunérateur de ceux qui le cherchent, et en ses autres attributs également révélés ; et à faire des actes de cette foi en tout état, quoique non à tout moment.

III. Tout chrétien est pareillement obligé à la foi explicite en Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit, et à faire des actes de cette foi en tout état, quoique non à tout moment.

IV. Tout chrétien est de même obligé à la foi explicite en Jésus-Christ Dieu et homme, comme médiateur, sans lequel on ne peut approcher de Dieu, et à faire des actes de cette foi en tout état, quoique non à tout moment.

V. Tout chrétien en tout état, quoique non à tout moment, est obligé de vouloir, désirer et demander explicitement son salut éternel, comme chose que Dieu veut, et qu'il veut que nous voulions pour sa gloire.

VI. Dieu veut que tout chrétien en tout état, quoique non à tout moment, lui demande expressément la rémission de ses péchés, la grâce de n'en plus commettre, la persévérance dans le bien, l'augmentation des vertus, et toute autre chose requise pour le salut éternel.

VII. En tout état le chrétien a la concupiscence à combattre, quoique non toujours également ; ce qui l'oblige en tout état, quoique non à tout moment, à demander force contre les tentations.

VIII. Toutes ces propositions sont de la foi catholique, expressément contenues dans le Symbole des apôtres et dans l'Oraison dominicale, qui est la prière commune et journalière de tous les enfans de Dieu * : ou même expressément définies par l'Eglise, comme celle de la demande de la rémission des péchés, et du don de persévérance, et celle du combat de la convoitise dans les conciles de Carthage, d'Orange et de Trente : ainsi les propositions contraires sont formellement hérétiques.

IX. Il n'est pas permis à un chrétien d'être indifférent pour son salut, ni pour les choses qui y ont rapport : la sainte indifférence chrétienne regarde les évènemens de cette vie (à la réserve du péché) et la dispensation des consolations ou sécheresses spirituelles.

X. Les actes mentionnés ci-dessus ne dérogent point à la plus grande perfection du christianisme, et ne cessent pas d'être parfaits pour être aperçus, pourvu qu'on en rende grâces à Dieu, et qu'on les rapporte à sa gloire.

XI. Il n'est pas permis au chrétien d'at-

* *Qui est la prière commune et journalière de tous les enfants de Dieu.* Ces mots ne sont point dans le projet proposé par Bossuet. *Edit. de Vers.*

tendre que Dieu lui inspire ces actes par voie et inspiration particulière ; et il n'a besoin pour s'y exciter, que de la foi qui lui fait connoître la volonté de Dieu, signifiée et déclarée par ses commandemens, et des exemples des saints, en supposant toujours le secours de la grâce excitante et prévenante. Les trois dernières propositions sont des suites manifestes des précédentes, et les contraires sont téméraires et erronées.

XII. Par les actes d'obligation ci-dessus marqués, on ne doit pas entendre toujours des actes méthodiques et arrangés, encore moins des actes réduits en formules et sous certaines paroles, ou des actes inquiets et empressés : mais des actes sincèrement formés dans le cœur, avec toute la sainte douceur et tranquillité qu'inspire l'esprit de Dieu.

XIII. Dans la vie et dans l'oraison la plus parfaite, tous ces actes sont unis dans la seule charité, en tant qu'elle anime toutes les vertus, et en commande l'exercice, selon ce que dit saint Paul : *La charité souffre tout, elle croit tout, elle espère tout, elle soutient tout.* On en peut dire autant des autres actes du chrétien, dont elle règle et prescrit les exercices distincts, quoiqu'ils ne soient pas toujours sensiblement et distinctement aperçus *.

XIV. Le désir qu'on voit dans les saints, comme dans saint Paul et dans les autres, de leur salut éternel et parfaite rédemption, n'est pas seulement un désir ou appétit indélibéré, mais, comme l'appelle le même saint Paul, une bonne volonté que nous devons former et opérer librement en nous avec le secours de la grâce, comme parfaitement conforme à la volonté de Dieu. Cette proposition est clairement révélée, et la contraire est hérétique.

XV. C'est pareillement une volonté conforme à celle de Dieu, et absolument nécessaire en tout état, quoique non à tout moment, de vouloir ne pécher pas ; et non-seulement de condamner le péché, mais encore de regretter de l'avoir commis, et de vouloir qu'il soit détruit en nous par le pardon.

XVI. Les réflexions sur soi-même, sur ses actes, et sur les dons qu'on a reçus, qu'on voit partout pratiquées par les prophètes et par les apôtres pour rendre grâces à Dieu de ses bienfaits, et pour autres fins semblables, sont proposées pour exemples à tous les fidèles, même aux plus parfaits ; et la doctrine qui les en éloigne est erronée et approche de l'hérésie.

XVII. Il n'y a de réflexions mauvaises et dangereuses, que celles où l'on fait des retours sur ses actions et sur les dons qu'on a reçus, pour repaître son amour propre, se chercher un appui humain *, ou s'occuper trop de soi-même.

XVIII. Les mortifications conviennent à tout état du christianisme, et y sont souvent nécessaires : et en éloigner les fidèles, sous prétexte de perfection, c'est condamner ouvertement saint Paul, et présupposer une doctrine erronée et hérétique.

XIX. L'oraison perpétuelle ne consiste pas dans un acte perpétuel et unique qu'on suppose sans interruption, et qui aussi ne doive jamais se réitérer ; mais dans une disposition et préparation habituelle et perpétuelle à ne rien faire qui déplaise à Dieu, et à faire tout pour lui plaire. La proposition contraire, qui excluroit en quelque état que ce fût, même parfait, toute pluralité et succession d'actes, seroit erronée et opposée à la tradition de tous les saints.

XX. Il n'y a point de traditions apostoliques que celles qui sont reconnues par toute l'Eglise, et dont l'autorité est décidée par le concile de Trente : la proposition contraire est erronée, et les prétendues traditions apostoliques secrètes seroient un piège pour les fidèles, et un moyen d'introduire toute sorte de mauvaises doctrines.

XXI. L'oraison de simple présence de Dieu, ou de remise et de quiétude, et les autres oraisons extraordinaires, même passives, approuvées par saint François de Sales et les autres spirituels reçus dans toute l'Eglise, ne peuvent être rejetées ni tenues pour suspectes sans une insigne témérité ; et elles n'empêchent pas qu'on ne demeure toujours disposé à produire en temps convenable tous les actes ci-dessus marqués ** : les réduire en actes implicites ou éminens en faveur des plus parfaits, sous prétexte que l'amour de Dieu les renferme tous d'une certaine manière, c'est en éluder l'obligation, et en détruire la distinction qui est révélée de Dieu.

* Les articles XII et XIII ne se trouvent point dans le projet de Bossuet. *Edit. de Vers.*

* *Se chercher un appui humain*, n'est pas dans le projet de Bossuet. *Edit. de Vers.*

** Au lieu de ces mots, *et elles n'empêchent pas.... les actes, etc.* On lit dans le projet dressé par Bossuet : *pourvu que l'on n'exclue pas universellement et à tout moment les actes, etc.* Edit. de Vers.

XXII. Sans ces oraisons extraordinaires on peut devenir un très-grand saint, et atteindre à la perfection du christianisme.

XXIII. Réduire l'état intérieur et la purification de l'ame à ces oraisons extraordinaires, c'est une erreur manifeste.

XXIV. C'en est une également dangereuse, d'exclure de l'état de contemplation, les attributs, les trois personnes divines et les mystères du Fils de Dieu incarné, surtout celui de la croix et celui de la résurrection ; et toutes les choses qui ne sont vues que par la foi sont l'objet du chrétien contemplatif.

XXV. Il n'est pas permis à un chrétien, sous prétexte d'oraison passive, ou autre extraordinaire, d'attendre dans la conduite de la vie, tant au spirituel qu'au temporel que Dieu le détermine à chaque action par voie et inspiration particulière : et le contraire induit à tenter Dieu, à illusion et à non-chalance.

XXVI. Hors le cas et les momens d'inspiration prophétique ou extraordinaire, la véritable soumission que toute ame chrétienne, même parfaite, doit à Dieu, est de se servir des lumières naturelles et surnaturelles qu'elle en reçoit, et des règles de la prudence chrétienne, en présupposant toujours que Dieu dirige tout par sa providence, et qu'il est auteur de tout bon conseil.

XXVII. On ne doit point attacher le don de prophétie, ci encore moins l'état apostolique, à un certain état de perfection et d'oraison : et les y attacher, c'est induire à illusion, témérité et erreur.

XXVIII. Les voies extraordinaires avec les marques qu'en ont données les spirituels approuvés, selon eux-mêmes, sont très-rares, et sont sujettes à l'examen des évêques, supérieurs ecclésiastiques et docteurs, qui doivent en juger, non tant selon les expériences que selon les règles immuables de l'Ecriture et de la tradition ; enseigner et pratiquer le contraire, est secouer le joug de l'obéissance qu'on doit à l'Eglise.

XXIX. S'il y a ou s'il y a eu en quelque endroit de la terre, un très-petit nombre d'ames d'élite, que Dieu, par des préventions extraordinaires et particulières qui lui sont connues, meuve à chaque instant, de telle manière, à tous actes essentiels au christianisme et aux autres bonnes œuvres, qu'il ne soit pas nécessaire de leur rien prescrire pour s'y exciter, nous le laissons au jugement de Dieu * ; et sans avouer de pareils états, nous disons seulement dans la pratique, qu'il n'y a rien de si dangereux ni de si sujet à illusion que de conduire les ames comme si elles y étoient arrivées, et qu'en tout cas ce n'est point dans ces préventions que consiste la perfection du christianisme.

XXX. Dans tous les articles susdits, en ce qui regarde la concupiscence, les imperfections, et principalement le péché : pour l'honneur de notre Seigneur, nous n'entendons pas comprendre la très-sainte Vierge sa mère.

XXXI. Pour les ames que Dieu tient dans les épreuves, Job, qui en est le modèle, leur apprend à profiter du rayon qui revient par intervalles, pour produire les actes les plus excellens de foi, d'espérance et d'amour. Les spirituels leur enseignent à les trouver dans la cime et plus haute partie de l'esprit. Il ne faut donc pas leur permettre d'acquiescer à leur désespoir et damnation apparente, mais, avec saint François de Sales, les assurer que Dieu ne les abandonnera pas.

XXXII. Il faut bien en tout état, principalement en ceux-ci, adorer la justice vengeresse de Dieu, mais non souhaiter jamais qu'elle s'exerce sur nous en toute rigueur, puisque même l'un des effets de cette rigueur est de nous priver de l'amour. L'abandon du chrétien est de rejeter en Dieu toute son inquiétude, mettre en sa bonté l'espérance de son salut, et, comme l'enseigne saint Augustin après saint Cyprien, lui donner tout : *ut totum detur Deo.*

XXXIII. ** On peut aussi inspirer aux ames peinées et vraiment humbles une soumission et consentement à la volonté de Dieu, quand même, par une très-fausse supposition, au lieu des biens éternels qu'il a promis aux ames justes, il les tiendroit par son bon plaisir dans des tourmens éternels, sans néanmoins qu'elles soient privées de sa grâce et de son amour : qui est un acte d'abandon parfait, et d'un amour pur pratiqué par des saints, et qui le peut être utilement avec une grâce très-particulière de Dieu par les ames vraiment par-

* Au lieu de ce qui suit, le projet de Bossuet porte : « Et » nous disons seulement deux choses ; l'une, que les spirituels » les plus éclairés ne nous ont point rapporté qu'ils en aient » connu de semblables ; l'autre, que ce n'est point en ces » sortes de préventions que consiste la perfection de la vertu » chrétienne. » *Edit. de Vers.*

** Cet article et le suivant ne sont point dans le projet de Bossuet. *Edit. de Vers.*

faites, sans déroger à l'obligation des autres actes ci-dessus marqués, qui sont essentiels au christianisme.

XXXIV. Au surplus, il est certain que les commençans et les parfaits doivent être conduits, chacun selon sa voie, par des règles différentes, et que les derniers entendent plus hautement et plus à fond les vérités chrétiennes.

Délibéré à Issy, le 10 de mars 1695.

Signé † J. Bénigne, év. de Meaux;
† Louis-Ant. év. C. de Chalons:
François de Fénelon, nommé à l'archev. de Cambrai;
L. Tronson.

PROJET D'ADDITION

SUR L'ÉTAT PASSIF.

Outre les XXXIV Articles dont nous sommes convenus, pour éviter toute équivoque sur l'état passif, on peut ajouter ce qui s'ensuit.

I. L'état passif des mystiques approuvés est un état de suspension ou ligature des puissances, où l'ame demeure impuissante à produire des actes discursifs, ou autres qu'il plaît à Dieu, durant le temps de l'oraison.

II. Nous appelons le temps de l'oraison, pour les ames de cet état, celui où l'ame demeure spécialement recueillie en foi et en amour dans la contemplation actuelle.

III. La contemplation actuelle n'est pas de longue durée dans ses actes principaux, quoiqu'elle puisse durer long-temps dans ses actes moins parfaits et qui demandent moins d'attention [1].

IV. Elle est en un certain sens perpétuelle dans ses effets, en tant qu'elle tient perpétuellement l'ame mieux disposée à se recueillir en Dieu.

V. Cette disposition au recueillement n'est pas méritoire, n'étant pas un acte, mais une disposition à produire facilement de plus en plus les actes les plus parfaits.

VI. Nous appelons un état d'oraison, l'habitude qui dispose l'ame à la faire d'une certaine façon, et lui en donne l'inclination et la facilité.

VII. L'ame qui seroit perpétuellement passive, c'est-à-dire perpétuellement prévenue d'inspirations efficaces et particulières pour tous les actes de piété, seroit en même temps confirmée en grâce et en état de ne pécher plus même véniellement.

Sur l'*Anathema a Christo*, S. Th. 2. 2. quæst. CLXXXII, art. II, c.

On peut voir sur les six premiers articles l'éclaircissement des *Phrases mystiques* du B. P. Jean de la Croix, 2e part. ch. III, §. VIII.

Ce livre se trouve avec les Œuvres du Bienheureux.

[1] *S. Th.* 2, 2, quæst. CLXXX, art. VIII, c. et ad 2.

EXPLICATION ET RÉFUTATION

DES LXVIII PROPOSITIONS DE MOLINOS

CONDAMNÉES PAR LE PAPE INNOCENT XI.

BULLE

CONTRE

MICHEL DE MOLINOS.

INNOCENT, évêque, serviteur des serviteurs de Dieu : à la mémoire perpetuelle de la chose.

Le céleste pasteur notre Seigneur Jesus-Christ voulant par sa miséricorde ineffable tirer le monde des ténèbres et des erreurs où il étoit enseveli au milieu de la gentilité, et de la puissance du demon, sous laquelle il gemissoit depuis la chute de notre premier père, s'est abaissé jusqu'à prendre notre chair en temoignage de sa charité envers nous, et s'est offert à Dieu une hostie vivante pour nos pechés, ayant attaché à la croix la cédule de notre rédemption. Aussitôt, prêt à retourner au ciel, laissant sur la terre l'Eglise catholique, son epouse, comme cette sainte cité la nouvelle Jérusalem descendant du ciel, n'ayant ni tache ni ride, etant une et sainte, entourée des armes de sa toute-puissance contre les portes de l'enfer, il l'a donnée à gouverner au prince des apôtres et à ses successeurs, afin qu'ils gardassent saine et entière la doctrine qu'ils avaient apprise de la bouche de leur maitre, et que les ouailles rachetées au prix de son sang, ne retombassent point dans leurs anciennes erreurs par l'appât des opinions dépravées ; comme nous apprenons, dans les saintes Ecritures, qu'il a recommandé principalement à saint Pierre. Car à quel autre d'entre les apôtres a-t-il dit : Pais mes brebis ; et encore : J'ai prié pour toi, afin que ta foi ne manque point ; et lorsque tu seras converti, fortifie tes frères ? Aussi nous, qui sommes assis dans la chaire de saint Pierre, et revêtu de sa puissance, non par nos mérites, mais par le conseil impenetrable du Dieu tout-puissant, avons-nous toujours eu cette sollicitude dans l'esprit, que le peuple chrétien gardât la foi prêchée par Jesus-Christ et par ses apôtres, qui nous est venue par une tradition constante et non interrompue, et doit durer jusqu'à la fin du monde, selon sa promesse.

Comme donc il a été rapporté à notre apostolat que le nommé Michel de Molinos a enseigné de vive voix et par écrit des maximes impies qu'il a même mises en pratique, par lesquelles, sous prétexte d'une oraison de quiétude contraire à la doctrine et à la pratique des saints Pères, depuis la naissance de l'Eglise, il a précipité les fidèles de la vraie religion et de la pureté de la piété chrétienne, dans des erreurs très-grandes et dans des infamies honteuses : nous, qui avons tant à cœur que les ames confiées à nos soins puissent heureusement arriver au port du salut, bannissant toute erreur et toute opinion mauvaise, avons ordonné, sur des indices très-certains, que le susdit Michel de Molinos fût mis en prison. Ensuite, après avoir ouï en notre présence et dans la présence de nos vénérables frères les cardinaux de la sainte Eglise Romaine, inquisiteurs generaux dans toute la république chrétienne, députés spécialement par autorité apostolique, plusieurs docteurs en

DAMNATIO

PROPOSITIONUM

MICHAELIS DE MOLINOS.

INNOCENTIUS, episcopus, servus servorum Dei : ad perpetuam rei memoriam.

Cœlestis pastor Christus Dominus, ut jacentem in tenebris mundum, variisque gentium erroribus involutum, a potestate diaboli, sub qua miserè post lapsum primi nostri parentis tenebatur, suâ ineffabili miseratione liberaret ; carnem sumere, et in ligno crucis chirographo redemptionis nostræ affixo, in testimonium suæ in nos charitatis, sese hostiam viventem Deo pro nobis offerre dignatus est. Mox rediturus in cœlum, Ecclesiam catholicam, sponsam suam, tanquam novam civitatem sanctam Jerusalem, descendentem de cœlo, non habentem rugam neque maculam, unam sanctamque in terris relinquens, armis suæ potentiæ contra portas inferi circumvallatam, Petro apostolorum principi, et successoribus ejus regendam tradidit ; ut doctrinam ab ipsius ore haustam, sartam tectamque custodirent, ne oves pretioso sanguine suo redemptæ pravarum opinionum pabulo in antiquos errores reciderent ; quod præcipuè beato Petro mandasse, nos sacræ litteræ docent. Cui enim apostolorum nisi Petro dixit : Pasce oves meas ; et rursus : Ego rogavi pro te, ut non deficiat fides tua, et tu aliquando conversus confirma fratres tuos ? Quare nobis, qui non nostris meritis, sed inerrabili Dei omnipotentis consilio in ejusdem Petri cathedra pari potestate sedemus, semper fixum in animo fuit, ut populus christianus eam sectaretur fidem, quæ a Christo Domino per apostolos suos perpetuâ et numquam interruptâ traditione prædicata fuit, quamque ipse usque ad consummationem sæculi permansuram esse promisit.

Cùm igitur ad apostolatum nostrum relatum fuisset quemdam Michaelem de Molinos prava dogmata tum verbo, tum scripto docuisse, et in praxim deduxisse, quæ prætextu orationis quietis contra doctrinam et usum a sanctis Patribus ab ipsis nascentis Ecclesiæ primordiis receptum, fideles a vera religione et a christianæ pietatis puritate in maximos errores et turpissima quæque inducebant : nos, cui cordi semper fuit ut fidelium animæ nobis ex alto commissæ, purgatis pravarum opinionum erroribus, ad optatum salutis portum tuto pervenire possint, legitimis præcedentibus indiciis prædictum Michaelem de Molinos carceribus mancipari mandavimus. Deinde, coram nobis et venerabilibus fratribus nostris sanctæ Romanæ Ecclesiæ cardinalibus, in tota republica christiana generalibus inquisitoribus, apostolicâ auctoritate specialiter deputatis, auditis pluribus in sacra theologia magistris,

eorumque suffragiis, tum voce, tum scripto susceptis, maturèque perpensis, imploratâ etiam sancti Spiritûs assistentiâ, cum prædictorum fratrum nostrorum unanimi voto, ad damnationem infrà scriptarum propositionum ejusdem Michaelis de Molinos, a quo fuerant pro suis recognitæ, et de quibus propositionibus tanquam a se dictatis, scriptis, communicatis, et creditis ipse convictus et respectivè confessus fuerat, ut latiùs in processu et decreto de mandato nostro lato die 28 augusti anni præsentis 1687, devenire, ut infrà, decrevimus.

théologie, ayant aussi pris leurs suffrages de vive voix et par écrit, et les ayant mûrement examinés, l'assistance du Saint-Esprit implorée, nous avons ordonné, de l'avis commun de nos susdits frères, que nous procéderions, comme s'ensuit, à la condamnation des propositions ici rapportées, dont Michel de Molinos est auteur, qu'il a reconnu être les siennes, qu'il a été convaincu, et qu'il a confessé respectivement avoir dictées, écrites, communiquées et crues, ainsi qu'il est porté plus au long dans son procès et dans le décret qui a été fait par notre ordre, le 28 août de la présente année 1687.

PROPOSITIO I.

Oportet hominem suas potentias annihilare: et hæc est via interna.

I. PROPOSITION.

Il faut que l'homme anéantisse ses puissances : c'est la voie intérieure.

EXPLICATION ET RÉFUTATION.

Cette expression, prise dans le sens le plus étendu, est fausse et pernicieuse. L'anéantissement des puissances dont parlent les Mystiques n'est point un anéantissement en rigueur : ce qui paroît les anéantir n'est autre chose que les simplifier et les perfectionner. Ce que le B. Jean de la Croix a appelé l'obscure nuit de la foi n'est point un état d'aveuglement et de stupidité, mais au contraire un état éminent où la lumière acquise cède à l'infuse, et l'amour intéressé à l'amour pur et simple. Il est vrai que je ne voudrois pas condamner cette expression d'anéantissement des puissances, non plus que celle d'évacuation, parce qu'elle est fréquente dans plusieurs saints Mystiques; mais c'est toujours avec des modifications qui empêchent qu'elle n'aille trop loin. D'ailleurs cette proposition, prise dans cette généralité, est fausse. *Il faut que tout homme anéantisse ses puissances, et c'est la voie intérieure.* On pourroit croire que c'est un précepte pour tous les hommes sans exception, et qu'il n'y a point d'autre voie intérieure pour servir Dieu en esprit et en vérité : ce qui seroit réduire au judaïsme tous les saints de la voie active.

II.

Velle operari activè est Deum offendere, qui vult esse ipse solus agens; et ideo opus est seipsum in Deo totum et totaliter derelinquere, et postea permanere velut corpus exanime.

II.

Vouloir faire une action, c'est offenser Dieu, qui veut être seul agent; c'est pourquoi il faut s'abandonner totalement à lui, et demeurer ensuite comme un corps sans ame.

Cette proposition a trois défauts essentiels : le premier; qu'elle est donnée pour tous les hommes, au lieu qu'elle ne peut convenir qu'au petit nombre des ames qui ont un attrait spécial de grâce. 2° Le terme d'offenser Dieu est trop fort : on pourroit croire que c'est le violement de quelque précepte imposé à tous les chrétiens. 3° La comparaison d'un corps sans ame est très-mauvaise : rien n'est moins inanimé que la passiveté véritable. Il faudroit au contraire employer la comparaison d'un corps vivant et sensible, qui se laisse faire librement, sans remuer, une opération, et qui ne fait nul contre-temps sous la main du chirurgien.

III.

Vota de aliquo faciendo sunt perfectionis impedimenta.

III.

Le vœu de faire quelque bonne œuvre, est un empêchement à la perfection.

Des vœux faits activement, pendant qu'on étoit dans la voie active, étoient des actes de perfection selon la grâce de cet état. Quand on passe dans la voie passive, ces mêmes vœux ne deviennent point un empêchement, et il ne faut pas croire que l'état passif en dispense, à moins qu'on y éprouvât un attrait contraire, que les directeurs les plus expérimentés jugeassent être manifestement de pure grâce. Enfin les vœux qu'on feroit passivement dans l'état passif, bien loin d'être des empêchemens, seroient au contraire l'effet de la grâce la plus éminente.

IV.

Activitas naturalis est gratiæ inimica, impeditque Dei operationes, et veram perfectionem : quia Deus vult operari in nobis sine nobis.

IV.

L'activité naturelle est ennemie de la grâce; c'est un obstacle aux opérations de Dieu et à la vraie perfection; parce que Dieu veut agir en nous sans nous.

L'activité naturelle n'est point ennemie de la grâce, en quelque sens qu'on la prenne, à moins qu'on ne la regarde comme une recherche inquiète de soi-même par le principe de l'amour-propre. Si on la prend pour l'action naturelle du libre arbitre, elle n'est point mauvaise, car elle est l'ouvrage de Dieu; mais elle a besoin d'être aidée contre la concupiscence, par la grâce de Jésus-Christ. Si au contraire on la prend pour la vertu qui est en l'homme, de s'exciter aux actes pieux, bien loin d'être mauvaise et contraire à la grâce, elle est l'effet de la grâce même. Il est vrai qu'il y a quelque chose de plus parfait que cette excitation, parce que, selon le principe de saint François de Sales, le repos fixe de l'unité est plus parfait

que les efforts passagers pour s'unir. Dans l'état d'unité habituelle, les efforts ne sont ni mauvais ni contraires à la grâce en général ; mais ils ne sont plus de saison, et ne conviennent plus à l'attrait particulier qui conduit l'ame. Il résulte de tout ceci, que cette proposition, prise dans sa généralité, est fausse et scandaleuse, d'autant plus qu'il n'est pas vrai de dire en toute rigueur que Dieu veuille opérer en nous sans nous. Tout ce qu'il fait en nous pour la perfection, se fait avec nous, et par la coopération méritoire de notre libre arbitre, quoiqu'il se fasse quelquefois sans excitation et sans acte distinct.

V.

L'ame s'anéantit par l'inaction, retourne à son principe et à son origine, qui est l'essence divine, dans laquelle elle demeure transformée et déifiée : alors aussi Dieu demeure en lui-même, puisque ce n'est plus deux choses unies, mais une seule chose : et c'est ainsi que Dieu vit et règne en nous, et que l'ame s'anéantit même dans sa puissance d'agir.

V.

Nihil operando anima se annihilat, et ad suum principium redit, et ad suam originem, quæ est essentia Dei, in qua transformata remanet ac divinisata : et Deus tunc in seipso remanet, quia tunc non sunt ampliùs duæ res unitæ, sed una tantùm : et hâc ratione vivit Deus et regnat in nobis, et anima seipsam annihilat in esse operativo.

L'ame ne se perfectionne jamais en ne faisant rien. Le repos de l'unité n'est qu'une oisiveté apparente, et la plus parfaite coopération à la grâce. L'ame ne peut ni s'anéantir, ni devenir l'essence de Dieu. La transformation dont tant de saints ont parlé, n'est autre chose qu'une unité habituelle de volonté avec Dieu, en sorte que l'ame livrée à la grâce, sans s'exciter, lui laisse faire tout ce qu'il lui plaît, et qu'elle ne trouve plus en elle d'autre volonté que celle de Dieu. Ainsi cette proposition est dure, scandaleuse, et impie dans toute la rigueur des termes.

VI.

La voie intérieure est celle où l'on ne connoît ni lumière, ni amour, ni résignation, il ne faut pas même connoître Dieu ; et c'est ainsi que l'on s'avance à la perfection.

VI.

Via interna est illa, in qua non cognoscitur nec lumen, nec amor, nec resignatio ; et non oportet Deum cognoscere ; et hoc modo rectè proceditur.

Il est vrai que Dieu, quand il veut mettre une ame aux dernières épreuves, lui ôte souvent la lumière, l'amour et la résignation aperçue. Alors l'ame croit avoir perdu tous les dons de Dieu : mais tous ces dépouillemens n'ont rien de réel. l'ame n'en perd que le soutien aperçu, et la propriété, qui sont plutôt son imperfection dans l'usage du don, que le don même. A proprement parler, elle conserve toujours une connoissance et un amour de Dieu d'autant plus purs qu'ils sont plus directs, plus simples, plus fixes et moins aperçus. Cette proposition est donc non-seulement mauvaise dans sa généralité ; mais toujours scandaleuse par la dureté des termes.

VII.

L'ame ne doit penser ni à la récompense, ni à la punition, ni au paradis, ni à l'enfer, ni à la mort, ni à l'éternité.

VII.

Non debet anima cogitare, nec de præmio, nec de punitione, nec de paradiso, nec de inferno, nec de morte, nec de æternitate.

Il est faux qu'on ne doive penser ni à la récompense ni à la punition. Il est vrai que l'amour le plus pur et le plus parfait agit sans être attiré par les motifs des châtimens et des récompenses : mais ces motifs n'ont rien de mauvais, ni de défendu : on peut être fort saint en se les proposant. Quoique un degré de perfection soit inférieur à un autre, il ne s'ensuit pas que l'inférieur soit contraire à la grâce. Ainsi il est faux et pernicieux de dire en général que le chrétien ne doit penser ni à la récompense ni à la punition.

VIII

Elle ne doit point désirer de savoir si elle marche dans la volonté de Dieu, ni si elle y est assez résignée ou non ; et il n'est pas besoin qu'elle veuille connoître son état ni son propre néant, mais elle doit demeurer comme un corps sans vie.

VIII.

Non debet vellet scire, an gradiatur cum voluntate Dei, an cum eadem voluntate resignata maneat, necne ; nec opus est ut velit cognoscere suum statum, nec proprium nihil, sed debet ut corpus exanime manere.

Ceci est faux et pernicieux si on l'applique en général à tous les chrétiens. Il est même excessif pour la voie passive ; car on réfléchit encore sur son état activement, tant que la passiveté n'est pas consommée ; et quand elle l'est, on réfléchit sur son état passivement, suivant que l'attrait intérieur y porte. D'ailleurs, la comparaison d'un corps sans ame est tout au moins très-indiscrète, puisqu'elle donne l'idée d'un état qui n'a plus ni liberté ni mérite.

IX.

L'ame ne se doit souvenir, ni d'elle-même, ni de Dieu, ni d'aucune chose : car dans la vie intérieure toute réflexion est nuisible, même celle qu'on fait sur ses propres actions humaines et sur ses propres défauts.

IX.

Non debet anima reminisci, nec sui, nec Dei, nec cujuscumque rei, et in via interna omnis reflexio est noxiva, etiam reflexio ad suas humanas actiones et ad proprios defectus.

Cette extinction de tout souvenir et de toute réflexion sur ses actions même humaines, et

sur ses défauts, est très-scandaleuse. Il est vrai qu'il y a des temps où Dieu occupe tellement de lui au dedans d'une manière imperceptible, qu'on croit ne point penser à lui, et qu'en même temps on ne peut s'appliquer à ces défauts par voie d'excitation. Mais cet état, qui nous paroît de stupidité et d'indolence, n'est rien moins que ce qu'il paroît: l'ame y demeure très-unie à Dieu par un pur amour, qui ne laisse passer aucune légère infidélité sans reproche et sans expiation, et qui opère une grande docilité pour la correction des défauts même naturels.

X.

Si propriis defectibus alios scandalizet, non est necessarium reflectere, dummodo non adsit voluntas scandalizandi: et ad proprios defectus non posse reflectere, gratia Dei est.

X.

Si par ses propres défauts elle scandalise les autres, il n'est pas encore nécessaire qu'elle fasse aucune réflexion, pourvu qu'elle ne soit point dans la volonté actuelle de les scandaliser: et c'est une grande grâce de Dieu, de ne pouvoir plus réfléchir sur ses propres manquemens.

Le même esprit de Dieu qui nous attire intérieurement au repos du pur amour, nous applique aussi extérieurement à ne scandaliser point nos frères: autrement, l'esprit de Dieu seroit contraire à lui-même: plus on seroit parfait, plus on deviendroit scandaleux. Il est vrai qu'une ame profondément occupée de Dieu, et pleine de la liberté de son amour, tombera peut-être quelquefois dans certaines petites irrégularités par inadvertance, et sera même moins scrupuleuse sur certaines choses très-légères de l'extérieur, que d'autres personnes qui sont dans un état de pénitence craintive, austère et fervente, mais si cette personne a véritablement la grâce de l'état passif, l'esprit de Dieu lui fera approuver les pratiques des états différens du sien, et la rendra souple pour s'y accommoder. Toute ame dédaigneuse pour les pratiques de la vie active, et négligente pour éviter le scandale du prochain, est dans une illusion maudite. Elle n'a la grâce ni de l'état passif, ni de l'actif même.

XI.

Ad dubia quæ occurrunt, an rectè procedatur necne, non opus est reflectere.

XI.

Dans le doute, si l'on est dans la bonne ou dans la mauvaise voie, il ne faut pas réfléchir.

Il y a deux sortes de doutes; les uns qui viennent de défiance de soi-même, et d'une juste incertitude sur son état; les autres, d'un naturel inquiet et scrupuleux, qui veut toujours voir ce qu'il fait, pour s'en assurer. La règle essentielle est de ne se juger jamais soi-même, et de se laisser juger par un bon directeur. Jusqu'à ce qu'il ait décidé, il faut se défier de tout; après sa décision, il faut aller simplement sans regarder derrière soi. Autrement l'hésitation perpétuelle empêcheroit tout avancement; mais il faut toujours se réserver de quitter et sa voie et son directeur, si l'Eglise notre mère l'exige de nous. Cette proposition, prise séparément sans aucune modification, peut donc induire en erreur pernicieuse, et étouffer les justes doutes d'une conscience timorée.

XII.

Qui suum liberum arbitrium Deo donavit, de nulla re debet curam habere, nec de inferno, nec de paradiso: nec debet desiderium habere propriæ perfectionis, nec virtutem, nec propriæ sanctitatis, nec propriæ salutis, cujus spem purgare debet.

XII.

Celui qui a donné son libre arbitre à Dieu, ne doit plus être en souci d'aucune chose, ni de l'enfer, ni du paradis: il ne doit avoir aucun désir de sa propre perfection, ni des vertus, ni de sa sanctification, ni de son salut, dont il doit perdre l'espérance.

Cette proposition prise en rigueur me paroît impie dans tous ses points. Elle paroît comprendre tous les justes sans exception; puisque tous les justes ont donné à Dieu leur libre arbitre, chacun selon son degré; elle paroît exclure l'espérance du salut comme une tache dont on doit se purifier. Cette espérance est pourtant une véritable vertu, qui mérite la vie éternelle, quoiqu'il soit encore plus parfait de servir Dieu sans ce motif de récompense. Enfin elle dit trop absolument qu'il ne faut point désirer sa perfection. Il est vrai que saint François de Sales et les autres maîtres de la vie spirituelle recommandent souvent de ne point désirer la propre perfection, c'est-à-dire, en tant qu'elle nous est propre, et que l'amour de nous-mêmes tire un aliment très-subtil de cette propre excellence. Il est vrai encore que les retours inquiets sur soi-même pour sa perfection nuisent souvent à la simplicité de cette perfection qu'on cherche. Mais la proposition n'étant point expliquée, et étant détachée de tout ce qui précède et de tout ce qui suit, est insoutenable et va même jusqu'à l'hérésie.

XIII.

Resignato Deo libero arbitrio, eidem Deo relinquenda est cogitatio, et

XIII.

Après avoir remis à Dieu notre libre arbitre, il lui faut aussi abandonner toute pen-

see et tout soin de tout ce qui nous regarde ; même le soin de faire en nous sans nous sa divine volonté.

cura de omni re nostra : et reliquere ut faciet in nobis sine nobis suam divinam voluntatem.

Cet abandon à l'opération divine, sans y joindre notre coopération libre, est dans la rigueur des termes une hérésie formelle. Il est aisé de voir qu'on peut entendre par ces paroles, que l'homme passif ne doit plus s'exciter avec empressement, comme nous l'avons dit tant de fois, et qu'il doit laisser faire Dieu en lui, se bornant à une coopération simple et tranquille, qui est d'autant plus pure et plus efficace, qu'elle est exempte des inquiétudes de notre intérêt propre : c'est-à-dire, n'agir plus que suivant l'attrait intérieur de la grâce, tantôt pour la contemplation, tantôt pour les vertus. Mais les paroles en elles-mêmes sont trop dures, et vont plus loin : ainsi elles sont condamnables dans la rigueur des termes.

XIV.

Il ne convient point à celui qui s'est resigné à la volonté de Dieu, de lui faire aucune demande : parce que la demande est une imperfection, étant un acte de propre volonté et de propre choix; c'est vouloir que la volonté divine soit conforme à la nôtre: aussi cette parole de l'Evangile : Demandez, et vous recevrez, n'a-t-elle pas été dite par Jesus-Christ, pour les ames interieures, qui n'ont point de volonté, puisqu'enfin ces ames parviennent au point de ne pouvoir faire aucune demande à Dieu.

XIV.

Qui divinæ voluntati resignatus est, non convenit ut a Deo rem aliquam petat, quia petere est imperfectio, cùm sit actus propriæ voluntatis, et electionis ; et est velle quod divina voluntas nostræ conformetur ; et illud Evangelii : Petite et accipietis, non est dictum a Christo pro animabus internis quæ nolunt habere voluntatem, imo hujusmodi animæ eo perveniunt, ut non possint a Deo rem aliquam petere.

L'exclusion de toute demande à Dieu prise dans cette généralité est fausse et pernicieuse. Il y a toujours des demandes plus ou moins distinctes jusqu'à ce que la passiveté soit consommée. Quand elle l'est, il revient d'autres demandes faites passivement. Ainsi, dans la rigueur des termes, l'ame demande toujours, quoiqu'elle ne croie pas le faire. D'ailleurs dans cet état d'unité le Saint-Esprit demande sans cesse en elle d'une manière intime et ineffable, qui contient éminemment toutes les demandes formelles. Quand je dis que le Saint-Esprit demande dans les ames, je ne prétends pas dire qu'il demande en elles sans elles, mais seulement qu'il leur imprime d'une manière intime certaines demandes auxquelles elles coopèrent très-librement, et par des actes très-méritoires, quoiqu'ils ne soient pas toujours également distincts. Il y a encore une autre chose insoutenable dans cette proposition : c'est que les demandes sont des actes de la volonté propre, qui veut que Dieu se conforme à elle. Les demandes étant commandées dans l'Evangile, sont des actes méritoires et faits par la grâce. Il est vrai que quand Dieu appelle une ame à s'abandonner à l'attrait intérieur, elle ne doit plus demander qu'autant que cet attrait l'y porte, et qu'elle ne doit point s'empresser pour former des demandes contre son attrait de pur amour, par la recherche de son intérêt propre. Si elle le faisoit, ce ne seroit point un péché contre la loi de Dieu, mais un défaut de coopération à sa grâce particulière. Enfin il n'est pas permis de dire en rigueur que le précepte de demander n'est pas pour tous les chrétiens, à moins qu'on ne le dise comme il est dit que la loi n'est pas pour le juste, parce qu'il la prévient avec surabondance. En effet, celui qui accomplit éminemment la loi n'est point assujetti à la lettre servilement, et il fait bien plus que celui qui ne l'accomplit que formellement. Il faut donc dire, pour parler en toute rigueur, que l'homme passif, par l'éminence de son état (sans parler de ses actes inspirés) demande sans cesse incomparablement plus que l'homme actif qui forme des demandes excitées avec empressement et toujours distinctes. Ainsi la proposition doit être expliquée ou condamnée.

XV.

De même que l'ame ne doit faire à Dieu aucune demande, elle ne doit aussi lui rendre grâce d'aucune chose, l'un et l'autre étant un acte de propre volonté.

XV.

Sicut non debet a Deo rem aliquam petere, ita nec illi ob rem aliquam gratias agere debet, quia utrumque est actus propriæ voluntatis.

Elle ressemble entièrement à la précédente, et doit être corrigée de même. Les remerciemens se trouvent dans l'état passif de même que les demandes.

XVI.

Il n'est pas à propos de chercher des indulgences pour diminuer les peines dues à nos péchés, parce qu'il vaut mieux satisfaire à la justice de Dieu, que d'avoir recours à sa miséricorde : l'un venant de l'amour pur de Dieu, et l'autre de l'amour interessé de nous-mêmes : aussi est-ce chose qui n'est point agreable à Dieu, ni d'aucun merite devant lui, puisque c'est vouloir fuir la croix.

XVI.

Non convenit indulgentias quærere pro pœna propriis peccatis debita, quia melius est divinæ justitiæ satisfacere quàm divinam misericordiam quærere ; quoniam illud ex puro Dei amore procedit, et istud ab amore nostri interessato, nec est res Deo grata, nec meritoria, quia est velle crucem fugere.

Cette proposition est scandaleuse et impie dans sa généralité. Il est vrai que l'attrait du pur amour peut porter une ame à ne recourir point aux indulgences, pour se livrer à la justice de Dieu, comme sainte Catherine de Gênes l'a fait; mais ce petit nombre d'ames sont fort éloignées de mépriser l'usage des indulgences, comme désagréable à Dieu. Elles le respectent; elles sont ravies qu'il soit dans l'Eglise; elles invitent souvent les autres à y recourir; elles sont prêtes à y recourir elles-mêmes sans intérêt propre, quand l'attrait intérieur ou l'obéissance les y portera; enfin elles ne trouvent dans cet usage aucun mal. La jalousie de l'époux les mène plus loin. Il y a dans la maison du père céleste plusieurs demeures, dont les moindres sont excellentes. Ces ames, si elles sont véritablement dans cet état de pur amour, sont trop anéanties pour estimer ce qu'elles font plus que ce que font les autres.

XVII.

Tradito Deo libero arbitrio, et eidem relictâ curâ et cognitione animæ nostræ, non est amplius habenda ratio tentationum, nec eis resistentia fieri debet nisi negativa, nullâ adhibitâ industriâ; et si natura commoveatur, oportet sinere, quia est natura.

XVII.

Le libre arbitre étant remis à Dieu avec le soin et la connoissance de notre ame, il ne faut plus avoir aucune peine des tentations, ni se soucier d'y faire aucune résistance, si ce n'est négative sans aucune autre application: que si la nature s'émeut, laissez-la s'émouvoir, ce n'est que la nature.

Cette manière de parler est téméraire et scandaleuse, et contraire aux bonnes mœurs, si on n'y met plusieurs correctifs. Il est vrai que dans l'état passif il y a des épreuves où Dieu jaloux rend l'excitation empressée aux actes inutile. L'expérience des saints nous apprend que la présence tranquille de Dieu, et une souffrance soumise sans aucun consentement, même à l'ombre du mal, apaise plus les tentations que les efforts empressés et les inquiétudes d'une ame troublée. Mais cette conduite nécessaire à un petit nombre d'ames seroit funeste à toutes les autres. Elle ne convient même à ce petit nombre que pour certains états fort avancés, et pour des temps d'épreuves passagères. Enfin il est pernicieux d'en faire une règle: il faudroit au contraire laisser, s'il se pouvoit, ignorer ces choses à ceux mêmes à qui on est contraint de les faire pratiquer.

XVIII.

Qui in oratione utitur imaginibus, figuris, speciebus, et propriis conceptibus, non adorat Deum in spiritu et veritate.

XVIII.

Celui qui dans l'oraison se sert d'images, de figures, d'idées, ou de ses propres conceptions, n'adore point Dieu en esprit et en vérité.

Celle-ci est impie et hérétique dans la rigueur des termes; car elle traite de judaïsme la méditation, qui est l'oraison discursive avec des images. C'est une hérésie que de dire que dans la voie active on n'adore point Dieu en esprit et en vérité. Il me paroît seulement qu'on l'adore avec une perfection encore plus grande dans l'état passif.

XIX.

Qui amat Deum eo modo, quo ratio argumentatur, aut intellectus comprehendit, non amat verum Deum.

XIX.

Celui qui aime Dieu à la manière que la raison prouve qu'il le faut aimer, et que l'entendement le conçoit, n'aime point le vrai Dieu.

Cette proposition est aussi mauvaise que l'autre, puisqu'elle exclut tout amour du vrai Dieu de l'oraison discursive.

XX.

Asserere quod in oratione opus est sibi per discursum auxilium ferre, et per cogitationes, quando Deus animam non alloquitur, ignorantia est: Deus nunquam loquitur; ejus locutio est operatio; et semper in anima operatur, quando hæc suis discursibus, cogitationibus, et operationibus eum non impedit.

XX.

C'est une ignorance de dire que dans l'oraison il faut s'aider de raisonnement et de pensées, lorsque Dieu ne parle point à l'ame: Dieu ne parle jamais; sa parole est son action: et il agit dans l'ame toutes les fois qu'elle n'y met point d'obstacle par ses pensées ou par ses opérations.

Ces paroles sont téméraires, et contraires à l'expérience des saints. Ils veulent qu'on s'aide long-temps soi-même dans la voie passive, par les actes excités dans les intervalles où Dieu suspend son opération. Il est faux que Dieu ne parle point à l'ame: c'est à elle à l'écouter. Il est vrai que son langage est une opération, et qu'il opère toujours dans l'ame quand elle ne résiste point: mais ce n'est pas lui résister que de s'exciter aux actes commandés, à moins qu'on ne soit par une grâce spéciale dans un état d'abandon total à l'attrait intérieur, qui n'est autre chose que la grâce ordinaire des justes, mais plus forte dans les ames passives, pour les soutenir dans l'amour entièrement désintéressé.

XXI.

In oratione opus est manere in fide obscura et universali, cum quiete et oblivione cujuscumque cogita-

XXI.

Il faut, dans l'oraison, demeurer dans la foi obscure et universelle, en quiétude, et dans l'oubli de toute pensée

particulière, même de la distinction des attributs de Dieu et de la Trinité : il faut demeurer ainsi en la présence de Dieu pour l'adorer, l'aimer et le servir, mais sans produire aucun acte, parce que Dieu n'y prend pas plaisir.

tionis particularis ac distinctionis attributorum Dei ac Trinitatis ; et sic in Dei præsentia manere ad illum adorandum et amandum, eique inserviendum, sed absque productione actuum, quia Deus in his sibi non complacet.

Il ne faut rien rejeter dans l'oraison, la quiétude de pure foi n'est pas meilleure que les vues distinctes. La considération des attributs de Dieu et de la Trinité est aussi pure que l'état de non-voir dont parle le B. Jean de la Croix. Les actes sont aussi bons que le repos. La perfection ne consiste qu'à suivre indifféremment tout ce que Dieu donne, quand on est passif, et à ne rien choisir par soi-même. Ainsi cette proposition est outrée, même pour la passiveté consommée. A plus forte raison elle est pernicieuse avant cet état, dans une voie où il faut encore s'aider par les actes empressés, et par les réflexions de même nature.

XXII.

Cette connoissance par la foi n'est pas un acte produit par la créature, mais c'est une connoissance donnée de Dieu à la créature, que la créature ne connoît point être en elle, et qu'ensuite elle ne connoît point y avoir eu : j'en dis autant de l'amour.

XXII.

Cognitio hæc per fidem non est actus a creatura productus, sed est cognitio a Deo creaturæ tradita, quam creatura se habere non cognoscit, nec postea cognoscit illam se habuisse ; et idem dicitur de amore.

Il est vrai que la connoissance et l'amour de Dieu peuvent être tellement simples et directs, que l'ame ne les voit plus en elle. C'est ce que saint Antoine a dit de la plus parfaite oraison. Mais cette oraison ne perd rien de sa sublimité ni de sa pureté, quand Dieu la montre à l'ame. Ces sortes d'oraisons passives sont aussi pures et aussi saintes que l'oraison directe. La perfection consiste, non à ne réfléchir pas et à être privé de toutes vues, mais à être par la sainte indifférence en chaque moment comme Dieu fait être. Ainsi cette proposition n'est point exacte selon les principes des mystiques.

XXIII.

Les mystiques, avec saint Bernard, dans l'Échelle des solitaires, distinguent quatre degrés, la lecture, la méditation, l'oraison et la contemplation infuse. Celui qui s'arrête toujours au premier échelon, ne peut monter au second : celui qui demeure continuellement au second, ne peut arriver au troisième, qui est notre contemplation acquise, dans laquelle il faut persister pendant toute la vie, si Dieu n'attire l'ame, sans toutefois qu'elle le désire, à la contemplation infuse : laquelle venant à cesser, l'ame doit descendre au troisième degré, et s'y fixer tellement qu'elle ne retourne plus ni au second ni au premier [1].

XXIII.

Mystici, cum sancto Bernardo, in Scala claustralium, distinguunt quatuor gradus : lectionem, meditationem, orationem, et contemplationem infusam. Qui semper in primum sistit, nunquam ad secundum pertransit : qui semper in secundo persistit, nunquam ad tertium pervenit, qui est nostra contemplatio acquisita, in qua per totam vitam persistendum est, dummodo Deus animam non trahat (absque eo quod ipsa id expectet) ad contemplationem infusam ; et hac cessante, anima regredi debet ad tertium gradum, et in ipso permanere, absque eo quod amplius redeat ad secundum aut primum.

L'Échelle des cloîtres n'est point de saint Bernard. Les quatre degrés que cet auteur rapporte ne concluent rien de décisif pour la passiveté permanente. Mais je ne vois pas bien comment on pourroit condamner cette proposition.

XXIV.

Quelques pensées qu'il vienne dans l'oraison, même impures, ou contre Dieu et contre les saints, la foi et les sacrements, pourvu qu'on ne s'y entretienne pas volontairement, mais qu'on les souffre seulement avec indifférence et résignation, elles n'empêchent point l'oraison de foi ; au contraire, elles la perfectionnent davantage, parce qu'alors l'ame demeure plus résignée à la volonté divine.

XXIV.

Qualescumque cogitationes in oratione occurrant, etiam impuræ, etiam contra Deum, sanctos, fidem, et sacramenta, si voluntariè non nutriantur, sed cum indifferentia et resignatione tolerentur, non impediunt orationem fidei, imo eam perfectiorem efficiunt, quia anima tunc magis divinæ voluntati resignata remanet.

Le terme d'indifférence pour la manière de supporter les tentations, peut scandaliser ; mais celui de résignation qui y est joint est un correctif. Une résignation paisible, qui n'admet volontairement rien de défendu, et qui ne laisse pas même d'attention volontaire au mal, est souvent plus utile, comme je l'ai déjà remarqué, quand elle est soutenue par une adhérence très-actuelle et très-fidèle à Dieu, qu'une application plus directe et inquiète pour repousser le même mal ; je renvoie à ce que j'ai déjà dit sur la XVIIe proposition.

XXV.

Quoiqu'on soit accablé de sommeil et tout-à-fait endormi, on ne cesse pas d'être dans l'oraison et dans la contemplation actuelle ; parce que l'oraison et la résignation, la résignation et l'oraison ne

XXV.

Etiamsi superveniat somnus et dormiatur, nihilominus fit oratio et contemplatio actualis, quia oratio et resignatio, resignatio et oratio idem sunt ; et dum resignatio perdurat, perdu-

[1] Ne peut-on pas dire que cette proposition a été condamnée comme enseignant que *l'ame contemplative doit tellement se fixer dans la contemplation, qu'elle ne retourne plus jamais à la lecture ni à la méditation ?* Fénelon lui-même a souvent reconnu que l'ame contemplative doit quelquefois revenir à la méditation, soit que son attrait pour la contemplation vienne à cesser, soit que son directeur, pour l'éprouver, lui fasse quitter pour un temps la contemplation. *Voyez l'Hist. littér.* 11e part. *Analyse de la controv. du Quiétisme*, art. IV, n. 180.

rat et oratio.

sont qu'une même chose, et que l'oraison dure tout autant que la résignation.

Il a été dit de plusieurs saints, que leur sommeil étoit une oraison. Cet état n'étant pas entièrement libre, ne peut être méritoire pour accroître le mérite; mais il est vrai qu'il n'interrompt point la disposition de l'ame, en sorte que les songes mêmes de cet état ont un rapport à la contemplation de la journée, et portent des impressions de grâce. Pour la charité habituelle, qui est sans aucune interruption dans tous les justes aussi longtemps que leur justice dure, je crois qu'elle contient quelque chose de plus que la simple habitude ou facilité, laquelle seule ne pourroit rendre l'ame actuellement bonne, unie à Dieu, et digne de la vie éternelle. Je crois que cette charité, toujours subsistante dans l'ame juste, consiste dans des actes indirects et implicites, qui tendent toujours à Dieu comme à la dernière fin.

XXVI.

Tres illæ viæ, purgativa, illuminativa, et unitiva, sunt absurdum maximum quod dictum fuerit in mystica, cùm non sit nisi unica via, scilicet via interna.

XXVI.

La distinction des trois voies, purgative, illuminative et unitive, est la chose la plus absurde qui ait été dite dans la mystique: car il n'y a qu'une seule voie qui est la voie intérieure.

Cette manière de parler est téméraire, et contraire aux expressions des saints fondées sur leur expérience. Ils ont cru avec raison qu'il y a des ames très-saintes que Dieu tient jusqu'à la mort dans la crainte de ses jugemens, et dans l'exercice de pénitence qu'on nomme vie purgative. Il en fait passer d'autres jusqu'à un exercice d'amour et de contemplation active, qu'on a nommé vie illuminative. Enfin d'autres entrent dans l'état passif, qui est la vie unitive. Il est vrai que ces états se mêlent souvent, que l'un conduit à l'autre, et que l'état passif de la vie qu'on nomme unitive, est comme le terme, puisque ce n'est que la plus simple et la plus parfaite coopération à l'inspiration intérieure. Mais dire qu'il n'y a qu'une seule voie intérieure, c'est condamner d'égarement ou d'imperfection, ou de culte purement extérieur et pharisaïque toutes les voies qui ne sont point passives: ce qui est faux et tendant à l'hérésie.

XXVII.

Qui desiderat et amplectitur devotionem sensibilem, non desiderat nec

XXVII.

Celui qui desire et s'arrête à la dévotion sensible, ne désire ni ne cherche Dieu, mais

quærit Deum, sed seipsum; et malè agit cùm eam desiderat, et eam habere conatur, qui per viam internam incedit, tam in locis sacris quam in diebus solemnibus.

soi-même: et celui qui marche dans la voie intérieure, fait mal de la désirer, et de s'y exciter tant dans les lieux saints qu'aux fêtes solennelles.

Désirer la dévotion sensible, c'est un précepte positif, et un devoir essentiel pour certaines ames qui ont besoin de ce soutien: donc il est faux que ce soit un mal de la désirer. C'est toujours chercher Dieu, quoiqu'il y ait dans cette recherche un mélange de sa propre consolation. Ce mélange même n'est ni défendu par la loi écrite, et par conséquent n'est pas un péché, ni contraire au degré de grâce de certaines ames qui ont besoin de cet appui. Dieu ne demande qu'à proportion de ce qu'il donne; quand il donne peu, il demande peu. Il permet aux ames qu'il laisse encore foibles, de chercher leur consolation dans son amour. Il n'exige l'amour pur que de celles à qui il en donne l'attrait. Il permet et commande même le lait aux petits, réservant la nourriture solide à ceux qu'il rend capables de la digérer. De plus, Dieu donne quelquefois par infusion la dévotion sensible aux ames passives, sans qu'elle soit en elles une imperfection. Cette proposition est donc fausse et scandaleuse, à moins que ce qui la précède et ce qui la suit ne la rectifie.

XXVIII.

Tædium bonorum spiritualium bonum est, siquidem purgatur amor proprius.

XXVIII.

Le dégoût des biens spirituels est un bien, parce qu'il purifie l'amour-propre.

Il est vrai que le dégoût des biens spirituels est bon en certains temps; mais c'est, comme les tentations les plus horribles, pour éprouver l'ame, et pour lui ôter tout appui. Parler ainsi en termes généraux et absolus seroit une témérité.

XXIX.

Dum anima interna fastidit discursus de Deo et virtutes, et frigida remanet, nullum in seipsa sentiens fervorem, bonum signum est.

XXIX.

Quand une ame intérieure a du dégoût des entretiens de Dieu ou de la vertu, et quand elle est froide et sans ferveur, c'est un bon signe.

C'est quelquefois un bon signe, et il est vrai, que l'ame soit tentée par une extrême privation de tous les goûts sensibles; mais il faut que ce signe, pour n'être point équivoque et très-dangereux, soit accompagné de plusieurs autres, comme la droiture, la simplicité, la

docilité, la défiance et le détachement de soi-même. Dire en général que le dégoût de la méditation et des vertus est un bon signe, c'est une extravagance et une impiété.

XXX.

Toute sensibilité dans la vie spirituelle, est une abomination, salete et ordure.

XXX.

Totum sensibile quod experimur in vita spirituali, est abominabile, spurcum et immundum.

Cette proposition est monstrueuse, et la censure des précédentes suffit pour faire juger combien on doit détester celle-ci.

XXXI.

Aucun contemplatif ne pratique de vraies vertus interieures, parce qu'elles ne se doivent pas connoître par les sens : il faut donc bannir les vertus.

XXXI.

Nullus meditativus veras virtutes exercet internas, quæ non debent a sensibus cognosci ; opus est amittere virtutes.

C'est une impiété et une hérésie que d'exclure des vertus intérieures les méditatifs qui connoissent encore leurs opérations sensibles. Pour les vertus, il est vrai que Dieu en ôte toute la perception à certaines ames qu'il veut laisser sans aucun appui en elles-mêmes, mais il ne leur en ôte jamais la réalité. Au contraire, les vertus ne sont jamais ni si réelles ni si pures, que quand l'ame abandonnée croit les avoir perdues, et être perdue elle-même. C'est ainsi qu'il faut entendre saint François de Sales et les autres spirituels qui ont parlé souvent de la perte des vertus. Il ne s'agit que de la perception des vertus pour détruire une appropriation imperceptible que l'ame s'en faisoit. Pour la perte réelle des vertus, elle seroit non-seulement le renversement total du christianisme, mais encore une ridicule contradiction dans le système. Si on ôte les vertus, il faut ôter la première et comme l'unique, qui est l'amour : et si on ôte l'amour dans la perfection de l'amour même, n'est-ce pas se contredire follement ?

XXXII.

Avant ou après la communion, il ne faut aux ames interieures d'autre préparation ni action de grâces que de demeurer dans la resignation passive et ordinaire, parce qu'elle supplée d'une manière plus parfaite à tous les actes de vertus qui se font ou qui se peuvent faire dans la voie commune : que si à l'occasion de la communion il s'élève dans l'ame des sentimens d'humiliation, de demande ou d'action de grâces, il les faut reprimer toutes les fois qu'on verra qu'ils ne viennent point d'une inspiration particulière de Dieu : autrement ce sont des émotions de la nature qui n'est pas encore morte.

XXXII.

Nec ante nec post communionem alia requiritur præparatio, aut gratiarum actio pro istis animabus internis, quàm permanentia in solita resignatione passiva, quia modo perfectiore supplet omnes actus virtutum qui fieri possunt et fiunt in via ordinaria : et si hâc occasione communionis insurgunt motus humiliationis, petitionis aut gratiarum actionis, reprimendi sunt, quoties non dignoscatur eos esse in impulsu speciali Dei ; aliàs sunt impulsus naturæ nondum mortuæ.

Il est vrai que l'unité, comme dit saint François de Sales, est plus parfaite que les actes excités pour s'unir. Ainsi cette unité simple et permanente peut suppléer éminemment, dans un petit nombre d'ames entièrement passives, les actes distincts des vertus, dans les temps où les vertus ne sont pas de devoir. En cet état même le plus éminent, Dieu donne souvent les mêmes actes, 1° dans les intervalles où la pure contemplation n'est pas actuelle et directe ; 2° dans les cas où l'amour, qui est, selon saint Thomas, la forme de toutes les autres vertus, sort de sa généralité pour être spécifié par l'objet particulier de chaque vertu que l'occasion le détermine à pratiquer pour remplir les préceptes ; 3° dans les temps où les besoins de la nature suspendent les actes entièrement délibérés, comme pendant le sommeil ; alors il ne reste que la charité habituelle, qui est, ce me semble, un tissu d'actes indirects et implicites. Mais il est faux qu'il faille réprimer les actes vertueux, à moins qu'on ne connoisse qu'ils sont des restes de l'inquiétude naturelle, tels que ceux que saint François de Sales retranchoit dans madame de Chantal, dont elle se sentoit intérieurement reprise. Cette proposition peut donc être vraie, avec certaine modification, et pour un fort petit nombre d'ames ; mais elle seroit pernicieuse pour toutes les autres.

XXXIII.

L'ame, qui marche dans cette voie interieure, fait mal d'exciter en elle par quelque effort, aux fêtes solennelles, des sentimens de dévotion ; parce que tous les jours de l'ame interieure sont égaux, et tous lui sont jours de fêtes : j'en dis autant des lieux sacres, car tous les lieux lui sont aussi égaux.

XXXIII.

Malè agit anima quæ procedit per hanc viam internam, si in diebus solemnibus vult aliquo conatu particulari excitare in se devotum aliquem sensum ; quoniam animæ internæ omnes dies sunt æquales, omnes festivi : et idem dicitur de locis sacris, quia hujusmodi animabus omnia loca æqualia sunt.

Cette raison, pour empêcher l'ame de s'exciter, est fausse. La véritable, pour retrancher l'excitation empressée, c'est qu'elle doit attendre l'attrait lorsqu'elle est appelée à le suivre en tout. S'il étoit permis de s'exciter avec empressement en cet état, il faudroit le faire dans

l'église, plutôt qu'ailleurs, et les fêtes plutôt que les autres jours.

XXXIV.

Verbis et linguâ Deo gratias agere non est pro animabus internis, quæ in silentio manere debent, nullum Deo impedimentum opponendo, quod operetur in illis; et quo magis Deo se resignant, experiuntur se non posse Orationem Dominicam seu *Pater noster* recitare.

XXXIV.

Il n'appartient pas aux âmes intérieures de faire à Dieu des actions de grâces en paroles et de la langue; parce qu'elles doivent demeurer en silence, sans opposer aucun obstacle à l'opération de Dieu en elles: aussi éprouvent-elles, à mesure qu'elles sont plus résignées à Dieu, qu'elles peuvent moins réciter l'Oraison dominicale ou *Notre Père*.

C'est une impiété que de rejeter l'oraison vocale comme un culte purement labial, et qui trouble le silence intérieur. Ceux mêmes qui sont dans l'état de la plus entière passiveté aiment les paroles de l'Ecriture sainte et de l'office de l'Eglise. Le même esprit qui les inspire, les attache, selon leur état, à ces paroles qu'il a inspirées aux prophètes, aux apôtres et aux saints pasteurs. Ce seroit une marque d'illusion et de fausse passiveté, que de rejeter ou de négliger ces saintes pratiques. L'esprit de Dieu n'est point opposé à lui-même: quiconque est dans l'unité de Dieu, porte au dedans de soi le fond de l'Oraison dominicale, quoiqu'il n'y pense pas; et le repos de cette unité permanente, loin d'indisposer l'ame pour les demandes de l'Oraison dominicale, les contient toutes éminemment. Il est vrai que pendant les épreuves passagères de l'état passif, où l'ame semble tout perdre, elle tombe quelquefois dans une espèce d'impuissance de prier vocalement: c'est ce qui fit que le Pape dispensa saint Ignace de dire son Bréviaire, comme Dupont le rapporte dans la vie de Baltasar Alvarez. Pour l'ordinaire, en ces états, on ne fait point de prières vocales, que celles qui sont commandées par l'Eglise, ou celles qui partent de l'attrait intérieur. Je conclus que cette proposition est insoutenable, si elle n'est corrigée.

XXXV.

Non convenit animabus hujus vitæ internæ quod faciant operationes etiam virtuosas ex propria electione et activitate; aliàs non essent mortuæ: nec debent elicere actus amoris erga B. Virginem, sanctos, aut humanitatem Christi; quia cum ista sensibilia sunt objecta, talis est amor erga illa.

XXXV.

Il ne convient point aux ames intérieures de faire des actions de vertus par leur propre choix et leurs propres forces; autrement elles ne seroient point mortes: ni de faire des actes d'amour envers la sainte Vierge, les saints et l'humanité de Jésus-Christ, parce qu'étant des objets sensibles, l'amour en est de même nature.

Il n'y a que les ames entièrement passives qui ne doivent plus choisir ni s'empresser pour les actes. Cette règle, quand elle est moins restreinte, devient pernicieuse. Pour l'humanité de Jésus-Christ, et pour les saints, il est vrai que ce sont des objets sensibles. Mais Dieu peut donner un amour pur et dégagé des sens aux ames les plus passives, pour ces objets sensibles: c'est aussi ce qu'il fait. Il est vrai qu'il y a des temps d'épreuve et de perte, avant que d'arriver à l'entière passiveté, où l'ame ne trouve plus ni Jésus-Christ ni Dieu même. Mais ces épreuves sont passagères, et quand la passiveté est consommée, Dieu ramène avec lui l'humanité de Jésus-Christ, d'une façon toute pure et ineffable. Jésus-Christ n'est plus comme un objet devant les yeux; c'est quelque chose d'intime qu'on trouve toujours uni et opérant au dedans de soi. Il imprime tous les mystères de sa vie; il vit dans sa créature morte; et bien loin d'en rejeter la pensée, tout est un colloque familier avec lui. Cette proposition est donc scandaleuse, fausse, impie, et contraire à l'expérience des Mystiques, à moins qu'on ne la réforme.

XXXVI.

Nulla creatura, nec beata Virgo, nec sancti sedere debent in nostro corde, quia solus Deus vult illud occupare et possidere.

XXXVI.

Aucune créature, ni la bienheureuse Vierge, ni les saints ne doivent avoir place dans notre cœur, parce que Dieu veut seul le remplir et le posséder.

Dieu seul possède l'ame passive, quoiqu'il l'occupe par son attrait, quand il le veut, de la sainte Vierge et des saints. Il n'y a point de gens qui en soient plus occupés que ceux de cet état; mais c'est toujours sans pratiques réglées, et par attrait intérieur. Cette proposition est donc scandaleuse, et pleine d'ignorance des voies intérieures.

XXXVII.

In occasione tentationum etiam furiosarum, non debet anima elicere actus explicitos virtutum oppositarum, sed debet in supradicto amore et resignatione remanere.

XXXVII.

Dans des tentations même d'emportement, l'ame ne doit point faire des actes explicites des vertus contraires, mais demeurer dans l'amour et dans la résignation qu'on a dit.

Cette proposition, prise dans sa généralité, est pernicieuse. Ce que j'ai déjà dit sur la XVIIe suffit pour l'éclaircir.

XXXVIII.

Crux voluntaria mortificationum, pondus grave est

XXXVIII.

La croix volontaire des mortifications est un poids

insupportable et sans fruit ; et infructuosum, ideoque, c'est pourquoi il faut s'en dumittenda.
décharger.

Il est vrai que les croix qu'on choisit sont d'ordinaire moins utiles que celles qu'on ne choisit pas, et que la Providence donne. Cette vérité, reconnue des saints, regarde tous les chrétiens en général. Il est vrai aussi que les ames entièrement conduites par l'attrait intérieur ne doivent plus rien faire au-delà des commandemens inébranlables de Dieu et de l'Eglise, qu'autant qu'elles ont le signal de cet attrait : mais cet attrait les porte toujours à la croix, soit pour la chercher quelquefois par des desseins particuliers de Dieu, où ces ames deviennent comme les victimes de sa justice rigoureuse ; soit en acceptant avec paix, de moment à autre, les croix journalières qui ne leur manquent jamais, comme un pain quotidien de tribulation. Cette adhésion paisible et perpétuelle à la croix, sans mouvement, sans choix, et avec cette dépendance sans réserve de l'esprit crucifiant, est un martyre affreux, qu'on ne sauroit comprendre sans l'avoir éprouvé. Ce n'est pas une mortification particulière et réitérée, mais une mort totale et perpétuelle. Si on en juge par comparaison, on trouvera que les mortifications actives et choisies sont douces, et épargnent la vie de l'homme. Mais il est impie et scandaleux de dire en général que les mortifications volontaires sont un fardeau pesant et infructueux, qu'il faut quitter ; c'est détourner les ames de la pénitence pour expier les péchés passés, et de la mortification pour se précautionner contre la concupiscence par rapport aux occasions dangereuses de l'avenir.

XXXIX.

Les plus saintes actions, et les pénitences que les saints ont faites, ne sont point suffisantes pour effacer de l'ame la moindre attache.

XXXIX.

Sanctiora opera, et penitentiæ quas peregerunt sancti, non sufficiunt ad removendam ab anima vel unicam adhæsionem.

Je crois que les mortifications, sans amour, ne font que déprendre l'ame des vices, sans la détacher d'elle-même, et que cet état produit plutôt une religion craintive, gênante et rigoureuse, que la liberté innocente des enfans de Dieu. Je crois aussi que sans amour pur on n'est jamais entièrement et parfaitement dépris de soi-même en cette vie. Mais il est faux et impie de dire que toutes les pénitences des saints ne suffisent pas pour éloigner de l'ame une seule attache.

XL.

La sainte Vierge n'a jamais fait aucune action extérieure, et néanmoins elle a été la plus sainte de tous les saints : on peut donc parvenir à la sainteté sans action extérieure.

XL.

Beata Virgo nullum unquam opus exterius peregit, et tamen fuit sanctis omnibus sanctior : igitur ad sanctitatem pervenirí potest absque opere exterior.

Dieu peut sanctifier une ame en un moment sans œuvres extérieures, c'est-à-dire, visiblement rapportées au prochain. Mais il ne sanctifie jamais sans donner réellement les vertus intérieures, et même les extérieures, qui en sont une suite, à proportion de l'état où l'on se trouve. Saint Paul hermite a passé environ cent ans dans le désert, sans être vu d'aucun homme. Il ne faisoit point ce qu'on appelle d'ordinaire des œuvres extérieures : mais son recueillement, son humilité, sa chasteté, sa douceur, sa patience dans les peines de la nature et dans les épreuves intérieures, qui selon les apparences étoient extrêmes, devoient sans doute reluire jusque dans son extérieur. Ce beau spectacle ne manquoit que de spectateurs pour le voir. Pour la sainte Vierge, nous ne savons point en détail quelle a été sa vie, et il y a une témérité insupportable à décider là-dessus. Ce qui est certain, c'est qu'elle a été recueillie, solitaire, pauvre, simple, modeste, patiente, laborieuse, soumise à son époux, prête à tout quitter pour les desseins de Dieu dans ses voyages ; enfin abandonnée au glaive de douleur qu'elle avoit prévu de si loin, et qui transperça son ame. Voilà les œuvres extérieures les plus parfaites, et c'est une impiété que de parler autrement.

XLI.

Dieu permet et veut pour nous humilier, et pour nous conduire à la parfaite transformation, que le démon fasse violence dans le corps à certaines ames parfaites, qui ne sont point possédées, jusqu'à leur faire commettre des actions animales, même dans la veille et sans aucun trouble de l'esprit, en leur remuant réellement les mains, et d'autres parties du corps, contre leur volonté : ce qu'il faut entendre d'autres actions mauvaises par elles-mêmes, qui ne sont point péché en cette rencontre, parce qu'il n'y a point de consentement.

XLI.

Deus permittit et vult ad nos humiliandos, et ad veram transformationem perducendos, quod in aliquibus animabus perfectis, etiam non arreptitiis, dæmon violentiam inferat eorum corporibus, easque actus carnales committere faciat etiam in vigilia, et sine mentis offuscatione, movendo physicè illis manus et alia membra contra earum voluntatem ; et idem dicitur quoad illos actus per se peccaminosos, in quo casu non sunt peccata, quia in his non adest consensus.

Je ne comprends point cet état où le démon remue un homme sans le posséder. Je n'ai point d'autre idée de la possession, que celle d'une puissance donnée au démon pour faire dans un

homme, sans le consentement libre de cet homme, ce qu'il lui plaît. Ainsi, j'appellerois ces impulsions diaboliques des possessions passagères et interrompues. Mais je n'admettrois jamais de ces sortes de possessions, où un homme bien éveillé, et n'ayant point l'esprit offusqué, seroit mu par le démon contre sa volonté, pour des actions contraires à la loi de Dieu. Rien n'est plus pernicieux que de supposer des actions involontaires que l'on fait étant éveillé et sans trouble d'esprit. Je crois même qu'il faut juger avec des précautions infinies de toutes ces prétendues possessions, qui sont fort suspectes, si peu qu'elles aient des suites déshonnêtes. Mais je n'ai pas besoin d'entrer dans cette question : elle n'a rien de particulier qui regarde la voie passive. C'est à l'Église, qui reconnoît la possibilité des possessions, à nous en expliquer les marques et les bornes. Pour la voie passive et de pure foi, je crois que, quand elle est bien véritable, elle exclut absolument toutes les opérations diaboliques. Je condamne donc avec horreur toute cette proposition.

XLII.

Potest dari casus quo hujusmodi violentiæ ad actus carnales contingant eodem tempore ex parte duarum personarum scilicet maris et feminæ, et ex parte utriusque sequatur actus.

XLII.

Ces violences à des actions terrestres peuvent arriver en même temps entre deux personnes de different sexe, et les pousser jusqu'à l'accomplissement d'une action mauvaise.

Celle-ci, qui n'est qu'une suite de la première, mérite encore plus de détestation.

XLIII.

Deus præteritis temporibus sanctos efficiebat tyrannorum ministerio, nunc vero eos efficit sanctos ministerio dæmonum, qui causando in eis prædictas violentias, facit ut illi seipsos magis despiciant, annihilent, et se Deo resignent.

XLIII.

Aux siècles passés, Dieu faisoit les saints par le ministère des tyrans, maintenant il les fait par le ministère des démons, en excitant en eux ces violences, afin qu'ils se méprisent et s'anéantissent d'autant plus, et s'abandonnent totalement à Dieu.

Celle-ci est encore exécrable. Si l'homme connoît qu'il n'a fait aucun mal volontaire, il n'en est ni plus désabusé de lui-même, ni plus anéanti, ni plus résigné à Dieu. Si, au contraire, il croit avoir voulu et fait librement le mal, c'est sa pensée, et non la réalité de l'action déshonnête, qui l'anéantit. Il suffit donc, pour cet anéantissement, que l'ame se croie faussement coupable, et se condamne devant Dieu, sans avoir besoin de recourir à des infamies réelles.

XLIV.

Job blasphemavit, et tamen non peccavit labiis suis, quia fuit ex dæmonis violentia.

XLIV.

Job a blasphémé, et cependant il n'a point péché par ses lèvres, parce que c'étoit une violence du démon.

Job a blasphémé, et n'a point péché. Ces deux choses sont également constantes par le texte de l'Ecriture. Je n'attribuerois pas son blasphème à la violence du démon, mais au premier mouvement de la nature soulevée, et qui n'a rien de libre. Jérémie dans sa douleur a parlé à peu près de même ; et Jésus-Christ, pour nous instruire sur ces premiers mouvemens de notre cœur qui sont involontaires, n'a pas dédaigné, par un excès de condescendance, de les représenter en lui quand il a dit : *Que ce calice passe de devant moi.* Cette prière, quoique conditionnelle, n'étoit point une véritable demande de sa volonté, puisqu'il lisoit actuellement dans le sein de son père le décret immuable qui l'avoit condamné à boire ce calice d'amertume. Pour revenir à la proposition, on ne peut la condamner, ce me semble, qu'autant qu'elle est jointe aux précédentes, pour établir des possessions passagères qui justifient tous les crimes.

XLV.

Sanctus Paulus hujusmodi dæmonis violentias in suo corpore passus est ; unde scripsit : Non quod volo bonum hoc ago, sed quod nolo malum hoc facio.

XLV.

Saint Paul a ressenti dans son corps ces violences du démon ; d'où vient qu'il a écrit : Je ne fais point le bien que je veux, mais je fais le mal que je hais

Quand saint Paul dit : *Je fais le mal que je ne veux pas*, il parle de l'homme que la concupiscence affoiblit pour l'accomplissement de la loi, et non des épreuves de l'état passif. Ce qui convient à ces épreuves, c'est l'endroit où il dit : *Stimulus carnis meæ*, etc. Dans un premier mouvement de douleur, il s'écrie à trois reprises pour obtenir sa délivrance : mais ces efforts ne servent de rien ; et Dieu, qui le veut tenir soumis à la tentation sans le laisser consentir au mal, lui répond : *Ma grâce vous suffit, car la vertu se perfectionne dans l'infirmité.* Cette proposition porte le caractère abominable des précédentes.

XLVI.

Hujusmodi violentiæ sunt medium magis proportionatum ad annihilandum animam, et ad eam ad veram transformationem, et unionem perducendam ; nec alia superest via, et hæc est via facilior et tutior.

XLVI.

Ces violences sont plus propres à anéantir l'ame et à la conduire à la parfaite union et transformation : il n'y a pas même d'autre voie pour y parvenir, et celle-ci est la plus courte et la plus sûre.

XLVII.

Quand ces violences arrivent, il faut laisser agir satan, sans y opposer ni effort ni adresse, mais demeurer dans son neant : et quoiqu'il s'en ensuive l'illusion des sens, ou d'autres actions brutales, et encore pis, il ne faut pas s'inquieter, mais rejeter loin les scrupules, les doutes et les craintes ; parce que l'ame en est plus eclairee, plus fortifiee et plus pure, et acquiert la sainte liberte : surtout il faut bien se garder de s'en confesser ; c'est très-bien fait de ne s'en point accuser, parce que c'est le moyen de vaincre le demon, et de s'amasser un trésor de paix.

XLVII.

Cùm hujusmodi violentiæ occurrunt, sinere oportet ut satanas operetur, nullam adhibendo industriam nullumque proprium conatum, sed permanere debet homo in suo nihilo : et etiamsi sequantur pollutiones et actus obscœni propriis manibus, et etiam pejora, non opus est seipsum inquietare, sed foràs emittendi sunt scrupuli, dubia et timores, quia anima fit magis illuminata, magis roborata, magisque candida, et acquiritur sancta libertas : et, præ omnibus non opus est hæc confiteri, et sanctissimè fit non confitendo, quia hoc pacto superatur dæmon, et acquiritur thesaurus pacis.

XLVIII.

Satan, auteur de ces violences, tâche ensuite de persuader à l'ame que ce sont de grands pèches, afin qu'elle s'en inquiète, et qu'elle n'avance pas davantage dans la voie interieure : c'est pourquoi, pour rendre ses efforts inutiles, il vaut bien mieux ne s'en point accuser, puisqu'aussi bien ce ne sont point des pèches, pas même veniels.

XLVIII.

Satanas qui hujusmodi violentias infert, suadet deinde gravia esse delicta, ut anima se inquietet, ne in via interna ulterius progrediatur : unde ad ejus vires eorvandas, melius est ea non confiteri quia non sunt peccata, nec etiam venialia.

XLIX.

Par la violence du démon Job etoit emporté à des excès etranges, en même temps qu'il levoit ses mains pures au ciel dans la prière : ainsi que s'explique ce qu'il dit au chap. XVI de son livre.

XLIX.

Job ex violentia dæmonis se propriis manibus polluebat ; eodem tempore quo mundas habebat ad Deum preces : sic interpretando locum ex cap. Job. XVI.

L.

David, Jérémie, et plusieurs saints prophètes souffroient ces sortes de violences au dehors dans de semblables actions honteuses.

L.

David, Jeremias, et multi ex sanctis prophetis hujusmodi violentias patiebantur harum impurarum operationum externarum.

LI.

Il y a dans la sainte Ecriture plusieurs exemples de ces violences à des actions exterieures, mauvaises d'elles-mêmes : comme quand Samson se tua avec les Philistins, quand il épousa une etrangère, et qu'il pécha avec Dalila ; choses d'ailleurs defendues et certainement pèches : quand Judith mentit à Holoferne : quand Elisee maudit les enfans : quand Elie fit brûler les chefs du roi Achab avec leurs troupes : on laisse seulement à douter si cette violence venoit immédiatement de Dieu, ou du ministère des demons, comme il arrive aux autres ames.

LI.

In sacra Scriptura multa sunt exempla violentiarum ad actus externos peccaminosos, ut illud de Samsone, qui per violentiam seipsum occidit cum Philisthæis, conjugium iniit cum alienigena, et cum Dalila meretrice fornicatus est, quæ aliàs erant prohibita, et peccata fuissent : de Juditha, quæ Holoferni mentita fuit : de Eliseo, qui pueris maledixit : de Elia, qui combussit duces cum turmis regis Achab : an vero fuerit violentia immediatè a Deo peracta ; vel ministerio dæmonum, ut aliis animabus contingit, in dubio relinquitur.

LII.

Quand ces sortes de violences, même honteuses, arrivent sans trouble de l'esprit, alors l'ame peut s'unir à Dieu, comme en effet elle s'y unit toujours.

LII.

Cùm hujusmodi violentiæ etiam impuræ absque mentis offuscatione accidunt, tunc anima Deo potest uniri, ut de facto semper unitur.

Toutes ces propositions ne demandent qu'un seul anathème, et on ne peut les lire sans rougir.

LIII.

Pour connoître dans la pratique si quelque action dans les autres personnes vient de cette violence, la règle que j'en ai n'est pas seulement tiree des protestations que ces ames font de n'avoir pas consenti à ces violences, ou de ce qu'il est impossible qu'elles jurent faussement de n'y avoir pas consenti, ou de ce que ce sont des ames avancées dans la voie interieure ; mais je la prends bien plutôt d'une certaine lumière actuelle, supérieure à toute connoissance humaine et théologique, qui me fait connoître certainement avec une conviction intérieure, que telle action vient de la violence : or je suis certain que cette lumière vient de Dieu, parce qu'elle me vient jointe à la conviction que j'ai qu'elle est de Dieu ; de sorte qu'elle ne me laisse point l'ombre du moindre doute au contraire : de même qu'il arrive quelquefois que Dieu révelant quelque chose à une ame, il la convaine en même temps que la révelation vient de lui, de sorte qu'elle ne peut avoir aucun doute.

LIII.

Ad cognoscendum in praxi an aliqua operatio in aliis personis fuerit violentia, regula quam de hoc habeo, nedum sunt protestationes animarum aliarum quæ protestantur se dictis violentiis non consensisse, aut jurare non posse quod non his consenserint, et videre quòd sint animæ quæ proficiunt in via interna ; sed regulam sumere a lumine quodam actuali, cognitione humanâ et theologicâ superiore, quod me certo cognoscere facit cum interna certitudine, quòd talis operatio est violentia : et certus sum quod hoc lumen a Deo procedit, quia ad me pervenit conjunctum cum certitudine quòd a Deo proveniat, et mihi nec umbram dubii relinquit in contrarium : eo modo quo interdum contingit, quòd Deus aliquid revelando, eodem tempore animam certam reddit quòd ipse sit qui revelet, et anima in contrarium non potest dubitare.

Il est vrai qu'un des dons du Saint-Esprit est le discernement des esprits et de divers genres de grâces. Il est vrai aussi que quand Dieu veut donner une lumière, il peut mettre tout-à-coup dans l'ame immédiatement par lui-même une certitude imperturbable que c'est lui qui parle. Jusque-là on ne peut démentir l'auteur dans sa thèse générale. Mais peut-on entendre sans horreur l'auteur des propositions abominables qui ont précédé, s'attribuer un don si sublime ? Ce don si sublime même ne peut se trouver dans un directeur qui ne le soumet point à l'autorité de l'Eglise ; car les inspirations les plus certaines portent toujours avec elles l'esprit de soumission et de docilité. Les esprits des prophètes

leur sont soumis, pour observer la subordination nécessaire dans l'Eglise.

LIV.

Spirituales viæ ordinariæ in hora mortis se delusos invenient et confusos, cum omnibus passionibus in alio mundo purgandis.

LIV.

Les spirituels, qui marchent dans la voie commune, seront bien trompés et bien confus à la mort avec toutes les passions qu'ils auront à purifier en l'autre monde.

S'il prétend dire seulement que la plupart des chrétiens qui mènent une vie assez pieuse pour éviter l'enfer, ont encore à la mort des restes de passions et d'amour-propre, qu'il faudra expier dans le purgatoire, il dit vrai. J'avoue même que beaucoup de dévots se flattent toute leur vie, et n'avancent point; mais je ne conviens pas que ce soit la faute de la voie active où ils sont; car elle est droite et convenable à leurs besoins présens, pour les conduire de degrés en degrés à la sainte indifférence du pur amour, qui est l'état passif. Je crois que si cet amour n'achève d'être pur, ou pendant la vie ou à l'instant de la mort, il faudra qu'il achève de se purifier dans le purgatoire. Cette proposition, qui pourroit avoir un sens innocent, est équivoque, et doit être suspecte par rapport à toutes les autres.

LV.

Per hanc viam internam pervenitur, et simulata cum sufferentia, ad purgandas et extinguendas omnes passiones, ita quod nihil amplius sentitur, nihil, nihil; nec ultrà sentitur inquietudo, sicut corpus mortuum; nec anima se amplius commoveri sinit.

LV.

Par cette voie intérieure on parvient, quoique avec beaucoup de peine, à purifier et à éteindre toutes les passions; de sorte qu'on ne sent plus rien, quoi que ce soit, pas le moindre aiguillon : on ne sent pas plus de révolte, que si le corps etoit mort, et l'ame n'est plus sujette à aucune émotion.

Le mot d'*éteindre toutes les passions* est trop fort, il semble signifier qu'il n'y a plus de concupiscence; ce qui est une hérésie. A la vérité, saint Clément et plusieurs saints, dont nous avons les écrits dans le *Trésor ascétique*, assurent que l'on parvient par la contemplation à un état d'apathie, qui est sans doute cet état que le B. Jean de la Croix suppose au-delà de l'abnégation sensitive. Mais il est de foi que la concupiscence ne meurt qu'avec nous, et que tout au plus elle est suspendue ou très-ralentie dans les apathiques. Au reste, cet état, quoique habituel et fixe, n'est point inamissible : cette doctrine, quoique innocente, avec les modifications que j'y apporte, devient diabolique quand on l'applique à autoriser les propositions précédentes.

LVI.

Duæ leges et duæ cupiditates, animæ una, et amoris proprii altera, tamdiu perdurant, quamdiu perdurat amor proprius : unde quando purgatus est et mortuus, ut fit per viam internam, non adsunt ampliùs duæ illæ leges et duæ cupiditates, nec ulteriùs lapsus aliquis incuritur, nec aliquid sentitur ampliùs, ne quidem veniale peccatum.

LVI.

Les deux lois et les deux convoitises, l'une de l'ame, et l'autre de l'amour-propre, subsistent autant que règne l'amour-propre : c'est pourquoi quand une fois il est epuré et mort, comme il arrive dans la voie interieure, alors aussi meurent les deux lois et les deux convoitises; on ne fait plus aucune chute; on ne sent aucune révolte; et il n'y a plus même de péché véniel.

Voici une ignorance qui produit une hérésie formelle. L'auteur suppose que quand on est purifié de l'amour-propre, il n'y a plus de cupidité, ni par conséquent de sujets de chutes même vénielles. Il est néanmoins de foi que tous les enfans nouveaux baptisés, et tous les justes qui meurent assez purs pour n'avoir pas besoin de purgatoire, ont toujours dans cette vie le fond de la concupiscence. D'ailleurs, on peut tomber dans des fautes, même très-mortelles, quoiqu'on soit purifié de l'amour-propre. Rien n'étoit plus pur que le premier ange et le premier homme : l'un et l'autre est tombé. Moïse, dans la sublimité de sa grâce, a hésité, et son hésitation l'a rendu indigne de la Terre promise. L'état passif n'est jamais impeccable, ni même exempt de certaines fautes légères. Il est vrai qu'en cet état les fautes sont rarement volontaires, et que celles qui le sont, le sont beaucoup moins que les fautes du commun des justes : de plus, l'amour pur les efface dans le moment. Si la simple récitation de l'Oraison dominicale le fait, selon saint Augustin, dans le commun des fidèles, à plus forte raison le pur amour le fera-t-il dans les ames vraiment passives. On voit de ces ames à qui Dieu ne reproche presque plus rien, comme il paroit par l'exemple de Grégoire Lopez. Mais, malgré ces exceptions très-rares, il faut toujours conclure que l'ame passive n'est point absolument exempte de très-légères imperfections. Ainsi sa proposition est insoutenable par elle-même, et affreuse quand elle est jointe aux autres que nous avons déjà vues.

LVII.

Per contemplationem acquisitam pervenitur ad statum non faciendi ampliùs peccata, nec mortalia nec venialia.

LVII.

Par la contemplation acquise on parvient à l'etat de ne plus faire aucun péché, ni mortel ni veniel.

Celle-ci est encore pire; car elle suppose qu'on parvient à l'impeccabilité par la contem-

plation acquise ou active, qu'il met beaucoup au-dessous de l'état passif.

LVIII.

On acquiert cet état en ne faisant plus aucune réflexion sur ses actions, parce que les défauts viennent de la réflexion.

LVIII.

Ad hujusmodi statum perveniunt non reflectendo amplius ad proprias operationes ; quia defectus ex reflexione oriuntur.

C'est très-mal parler, que de dire qu'on arrive à l'état parfait en ne réfléchissant plus sur ses propres opérations. Il faut, au contraire, être arrivé à cet état, pour être dispensé de réfléchir sur soi : encore même Dieu donne-t-il toujours, dans l'état passif, au centuple de l'équivalent de toutes les réflexions empressées. Alors on ne réfléchit plus par inquiétude pour son intérêt propre, mais par coopération simple et paisible à l'esprit de grâce ; en s'oubliant soi-même, on n'a garde d'oublier ni Dieu ni sa loi : on n'oublie de soi que son propre intérêt : la vigilance est toujours nécessaire. Celle que Dieu met dans l'ame qui s'abandonne et qui oublie tout intérêt, est toujours plus sûre et plus exacte dans la pratique, que celle qui vient des réflexions excitées avec empressement intéressé dans l'état commun.

LIX.

La voie intérieure n'a aucun rapport à la confession, aux confesseurs, aux cas de conscience, à la théologie, ni à la philosophie.

LIX.

Via interna sejuncta est a confessione, a confessariis, a casibus conscientiæ, a theologia, et a philosophia.

Il est vrai que les docteurs ne sauroient, ce me semble, décider précisément jusqu'où peuvent aller les opérations de l'esprit de Dieu dans les ames. Je ne vois pas qu'on puisse donner des bornes certaines à la grâce. Mais, quoique cette étendue demeure indéterminée à notre égard, elle ne laisse pas d'être toujours conforme à la règle invariable de la foi et les mœurs évangéliques. Les pasteurs peuvent manquer d'expérience, et ne connoître point tout ce que Dieu fait : mais ceux que Dieu inspire se soumettront toujours aux pasteurs, même pour leurs voies : et Dieu, qui permettra quelquefois ces rudes épreuves, saura bien avec le temps concilier leur soumission à l'Eglise avec son attrait intérieur : la sincérité et la soumission sont essentielles à toutes voies sans illusion. Je conclus que cette proposition est fausse et pernicieuse.

LX.

Dieu rend la confession impossible aux ames avancées, quand une fois elles commencent à mourir aux réflexions, ou qu'elles y sont tout-à-fait mortes : aussi y supplée-t-il par une grâce qui les préserve autant que celle qu'elles recevroient dans le sacrement : c'est pourquoi en cet état il n'est pas bon que ces ames fréquentent la confession, parce qu'elle leur est impossible.

LX.

Animabus provectis, quæ reflexionibus mori incipiunt, et eo etiam perveniunt ut sint mortuæ, Deus confessionem aliquando efficit impossibilem, et supplet ipse tantâ gratiâ præservante quantam in sacramento recuperent ; et ideo hujusmodi animabus non est bonum in tali casu ad sacramentum pœnitentiæ accedere, quia id est illis impossibile.

Il peut y avoir des vocations extraordinaires, comme celle de plusieurs anachorètes qui vivoient privés des sacremens. Il peut y avoir aussi des états sublimes dans lesquels une ame est préservée pendant long-temps de toutes fautes, ou incapable de les apercevoir par une occupation intérieure qui est incompatible, tel que l'état de Grégoire Lopez, qui ne trouvoit à s'accuser de rien, et qui ne demandoit que la bénédiction à son confesseur. Enfin il peut y avoir des impuissances passagères de se confesser dans certains temps d'épreuves bornées ; mais il est pernicieux de faire une règle générale sur une impossibilité permanente.

LXI.

Une ame arrivée à la mort mystique ne peut plus vouloir autre chose que ce que Dieu veut, parce qu'elle n'a plus de volonté, et que Dieu la lui a ôtée.

LXI.

Anima cùm ad mortem mysticam perveniit, non potest amplius aliud velle quàm quod Deus vult, quia non habet ampliùs voluntatem, et Deus eam illi abstulit.

Cette proposition est formellement hérétique, et renverse tout le véritable système de l'état passif : car elle établit l'impeccabilité, nie le libre arbitre, et par conséquent exclut tout mérite et tout progrès dans la perfection.

LXII.

La voie intérieure conduit aussi à la mort des sens : bien plus, une marque qu'on est dans l'anéantissement, et qui est la mort mystique, c'est que les sens extérieurs ne nous représentent pas plus les choses sensibles que si elles n'étoient point du tout, parce qu'alors elles ne peuvent plus faire que l'entendement s'y applique.

LXII.

Per viam internam perveniitur etiam ad mortem sensuum ; quinimo signum quod quis in statu nihilitatis maneat, id est mortis mysticæ, est si sensus exteriores non repræsentent ampliùs res sensibiles ac si non essent, quia non perveniunt ad faciendum quod intellectus ad eas applicet.

Ce qu'il dit de l'anéantissement pourroit, dans un auteur pur, ne signifier que l'apathie dont les saints ont parlé. Mais cet état, où les sens frappés par des choses sensibles n'en représentent plus rien à l'ame qui est incapable

d'y faire attention, est un état qui nie la concupiscence, et qui a des suites horribles dans un auteur déjà convaincu d'une doctrine empestée.

LXIII.

Per viam internam pervenitur ad statum continuum immobilem in pace imperturbabili.

LXIII.

Par la voie intérieure on parvient à un état toujours fixe d'une paix imperturbable.

Cette proposition est innocente dans un auteur innocent, par exemple dans Cassien, qui établit par l'oraison sans images et sans discours, la perpétuelle et immobile tranquillité de l'ame; mais, à l'égard d'un auteur corrompu, c'est une stupidité monstrueuse dans le vice.

LXIV.

Theologus minorem dispositionem habet quam homo rudis ad statum contemplativi : 1° quia non habet fidem adeo puram; 2° quia non est adeo humilis; 3° quia non adeo curat propriam salutem; 4° quia caput habet refertum phantasmatibus, speciebus, opinionibus, speculationibus; et non potest in illum ingredi verum lumen.

LXIV.

Un théologien a moins de disposition qu'un idiot à la contemplation : 1° parce qu'il n'a pas une foi si pure; 2° qu'il n'est pas si humble; 3° qu'il n'a pas tant de soin de son salut; 4° parce qu'il a la tête pleine de rêveries, d'espèces, d'opinions, et de spéculations : de sorte que la vraie lumière n'y trouve point d'entrée.

Il est faux qu'un théologien ait toujours une foi moins pure qu'un homme grossier, qu'il soit moins humble, moins attentif à son salut, enfin plus rempli de fantômes et d'opinions contraires à la contemplation. Il est vrai qu'il est à craindre que les hommes les plus éclairés ne soient les plus remplis d'eux-mêmes et les plus opposés à la simplicité de l'esprit de Dieu, qui ne repose que dans les petits : ce malheur n'arrive que trop souvent. Mais enfin il est faux, téméraire et scandaleux de dire que les théologiens en général sont dans cet état. Les théologiens qui sont devenus simples et petits, sont les plus propres à l'oraison la plus parfaite : nous en avons un grand nombre d'exemples. Rien n'est si dangereux que d'exclure toute science des voies intérieures, et de donner toute l'autorité sans bornes à des ignorans qui méprisent la science, et qui par là sont plus enflés que les savans mêmes.

LXV.

Præpositis obediendum est in exteriore, et latitudo voti obedientiæ religiosorum tantummodo ad exterius pertingit : in interiore vero res aliter se habet quò solus Deus et director intrant.

LXV.

Il faut obéir aux supérieurs dans les choses extérieures; le vœu d'obéissance des religieux ne s'étend qu'aux choses de cette nature : mais pour l'intérieur, il en est tout autrement. Il n'y a que Dieu seul et le directeur qui en connoissent.

L'obéissance à l'Église qui n'est qu'extérieure, n'est point obéissance; elle n'est qu'une hypocrisie et une comédie sacrilége. Cette proposition est la plus damnable de toutes, parce qu'elle rend les plus grands maux impénétrables et irrémédiables.

LXVI.

Risu digna est nova quædam doctrina in Ecclesia Dei, quòd anima quoad internum gubernari debeat ab episcopo; quod si episcopus non sit capax, anima ipsum cum suo directore adeat : novam dico doctrinam, quia nec sacra Scriptura, nec concilia, nec canones, nec bullæ, nec sancti, nec auctores eam unquam tradiderunt, nec tradere possunt; quia Ecclesia non judicat de occultis, et anima jus habet eligendi quemcumque sibi bene visum.

LXVI.

C'est une doctrine nouvelle dans l'Église, et digne de risée, que les ames dans leur intérieur doivent être gouvernées par les évêques; et que l'évêque en étant incapable elles doivent se présenter à lui avec leurs directeurs : c'est, dis-je, une doctrine nouvelle, puisqu'elle n'est enseignée ni dans l'Écriture, ni dans les conciles, ni dans les canons, ni dans les bulles, ni par aucun saint ou par aucun auteur, et qu'elle ne le peut être; l'Église ne jugeant point des choses cachées, et toute ame ayant droit de choisir qui bon lui semble.

Le fond de cette proposition est détestable, et la manière de l'exprimer marque un esprit moqueur incompatible avec celui de Dieu. Tout roule sur un sophisme plein d'ignorance. L'Église, il est vrai, ne juge point des choses cachées tandis qu'elles sont cachées, parce qu'elle ne peut les deviner : mais dès qu'elles ne sont plus cachées, elle en juge avec une autorité légitime, et elle a même droit d'exiger qu'on ne les lui cache pas : autrement l'autorité pastorale n'est plus qu'un fantôme, et sous une apparence trompeuse de subordination, chacun sera indépendant, et ne suivra que son esprit particulier ou celui d'un directeur aussi fanatique que lui. Cette proposition est le comble de l'hérésie et de l'impiété.

LXVII.

Dicere quod internum manifestandum est exteriori tribunali præpositorum, et quod peccatum sit id non facere, est manifesta deceptio, quia ecclesia non judicat de occultis, et propriis animabus præjudicant his deceptionibus et simulationibus.

LXVII.

C'est une tromperie manifeste, de dire qu'on est obligé de découvrir son intérieur au for extérieur des supérieurs, et que c'est péché de ne le point faire, parce que l'Église ne juge point des choses cachées, et que l'on fait un très-grand tort aux ames par ces illusions et ces déguisemens.

L'intérieur ne doit pas être manifesté au tribunal extérieur : mais toutes les maximes générales qui doivent régler les directions parti-

culières doivent être soumises au tribunal extérieur de l'Eglise. Elle ne condamnera jamais dans les ames véritablement saintes ce qu'elle a autorisé dans la pratique et dans les écrits des saints canonisés.

LXVIII.

Il n'y a dans le monde ni autorité, ni juridiction qui ait droit d'ordonner que les lettres des directeurs sur l'intérieur des ames soient communiquées : c'est pourquoi il est bon qu'on soit averti que c'est une entreprise du démon.

LXVIII.

In mundo non est facultas nec jurisdictio ad præcipiendum ut manifestentur epistolæ directoris quoad internum animæ, et ideo opus est animadvertere quod hoc est insultus satanæ.

Les directeurs doivent être d'un secret inviolable pour les lettres de direction comme pour la confession auriculaire ; mais ils doivent être disposés à rendre compte de toutes leurs maximes de direction, et inspirer à ceux qu'ils dirigent, de montrer au supérieur tout ce qu'ils peuvent montrer de leur conduite, sans blesser le secret de leur confession : ceux qui en usent autrement sont à bon droit suspects d'artifice, et n'ont aucune marque de l'esprit de Dieu. Je conclus que cette proposition est une suite de toutes les autres, et qu'elle ne tend qu'à couvrir les égaremens les plus détestables. Les directeurs, bien loin d'avoir une autorité supérieure à celle de l'Eglise, n'en ont eux-mêmes sur les ames qu'autant que l'Eglise leur en donne, et qu'ils sont les vicaires des pasteurs.

Lesquelles propositions, de l'avis de nos susdits frères les cardinaux de la sainte Eglise romaine, et inquisiteurs généraux, nous avons condamnées, notées, et effacées, comme hérétiques, suspectes, erronées, scandaleuses, blasphématoires, offensives des oreilles pieuses, téméraires, énervant et détruisant la discipline chrétienne, et séditieuses, respectivement et pareillement tout ce qui a été publié sur ce sujet, de vive voix, ou par écrit, ou imprimé : avons défendu à tous et à un chacun de parler en aucune manière, d'écrire ou disputer de ces propositions et de toutes autres semblables, ni de les croire, retenir, enseigner, ni de les mettre en pratique : avons privé les contrevenans, dès à présent et pour toujours, de toutes dignités, degrés, honneurs, bénéfices et offices, et les avons déclarés inhabiles à en posséder jamais, et en même temps nous les avons frappés de l'anathème, dont ils ne pourront être absous que par nous ou nos successeurs les pontifes romains.

Quas quidem propositiones tanquam hæreticas, suspectas, erroneas, scandalosas, blasphemas, offensivas, temerarias, christianæ disciplinæ relaxativas et eversivas, et seditiosas respectivè, ac quæcumque super iis verbo, scripto, vel typis emissa, pariter cum voto eorumdem fratrum nostrorum S. R. E. cardinalium, et inquisitorum generalium damnavimus, circumscripsimus, et abolevimus ; deque eisdem et similibus omnibus et singulis posthac quoquo modo loquendi, scribendi, disputandi, easque credendi, tenendi, docendi, aut in praxim reducendi facultatem quibuscumque interdiximus, et contrà facientes omnibus dignitatibus, gradibus, honoribus, beneficiis, et officiis ipso facto perpetuo privavimus, et inhabiles ad quæcumque decrevimus, vinculoque etiam anathematis eo ipso innodavimus, a quo nisi a nobis et a Romanis pontificibus successoribus nostris valeant absolvi.

En outre nous avons défendu et condamné, par notre présent décret, tous les livres, et tous les ouvrages du même Michel de Molinos, en quelque lieu et en quelque langue qu'ils soient imprimés, même les manuscrits, avec défense à toute personne, de quelque degré, état et condition qu'il puisse être, et quoique par sa dignité il dût être nommé, d'oser, sous quelque prétexte que ce soit, les imprimer en toute langue, dans les mêmes termes, ou en de semblables, ou équivalens, ou sans nom, ou sous un nom feint et emprunté, ni les faire imprimer, ni même les lire ou retenir chez soi imprimés ou manuscrits, mais de les porter aussitôt, et de les mettre entre les mains des ordinaires des lieux ou des inquisiteurs contre le venin de l'hérésie, sous les peines portées ci-dessus ; avec ordre de les brûler à la diligence desdits ordinaires ou inquisiteurs. Enfin, pour punir le susdit Michel de Molinos de ses hérésies, erreurs et faits honteux, par des châtimens proportionnés, qui servissent d'exemple aux autres, et à lui de correction, lecture faite de tout son procès dans notre congrégation susdite, ouïs nos très-chers fils les consulteurs du saint Office, docteurs en théologie et en droit canonique, de l'avis commun de nos vénérables frères susdits les cardinaux de la sainte Eglise Romaine ; Nous avons condamné dans toutes les formes de la justice, ledit Michel de Molinos, comme coupable, convaincu, et après avoir avoué respectivement, et comme hérétique déclaré, quoique repentant, à la peine d'une étroite et perpétuelle prison, et à des pénitences salutaires qu'il sera tenu d'accomplir, après toutefois qu'il aura fait abjuration suivant le formulaire qui lui sera prescrit : ordonnant qu'au jour, et à l'heure marqués, dans l'église de Sainte-Marie de la Minerve de cette ville, en présence de tous nos vénérables frères les cardinaux de la sainte Eglise Romaine, prélats de notre Cour, même de tout le peuple qui y sera invité par la concession des indulgences, sera lue d'un lieu élevé la teneur du procès, le même Michel de Molinos étant debout sur un échafaud, ensemble la

Præterea eodem nostro decreto prohibuimus et damnavimus omnes libros, omniaque opera quocumque loco, et idiomate impressa, necnon omnia manuscripta ejusdem Michaelis de Molinos ; vetuimusque ne quis, cujuscumque gradûs, conditionis, vel statûs, etiam speciali notâ dignus, audeat sub quovis prætextu, quolibet pariter idiomate, sive sub eisdem verbis, sive sub æqualibus aut æquipollentibus, sive absque nomine, seu ficto, aut alieno nomine ea imprimere, vel imprimi facere, neque impressa seu manuscripta legere, vel apud se retinere ; sed ordinariis locorum aut hæreticæ pravitatis inquisitoribus statim tradere, et consignare teneantur sub eisdem pœnis superiùs inflictis ; qui ordinarii et inquisitores statim ea igni comburant, vel comburi faciant. Tandem, ut prædictus Michael de Molinos ob hæreses, errores et turpia facta prædicta debitis pœnis in aliorum exemplum, et ipsius emendationem plectereturlecto in eadem nostra congregatione toto processu, et auditis dilectis filiis consultoribus nostris sanctæ Inquisitionis Officii in sacra theologia et in jure pontificio magistris, cum eorumdem venerabilium fratrum nostrorum S. R. E. cardinalium unanimi voto, dictum Michaelem de Molinos, tanquam reum, convictum et confessum respectivè, et uti hæreticum formalem licet pœnitentem in pœnam arcti et perpetui carceris, et ad peragendas alias pœnitentias salutares, prævià tamen abjuratione de formali per ipsum emittenda, servato juris ordine, damnavimus : mandantes ut die et horâ prælegendis, in Ecclesia sanctæ Mariæ supra Minervam hujus almæ urbis, præsentibus omnibus venerabilibus fratribus nostris S. R. E. cardinalibus, et Romanæ Curiæ nostræ prælatis, universoque populo ad id etiam per concessionem indulgentiarum convocando, ex alto tenor processûs, stante in suggesto eodem Michaele de Molinos unà cum sententia

inde secuta legeretur : et postquam idem de Molinos, habitu pœnitentiæ indutus, prædictos errores et hæreses publice abjurasset, facultatem dedimus dilecto filio nostri sancti Officii commissario, ut eum a censuris quibus innodatus erat, in forma Ecclesiæ consueta absolveret ; quæ omnia in executionem dictæ nostræ ordinationis die tertiâ septembris labentis anni solemniter adimpleta sunt.

Et licet suprà narratum decretum de mandato nostro latum, ad majorem fidelium cautelam typis editum, publicis locis affixum et divulgatum fuerit, nihilominus, ne hujus apostolicæ damnationis memoria futuris temporibus deleri possit, utque populus christianus catholicâ veritate instructior per viam salutis incedere valeat, prædecessorum nostrorum summorum pontificum vestigiis inhærentes, hâc nostrâ perpetuò valiturâ constitutione supradictum decretum denuo approbamus, confirmamus, et debitæ executioni tradi mandamus ; iterum supradictas propositiones definitivè damnantes et reprobantes, librosque et manuscripta ejusdem Michaelis de Molinos prohibentes et interdicentes sub eisdem pœnis et censuris contra transgressores latis et inflictis.

Decernentes insuper præsentes litteras semper et perpetuò validas et efficaces existere et fore, suosque plenarios et integros effectus sortiri et obtinere : sicque per quoscumque ordinarios et delegatos quâvis auctoritate fungentes et functuros ubique judicari et definiri debere, sublatâ eis, et eorum cuilibet, quâvis aliter judicandi et interpretandi facultate et auctoritate ; ac irritum et inane quidquid secus super his a quoquam quâvis auctoritate scienter vel ignoranter contigerit attentari. Volumus autem, ut præsentium transumptis etiam impressis, manu notarii publici subscriptis, et sigillo alicujus personæ in dignitate ecclesiastica constitutæ munitis, eadem fides prorsus adhibeatur, quæ ipsis originalibus litteris adhiberetur, si essent exhibitæ vel ostensæ. Nulli ergo omnino hominum liceat hanc paginam nostræ approbationis, confirmationis, damnationis, reprobationis, punitionis, decreti, et voluntatis infringere, vel ei ausu temerario contrà ire. Si quis autem hoc attentare præsumpserit, indignationem omnipotentis Dei, ac beatorum Petri et Pauli apostolorum ejus se noverit incursurum. Datum Romæ, apud S. Mariam Majorem, anno Incarnationis dominicæ millesimo sexcentesimo octuagesimo septimo, duodecimo kal. decembris, pontificatûs nostri anno duodecimo. F. Datarius. J. F. Albanus. Registrata in secretaria Brevium, etc.

Anno a nativitate Domini nostri Jesu Christi millesimo sexcentesimo octuagesimo octavo, indictione undecimâ, die vero 19 februarii, pontificatûs autem sanctissimi in Christo Patris D. N. D. Innocentii divinâ providentiâ Papæ XI, anno ejus duodecimo, præsentes litteræ apostolicæ affixæ et publicatæ fuerunt ad valvas ecclesiæ sancti Joannis Lateranensis, basilicæ principis apostolorum, et cancellariæ apostolicæ, et in acie campi Floræ, et aliis locis solitis et consuetis Urbis, per me Franciscum Perinum SS. D. N. Papæ et sanctissimæ Inquisitionis cursorem.

sentence qui s'en est ensuivie : et après que ledit de Molinos, revêtu de l'habit de penitent, aura abjuré publiquement les erreurs et hérésies susdites, nous avons donné pouvoir à notre cher fils le commissaire de notre saint Office, de l'absoudre en la forme ordinaire de l'Eglise, des censures qu'il avoit encourues : ce qui auroit été accompli en tout point, en exécution de notre ordonnance du 3 septembre de la présente année.

Et quoique le susdit decret, fait par notre ordre, ait été imprimé, public et affiché en lieu public pour l'instruction plus ample des fidèles ; néanmoins, de peur que la mémoire de cette condamnation apostolique ne s'efface dans le temps à venir, et afin que le peuple chrétien, instruit de la vérité catholique, marche plus sûrement dans la voie du salut ; en suivant les traces des souverains pontifes nos prédecesseurs, par notre présente constitution qui sera à jamais en vigueur, nous approuvons de nouveau et confirmons le décret susdit, et ordonnons qu'il soit mis à exécution comme il le doit être, condamnant en outre definitivement et réprouvant les propositions susdites, les livres et manuscrits du même Michel de Molinos, dont nous interdisons et défendons la lecture, sous les mêmes peines et censures portées et infligées contre les contrevenans

Ordonnant au surplus que les présentes lettres auront force, sont et seront en vigueur perpétuellement et à toujours, sortiront et auront leur plein et entier effet : que tous juges ordinaires et delégués, et de quelque autorité qu'ils soient ou puissent être revêtus, seront tenus de juger et determiner conformement à icelles, tout pouvoir et autorité de juger ou interpréter autrement leur étant ôtés à tous et à chacun d'eux ; déclarant nul tout jugement, et comme non avenu, sur ces matières à ce contraire, de quelque personne et de quelque autorité qu'il vienne, sciemment ou par ignorance. Voulons que foi soit ajoutée aux copies des présentes même imprimées, soussignées de la main d'un notaire public, et scellées du sceau d'une personne constituée en dignité ecclesiastique, comme on l'auroit à ces mêmes lettres représentées en original. Qu'il ne soit donc permis à aucun homme, par une entreprise téméraire, de violer ou de contrevenir au contenu de notre présente approbation, confirmation, condamnation, réprobation, punition, décret et volonté. Que celui qui osera l'entreprendre, sache qu'il s'attirera l'indignation du Dieu tout-puissant et des bienheureux apôtres S. Pierre et S. Paul. Donné à Rome, à Sainte-Marie-Majeure, le vingtième novembre, l'an mil six cent quatre-vingt-sept de l'Incarnation de notre Seigneur, et le douzième de notre pontificat. *Signé* F. Dataire. *Et plus bas*, J. F. Albani. Registrée au secrétariat des brefs, etc.

L'an de notre Seigneur Jésus-Christ mil six cent quatre-vingt-huit, indiction onzième, le 19 fevrier ; et du pontificat de notre saint Père le Pape par la providence divine Innocent XI, l'an douzième, les présentes lettres apostoliques ont été publiées et affichées aux portes de l'église de Saint-Jean de Latran, de la basilique de Saint-Pierre, et de la chancellerie apostolique, et à la tête du champ de Flore, et aux autres lieux accoutumés de la ville, par moi François Perino, courrier de notre saint Père le Pape et de la très-sainte Inquisition.

MÉMOIRE

POUR MOTIVER LE REFUS D'APPROBATION DU LIVRE DE M. DE MEAUX *.

On croit que je puis condamner les livres de madame Guyon sans diffamer injustement sa personne, et sans me faire tort; mais il est aisé de démontrer le contraire.

Les erreurs qu'on lui impute ne sont ni vénielles, ni excusables par l'ignorance de son sexe. Il ne s'agit pas de quelques conséquences subtiles et éloignées, qu'on pourroit, contre son intention, tirer de ses principes ou de ses expressions : il s'agit, dit-on, d'un dessein diabolique, qui est l'ame de tous ses livres. C'est un système monstrueux, qui est lié dans toutes ses parties, et qui se soutient avec beaucoup d'art d'un bout jusqu'à l'autre. Ce ne sont point des conséquences éloignées et imprévues à l'auteur; au contraire, elles sont le formel et unique but du système. Madame Guyon n'écrit que pour détruire comme une imperfection toute foi explicite des attributs des personnes divines, des mystères de Jésus-Christ et de son humanité. Elle veut dispenser les chrétiens du culte distinct de Jésus-Christ. Elle prétend éteindre en eux toute vie intérieure et toute oraison réelle, en supprimant tous les actes distincts, et en réduisant pour toujours les ames à une quiétude oisive. Elle ne leur laisse qu'une indifférence impie et brutale entre le vice et la vertu, entre la haine éternelle de Dieu, et son amour pour lequel il est de foi qu'il nous a créés. Elle défend comme une infidélité toute résistance réelle aux tentations les plus abominables; elle veut qu'on suppose qu'on n'a plus de concupiscence, qu'on est impeccable et infaillible, que tout ce qu'on fait avec facilité par la pente de son cœur, est fait passivement et par pure inspiration. Elle attribue à elle et à ses semblables une inspiration prophétique et une autorité apostolique au-dessus de toute loi écrite : elle établit une tradition secrète sur cette voie, qui anéantit la tradition universelle de l'Eglise. Non-seulement elle dit toutes ces choses, mais elle n'avance rien que pour les prouver et les inculquer. Elle n'a donc pas écrit ces choses sans savoir bien ce qu'elle faisoit dans toute son étendue. L'abomination de ses écrits rend donc évidemment sa personne abominable.

D'où je conclus, que si ces dogmes diaboliques font évidemment le fond de son système, comme on ne cesse de l'assurer, ceux qui paroissent si ardens contre elle ne le sont pas encore assez : on est inexcusable de ne brûler pas un tel monstre. Ce n'est pas que je voulusse qu'on brûlât tous les hérétiques; mais, toute religion à part, il faudroit, par pure police, brûler ceux qui sèment une doctrine capable de renverser toutes les bonnes mœurs, et de troubler le repos et la subordination de toute société dans le genre humain. Or, il est évident que les maximes impures et fanatiques qu'on impute à madame Guyon sont au comble de ce genre : donc on est inexcusable de ne la brûler pas, si son système est évidemment tel qu'on le représente : bien loin d'avoir dû lui donner les sacremens avec des certificats authentiques, sans qu'elle se soit rétractée.

Si j'approuvois par un témoignage public cette explication de son système, j'acheverois de persuader à tout le public que l'imputation qu'on lui en fait est juste, et par conséquent je la reconnoîtrois pour la plus exécrable créature qui soit sur la terre.

Je l'ai vue souvent; tout le monde le sait : je l'ai estimée; je l'ai laissé estimer par des personnes illustres qui avoient de la confiance en moi; je n'ai ni pu ni dû ignorer ses écrits : je n'ai pas dû l'estimer sans éclaircir à fond avec elle ses sentimens; aussi est-il vrai que j'ai souvent traité la matière avec elle plus à fond que ses examinateurs ne le sauroient faire, parce qu'elle étoit bien plus libre et plus dans son naturel avec moi, à qui elle se confioit pleinement. J'ai approuvé sa doctrine en approuvant sa personne; tout au moins il faut dire que j'ai toléré son système impie; ce qui

* Fenelon a écrit en tête : *Mémoire que je fis pour montrer que je ne devois pas approuver le livre de M. de Meaux, et que M. de Paris fit approuver par madame de Maintenon.*

fait horreur, et qui doit me couvrir d'une éternelle confusion. Non-seulement j'ai approuvé le fond de sa doctrine, mais encore mon estime pour elle et tout notre commerce n'a roulé que sur cette damnable spiritualité. Voilà ce qui se présente au lecteur du premier coup d'œil en lisant mon approbation à la tête du livre de M. de Meaux, où ce système est étalé dans toute son horreur. Voilà ce qu'il faut que j'avale à la face de toute l'Eglise, en approuvant ce livre.

Mais encore je condamnerai les ouvrages de madame Guyon comme un homme muet, et qui n'a pas la liberté de s'expliquer lui-même à fond dans un livre dont il soit lui-même l'auteur. Il faut que je prête ma main, que l'on tienne ma plume, qu'on me dresse une courte approbation, pour autoriser un livre dont le but répandu partout est de convaincre mon amie de toutes ces infamies et de toutes ces horreurs. Je soutiens que ce coup de plume donné par une lâche politique ne me déshonoreroit pas moins à proportion que madame Guyon. Je déclare devant Dieu que je parlerois autant contre ma conscience que contre mon honneur. Je n'ai jamais défendu ni ne défendrai ni directement ni indirectement les livres de madame Guyon comme réguliers dans leurs expressions; mais je connois tellement ses intentions, par la confiance sans réserve qu'elle a eue en moi, que je dois juger de ses écrits par ses sentimens, et non pas de ses sentimens par ses écrits. Les autres, qui ne la connoissent point, peuvent censurer ses écrits dans toute la rigueur des termes, s'ils le jugent à propos: pour moi, j'ai une autre règle, dont la justice ne me permet pas de me départir. Je ne veux ni excuser sa personne, ni justifier ses livres; mais je ne dois jamais porter une condamnation de ses livres, qui représenteroit, par une conséquence évidente, ses intentions comme abominables.

On ne cesse de nous dire tous les jours que les meilleurs Mystiques ont prodigieusement exagéré: on assure que saint Clément et plusieurs anciens l'ont fait aussi d'une manière qui demande une extrême précaution. Pourquoi n'y aura-t-il que la seule madame Guyon qui n'aura pas pu exagérer, et dont toutes les expressions renfermeront un venin mortel? Pourquoi faut-il que je déclare, par la bouche de M. de Meaux, contre ce que je sais à fond, qu'elle ne respire qu'une doctrine impie qui mérite le dernier supplice.

Voilà tout mon crime; voilà ce qui prépare un si horrible éclat. Je ne veux point imputer, avec M. de Meaux, à mon amie une doctrine diabolique, que je sais à fond qu'elle a toujours détestée, et sur laquelle je ne pourrois ni avoir ignoré ses excès, ni les avoir tolérés, sans me rendre mille fois plus coupable qu'elle. Je ne veux point trahir ma conscience, et me déshonorer dans mon ministère, en imputant ces horreurs et ces infamies à une femme que j'ai révérée à la vue de tout le monde, à cause de sa spiritualité, qui m'a paru très-pure, après l'avoir approfondie avec d'extrêmes précautions.

Si les plus cruels ennemis qu'un homme puisse avoir au monde avoient entrepris de me dresser un piége, pour me perdre, voilà précisément ce qu'ils devroient me demander. On compte pour rien la justice et ma conscience; on m'allègue ma réputation: c'est donc pour la relever qu'on veut que je signe; mais que dira le public? Je suis archevêque: je n'ose parler dans un ouvrage dont je sois l'auteur; je me tais comme un homme confondu; on conduit ma plume; je ne fais que souscrire aux décisions d'un autre, qui me fait avouer que mon amie est digne du feu, pour une doctrine empestée, que je n'ai pu ignorer, et qui a fait notre liaison. Voilà ce qu'on veut faire pour me mettre en bonne odeur dans toute l'Eglise: voilà l'expédient que mes meilleurs amis préparent de loin, sans me le dire, pour mon propre intérêt. Je prie Dieu du fond de mon cœur qu'il leur pardonne une si cruelle amitié.

On ne manquera pas de dire que je dois aimer l'Eglise plus que mon amie et que moi-même: comme s'il étoit question de me déclarer entre l'Eglise et mon amie, entre l'Eglise et moi. Je brûlerois mon amie de mes propres mains, et je me brûlerois avec joie moi-même pour sauver l'Eglise. Supposé même que madame Guyon soit si condamnable, n'y a-t-il pas assez de gens qui la condamnent sans moi? Tout le monde l'accable; personne ne la défend, et on a toujours peur: on se fait des monstres pour s'alarmer. Où est donc le péril de l'Eglise? J'aurois tout ensemble envie de rire et de pleurer sur des craintes si vaines, et sur une affaire si déplorable. Pour moi, je condamnerai hautement toutes les erreurs qu'on impute à madame Guyon. Voilà la doctrine toute entière déjà mise en sûreté de ma part: me voilà lié pour n'approuver, ni ne tolérer, ni n'excuser jamais aucune de ces erreurs. N'est-ce pas là l'essentiel? J'irai plus loin, si

on me laisse écrire. Je déclarerai à tous les Mystiques qu'ils sont obligés en conscience à avouer, à rétracter, à détester toute doctrine qu'ils auront crue au-delà du système que je poserai précisément suivant les XXXIV Propositions. J'ajouterai que ceux qui n'ont rien cru au-delà de ce système, mais qui se sont mal expliqués, doivent s'expliquer, et lever toute équivoque avec la plus scrupuleuse précaution : qu'enfin ils doivent condamner et corriger toutes leurs expressions excessives ou équivoques. N'est-ce pas me lier pour toujours par un engagement public, après lequel je ne pourrai plus reculer ni sur le fond de la doctrine, ni sur les expressions des livres? La plus impitoyable inquisition en demanderoit-elle davantage à un homme qui seroit dans les fers? Pourquoi vouloir encore que je me flétrisse à jamais en flétrissant mon amie, dont j'ai révéré le genre de piété, après l'avoir approfondi plus que personne?

Au reste, si on veut avec tant d'empressement me lier pour l'avenir par rapport à cette personne, je conclus qu'on ne se fie pas à moi, et qu'on n'est point sincère quand on parle avec tant d'éloges de ma sincérité; et c'est ce qui doit me blesser jusqu'au fond du cœur. Mais si on ne se fie pas à moi, pourquoi m'a-t-on laissé faire archevêque? Pourquoi m'a-t-on sacré? N'ai-je pas souvent offert de quitter ma place de précepteur, et de refuser l'épiscopat, au moindre signal que M. de Meaux m'en donneroit? Etois-je assez insensé pour me mettre à sa merci sur une chose où il ne tenoit qu'à lui de me prendre au mot? Je n'ignorois ni sa vivacité, ni sa prévention extrême : aurois-je fait une offre au hasard de m'en dédire le lendemain avec infamie, et pour m'attirer une disgrâce certaine?

Mais enfin, supposons, ce qui fait dresser les cheveux à la tête, que je sois de cette secte hypocrite et scélérate à qui il ne coûte rien de trahir sa foi, et de signer tout ce qu'on veut. Pourquoi donc refuserois-je de détester en apparence madame Guyon? N'avois-je pas d'assez grands intérêts à ménager pour sacrifier une femme que je ne verrai jamais? Mais enfin, si je suis un hypocrite, que me fera-t-on? A quoi sert-il de s'alarmer, et de tourmenter les autres sur de vains ombrages, quand les maux qu'on veut voir de loin sont sans aucun remède qui ne soit pire que les maux mêmes?

Dans un doute si frivole de ma bonne foi, chassera-t-on de la Cour, comme un infâme Quiétiste, un archevêque qui a instruit les princes pendant sept ans, et qui préside à toute une grande province frontière, au milieu de la guerre et des hérétiques, où il faut tant de réputation et d'autorité? Peut-on me chasser sans me diffamer? Pour moi, je déclare que je ne me retirerai jamais que par un ordre absolu. On ne peut donc me chasser sans me diffamer, et on ne doit pas me diffamer sans me déposer. Mais sur quoi fondera-t-on ma déposition? Attaquera-t-on mes mœurs? mettra-t-on en doute ma foi? Je confondrai tous ceux qui l'entreprendront. L'Eglise ne trouvera en moi que pureté de doctrine, que soumission sans réserve pour les personnes et pour les livres qu'elle voudra flétrir. Je publierai sur les toits ce que je n'ai dit jusqu'ici qu'à l'oreille; je ferai taire à mon tour ceux à qui je me suis livré comme un enfant.

Quand même on useroit de pleine autorité contre moi, une prévention si aveugle et une injustice si criante me prépareroient un retour dans des temps plus équitables, et le public ouvriroit enfin les yeux sur une oppression si odieuse de la plus claire innocence.

Il ne suffiroit donc pas de me chasser, ni de me renfermer : mon exil et ma prison ne feroient qu'avancer et du côté du public, et du côté de ceux qui examineroient les choses sans passion, dans la suite des temps, ma justification et le rétablissement de mon autorité. Il faudroit me faire mourir pour s'assurer que je ne reviendrois jamais en crédit, et que je n'y mettrois jamais ma doctrine.

On n'a donc aucune ressource réelle en se défiant de moi. Se défier sans me pousser, est le plus foible et le plus misérable de tous les partis : me pousser sans me faire mourir, c'est me préparer de la gloire et de l'autorité : en même temps, c'est scandaliser témérairement toute l'Eglise. Que reste-t-il donc, sinon de se fier simplement pour l'avenir comme pour le présent à ma bonne foi et à ma modération, que je n'ose dire qu'on a éprouvée dans les occasions les plus essentielles?

Mais si on s'y fioit, comme on affecte de me le dire, me pousseroit-on contre ma conscience et contre mon honneur? seroit-on avec moi dans une amertume et un serrement de cœur qui est insupportable de part et d'autre? Si on ne sait ni se défier ni se confier, quelles mesures puis-je garder? Si je voulois approuver qu'on accusât mon amie des blasphèmes et des infamies qu'on lui impute, on devroit m'en empêcher : on devroit me dire : Expliquez-vous, dissipez les ombrages; déclarez-vous sur

le fond de la doctrine, et faites taire ceux qui se défient de vous. Vous avez déjà signé les trente-quatre Propositions : faites encore un livre sur ce même plan, et condamnez tout dogme et toute expression qui vont plus loin. Mais ne réveillez jamais par aucune discussion le souvenir de la liaison que vous avez eue avec cette femme. N'affectez point d'abjurer son amitié en approuvant qu'on lui impute tant d'impiétés. C'est à un tel conseil que je reconnoîtrois la sagesse de véritables amis.

Je ne doute pourtant pas de la sincérité et du bon cœur de ceux qui me donnent un si mauvais conseil : et je suis convaincu qu'ils ne me l'ont donné que faute d'avoir bien pesé les circonstances de cette affaire.

Qu'on cherche tant qu'on voudra, je ne puis m'expliquer avec justice et honneur qu'en m'expliquant librement et à fond dans un livre où je parlerai seul sur la doctrine, sans faire aucune mention de madame Guyon ni de ses écrits. Les autres, de leur côté, ne peuvent trouver de sûreté, (quelque parti extrême qu'ils prennent) et ils n'ont de ressource réelle, qu'à se fier entièrement à ma sincérité. Après tout, qu'est-ce qui peut leur donner quelque inquiétude là-dessus ?

Si j'étois dans l'illusion du quiétisme, le fond de la doctrine me toucheroit encore plus que les livres et la personne de madame Guyon, puisque je ne me soucierois d'elle que par rapport à sa doctrine, et à la voie qui me seroit commune avec elle. On voit même assez que j'ai compté pour rien sa personne, quand il a été question de ne la plus voir, de ne lui plus écrire, de la laisser condamner et renfermer avec les derniers opprobres. Ce n'est donc pas de sa personne dont je suis entêté; c'est plutôt de ses maximes et de son genre de vertu.

Mais voici ce que je voudrois qu'on rappelât avec quelque attention. A-t-il été question de la doctrine, qui est le capital; M. de Meaux et moi nous avons été d'accord en un moment sur les trente-quatre Propositions : il a ajouté certaines choses que j'ai demandées; aussitôt j'ai signé sans hésiter. J'ai déclaré hautement à tout le monde que j'avois signé, et qu'il n'étoit pas permis d'aller plus loin que ces trente-quatre Propositions; j'ai même assuré que je condamnerois madame Guyon, si elle refusoit d'y souscrire. J'ai parlé, j'ai écrit en toute occasion sur ce fondement inébranlable : voilà ma facilité pour le fond, qui est le principal.

Est-il question de diffamer madame Guyon, en lui imputant dans ses écrits une doctrine que je crois bien savoir qu'elle n'a jamais tenue; je passe de cette facilité à une résistance invincible, au hasard d'être chassé ou renfermé comme un infâme. Ma facilité sur le fond venoit-elle de lâcheté et de politique? on en peut juger par ma fermeté présente sur un point qui est infiniment moins considérable. Ma fermeté présente marque-t-elle de l'entêtement et de la roideur? on en peut juger par ma facilité sur l'essentiel de l'affaire. En un mot, c'est que je suis, Dieu merci, droit et sincère. On n'a point eu de peine à me plier sur la doctrine, parce qu'on m'a trouvé d'abord naturellement là-dessus tel que je devois être. Pour les imputations d'erreur à madame Guyon dans ses livres, je ne les crois pas justes, et c'est par sincérité que je ne souscrirai jamais là-dessus.

Si on ne vouloit qu'être assuré de la pureté de ma doctrine et de ma sincérité, on auroit bientôt les yeux ouverts. Depuis que j'ai signé les trente-quatre Propositions, et que j'ai déclaré à tout le monde, sans en être pressé, que je les ai signées, j'en ai donné une très-ample explication à M. l'archevêque de Paris et à M. Tronson. M. l'archevêque de Paris n'y a pas remarqué la moindre erreur : M. Tronson ne m'a repris sur rien. Dans la suite, une Carmélite m'ayant demandé quelque éclaircissement sur cette matière, je lui écrivis une grande lettre dans la plus exacte conformité aux trente-quatre Propositions, où je condamnai très-sévèrement toutes les erreurs contraires, que M. de Meaux impute à madame Guyon. Je l'ai fait de mon propre mouvement, et sans y être même sollicité. N'étoit-ce pas aller au-devant des occasions de me déclarer? avant d'envoyer cette lettre, où j'avois mis tout ce qui pouvoit faire quelque difficulté, je la montrai à M. de Meaux, et je la soumis à sa censure; il l'examina, me proposa d'expliquer plus clairement quelques termes que des gens ombrageux, disoit-il, pourroient rendre équivoques; je le fis au-delà de tout ce qu'il souhaitoit. Il approuva, il loua ma lettre; il lui donna beaucoup d'éloges inutiles; il dit que, si on en parloit, il diroit qu'elle ne laissoit rien à désirer. Je l'envoyai aux Carmélites du faubourg Saint-Jacques, qui est le pays d'où le grand zèle contre madame Guyon est sorti. M. l'archevêque de Paris, quand je partis pour Cambrai, me dit qu'il enverroit demander ma lettre aux Carmélites, afin qu'elle pût se répandre, et que le public pût voir mes sentimens. En voilà, ce me semble, plus qu'il

n'en faudroit pour montrer combien j'ai cherché à me déclarer de bonne foi. Je le cherche encore plus que jamais : et si on veut me laisser imprimer mon livre, après l'avoir soumis à la censure de M. l'archevêque de Paris et des examinateurs qu'il choisira, on verra avec quelle précision et quelle force je me déclarerai à la face de toute l'Eglise contre tout ce qu'on peut craindre.

Si on veut se fier à ma sincérité, on me trouvera de plus en plus simple, docile, et maniable comme un enfant. Mais si on veut, par une injuste précaution, me faire dire ce que je ne crois pas, et qui me déshonoreroit : j'espère que Dieu, que je regarde seul dans cette affaire, et pour l'amour duquel je souffre en cette occasion la plus amère douleur, me donnera le courage du lion avec la douceur et la patience de l'agneau. Lui seul sait combien je souffre de faire souffrir la personne du monde pour qui j'ai plus de respect et d'attachement.

J'oubliois de prévenir une objection qu'il est naturel qu'on me fasse. Pourquoi, dira-t-on, vous êtes-vous contenté de l'explication verbale des sentimens de cette femme, en quoi elle a pu vous tromper, et pourquoi n'avez-vous pas approfondi l'examen de ses écrits? A cela je réponds que je n'ai examiné que ses deux livres imprimés, qui m'ont paru susceptibles d'un bon et d'un mauvais sens, et que j'ai déterminés au bon sur les explications naïves qu'elle m'a données cent fois, et qui est conforme à toute sa pratique. Il n'est pas même possible qu'elle m'ait trompé dans toute l'étendue d'un système très-bien lié et très-bien suivi, qu'elle m'a donné souvent, et qui est aussi correct pour le fond de la doctrine, que sa manière de l'expliquer dans ses livres a été peu correcte et précautionnée. Après tout, il n'étoit pas question de ses livres imprimés : c'étoit à son évêque à les permettre ou à les condamner : pour moi, je n'avois ni caractère, ni autorité ; il me suffisoit d'être convaincu qu'elle n'y vouloit donner qu'un sens catholique. Pour ses manuscrits, je n'avois ni le loisir, à cause de mes fonctions, ni la liberté de tête nécessaire pour les examiner. Mais je comptois que je ne pourrois y trouver que le système tant de fois éclairci, qui pourroit y être mal expliqué, mais qui se réduisoit toujours à ce qui me paroissoit catholique. Quoi qu'il en soit, il ne s'agit point de ses écrits, que je ne veux ni justifier ni excuser dans leurs expressions : je me borne à ne vouloir pas imputer à cette personne un système abominable, que je ne crois pas qu'elle ait jamais cru, et qui me flétriroit, par contre-coup, aussi bien qu'elle.

VINGT QUESTIONS

PROPOSÉES A M. DE PARIS

PAR M. CAMBRAI,

EN PRÉSENCE DE MADAME DE MAINTENON ET DE M. LE DUC DE CHEVREUSE.

I. Est-il vrai que M. de Meaux n'a jamais éclairci avec moi les difficultés qu'il trouvoit dans les mémoires que je lui donnois, quoiqu'il m'eût prié de lui en donner qui fussent comme de simples matériaux pour éclaircir les questions ?

II. Est-il vrai qu'il étoit si peu instruit de la matière, qu'il avouoit n'avoir jamais lu ni saint François de Sales, ni le bienheureux Jean de la Croix, ni les autres saints semblables ?

III. Est-il vrai qu'il vouloit, contre le sentiment le plus commun des écoles, décider suivant son opinion particulière contre l'amour désintéressé, et que M. l'archevêque de Paris m'a dit qu'il avoit eu bien de la peine avec M. Trouson à lui faire autoriser cet amour comme on l'a autorisé dans les XXXIV Articles ?

IV. N'est-il pas vrai que je dis d'abord qu'il n'y avoit que trois points auxquels les voies intérieures se réduisoient : 1° l'amour désintéressé, sur lequel je demandois que M. de Meaux déposât son opinion particulière, pour autoriser un sentiment plus reçu dans les écoles ; 2° les épreuves, sur lesquelles il alloit plus loin que je ne voulois ; 3° l'oraison passive, qu'il étoit question de bien expliquer ?

V. N'est-il pas vrai que tous mes mémoires, quoique écrits à la hâte, pour trois hommes si sûrs, et sans précaution, et quoique informes, bornoient l'oraison passive à une coopération simple et tranquille à la grâce du pur amour, de même que mon livre ? Si on en doute, j'offre de le démontrer, papiers sur table, par mes originaux, à M. l'archevêque de Paris et à M. Trouson, si M. de Meaux refuse de s'y trouver.

VI. Est-il vrai que, quand on dressa les propositions, je fis d'abord des difficultés pour des choses qu'on ajouta ensuite, après lesquelles je signai très-volontiers ; qu'il n'y eut qu'une

chose que M. de Meaux ne voulut pas faire, qui étoit d'expliquer l'oraison passive, que pour moi je l'expliquois alors précisément comme dans mon livre? J'offre de montrer tout cela évidemment par la lettre que j'écrivis alors, et que je garde encore.

VII. Est-il vrai que je donnai alors un projet des propositions plus expliquées, qui contenoit toutes les condamnations les plus fortes de toutes les erreurs? Je le garde encore pour le produire.

VIII. Est-il vrai que M. l'archevêque de Paris empêchoit M. de Meaux de s'éclaircir avec moi, parce qu'il prenoit toutes choses avec une subtilité trop rigoureuse, et qu'il étoit toujours prêt à s'emporter?

IX. Est-il vrai que depuis ce temps-là je donnai à M. l'archevêque de Paris, sans que personne m'en eût sollicité, une ample explication des XXXIV Articles, que j'avois déjà communiquée à M. Tronson; que ni l'un ni l'autre n'y trouva rien que de bon; que M. Tronson seulement me proposa d'éclaircir un doute qu'il avoit sur *l'excitation*, pour ôter tout prétexte de dispute à M. de Meaux?

X. N'est-il pas vrai qu'ensuite j'écrivis à la sœur Charlotte, Carmélite, de mon pur mouvement, une lettre qui expliquoit toute la matière, que M. de Meaux approuva toute entière, après m'avoir prié seulement d'expliquer, pour plus grande précaution, le terme *d'enfance*, qui est de l'Evangile?

XI. N'est-il pas vrai que M. de Meaux a répandu dans le monde, d'abord que j'approuverois son livre, et ensuite que je refusois de l'approuver; et qu'il ne m'avoit jamais dit ce qu'il y vouloit imputer d'horrible et d'infâme à madame Guyon?

XII. N'est-il pas vrai que M. l'archevêque de Paris et M. Tronson n'ont pas été d'avis que j'approuvasse ce livre, qui impute à madame Guyon un dessein évident d'enseigner des impiétés, des infamies dignes du feu, et que M. l'archevêque de Paris, persuadé de mon mémoire, se chargea de le donner à madame de Maintenon.

XIII. N'est-il pas vrai que M. l'archevêque de Paris a examiné mon ouvrage avec M. de Beaufort en ma présence dans une première lecture très-attentive; qu'ensuite il l'a gardé près de trois semaines; qu'il a fait un extrait de ses remarques, et crayonné tous les endroits qu'il croyoit à propos de retoucher pour une plus grande précaution; et que je les ai retouchés dans ma chambre à Versailles, en sa présence, en sorte qu'il disoit que je corrigeois peut-être trop promptement?

XIV. N'est-il pas vrai qu'il alla ensuite voir M. Tronson, qui examinoit de son côté mon livre depuis six semaines, et qu'ils conclurent ensemble qu'il étoit *correct et utile?*

XV. N'est-il pas vrai que je demandai encore à M. l'archevêque de Paris tel docteur qu'il lui plairoit pour examiner de nouveau; que j'offrois de subir l'examen de M. Boileau, qu'il crut trop prévenu pour me le devoir donner; qu'il me donna enfin M. Pirot; que celui-ci, après avoir examiné mon ouvrage jusqu'à refuser de le garder pour l'examiner davantage, le combla d'éloges? J'ai encore la lettre de M. l'archevêque de Paris, qui me marque les éloges de M. Pirot.

XVI. N'est-il pas vrai que M. l'archevêque de Paris me dit qu'il étoit bien aise de ce que mon livre ne différoit de l'opinion de M. de Meaux que sur l'oraison passive, où tout le monde pourroit voir que mon sentiment est plus net et plus précautionné que le sien?

XVII. N'est-il pas vrai que M. de Meaux ayant découvert que je faisois un livre, donna à M. Pirot un écrit tout ouvert pour M. l'archevêque de Paris, dans lequel il menaçoit d'arrêter mon livre, disant qu'il sacrifieroit sa vie pour combattre les erreurs qu'il étoit assuré que je voulois favoriser; qu'il vouloit écrire contre moi, sans savoir ce que mon livre contenoit; et que mes amis eurent sujet de craindre de son étrange emportement, qu'il feroit un éclat qui me déshonoreroit, si on ne le prévenoit en donnant au public ma doctrine expliquée dans mon livre, avec toutes les précautions que M. l'archevêque de Paris, M. Tronson et M. Pirot avoient jugées nécessaires?

XVIII. N'est-il pas vrai que M. le duc de Chevreuse alla trouver M. l'archevêque de Paris; qu'il lui témoigna croire qu'il falloit prévenir cet éclat en publiant mon livre; qu'on ne le feroit pourtant pas s'il désapprouvoit ce parti; et que M. l'archevêque de Paris répondit seulement qu'il n'avoit rien à répondre, et qu'il ne vouloit rien savoir?

XIX. N'est-il pas vrai que je ne pouvois rien savoir de l'avis qui fut donné de l'éclat que M. de Meaux préparoit, et que le lendemain le livre fut publié? d'où il s'ensuit clairement qu'il l'a été à mon insu, et que M. l'archevêque de Paris y a eu plus de part que moi, qui n'en ai eu aucune.

XX. N'est-il pas vrai que M. l'archevêque de Paris et M. Tronson ont gardé six mois cette

tradition claire sur l'amour désintéressé, que j'ai promise dans mon ouvrage, et qui est la preuve démonstrative de tout mon système?

MÉMOIRE

A M. L'ARCHEVÊQUE DE PARIS,

SUR LE PROJET D'EXAMINER DE NOUVEAU

LE LIVRE DES MAXIMES.

Monseigneur l'archevêque de Paris aura, s'il lui plaît, la bonté d'agréer que je lui explique exactement les conditions sans lesquelles je ne puis ni ne dois jamais le rendre maître de l'affaire présente.

1° Je ne puis jamais mettre en compromis et en négociation ma réputation sur la foi. Ainsi je n'ai garde de souffrir aucun accommodement qui laisse la doctrine de mon livre tant soit peu équivoque. Si mon livre mérite une censure rigoureuse sur la foi ou sur les mœurs évangéliques, je veux le censurer moi-même, et le rétracter à la face de toute l'Eglise, sans aucun détour ni adoucissement : mais je n'accepterai jamais aucun expédient qui laisse une ombre de doute à cet égard. Ainsi l'unique chose que M. l'archevêque de Paris puisse et doive faire, c'est d'écouter toutes les objections de M. de Meaux et des autres, d'examiner de nouveau, en toute rigueur, l'ouvrage avec MM. Pirot et Tronson, dont il s'est déjà servi, et avec moi qui irai au devant de toutes les difficultés ; enfin de me déclarer en toute rigueur théologique, si mon livre est correct, ou bien s'il est censurable pour des erreurs contre la foi ou contre les mœurs évangéliques. Si M. l'archevêque de Paris trouve avec ces messieurs, dans cet examen rigoureux, que mon livre contient des erreurs qui méritent absolument une censure, il verra avec quelle déférence je profiterai de ses lumières pour préférer l'intérêt de la vérité à mon propre honneur. Mais je demande un examen rigoureux comme celui de l'Inquisition.

2° Je demande que si mon livre ne contient aucune erreur contre la foi ou contre les mœurs évangéliques, qui mérite une censure rigoureuse, on déclare authentiquement que mon livre est correct. Comme je ne crains point la condamnation rigoureuse, si je la mérite, il est bien juste aussi que j'aie une justification authentique, si je ne suis pas censurable.

3° Je ne puis ni ne dois laisser proposer aucune explication ni correction de mon livre qu'après qu'on aura déclaré s'il est censurable ou non. Jusque-là je n'ai garde d'entrer en aucun expédient. Dès qu'on me fera la moindre proposition pour négocier sans avoir auparavant décidé rigoureusement le fond de la doctrine, je demeurerai en silence jusqu'à ce que l'Eglise me fasse justice.

4° Je demande que dans l'examen que M. l'archevêque de Paris fera, on ne détache jamais aucune proposition de ce qui la précède et de ce qui la suit. Si une chose équivoque par elle-même, ou qui n'est pas correcte en toute rigueur, trouve son correctif et son explication décisive dans la suite de mon ouvrage, on doit en honneur et en conscience expliquer de bonne foi l'un par l'autre : c'est la justice qu'on devroit au dernier des hommes. On ne sauroit dire toutes choses à la fois à chaque endroit : la justice veut qu'on laisse en paix le moindre auteur sur des termes que toute la suite explique naturellement. C'est le moins qu'on puisse accorder à un évêque qui a écrit de concert avec son confrère, et qui n'a rien imprimé qu'avec son approbation de vive voix, après plusieurs examens.

5° Je demande que dans cet examen en toute rigueur, on n'ait égard ni aux délicatesses de M. de Meaux, par rapport aux choses qu'il peut déjà avoir mises dans son livre, ni aux discours vagues du public, qui parle sans avoir lu, ou sans entendre ce qu'il lit ; qu'enfin on n'ait aucun égard à notre accommodement particulier de M. de Meaux et de moi, parce qu'il s'agit d'une chose bien plus importante que cet accommodement, je veux dire de la réputation d'un évêque sur la foi. On ne doit jamais entreprendre de me faire peur : car je n'en ai ni n'en aurai aucune, s'il plaît à Dieu, jusques au bout. Un homme assuré de ce qu'il a fait, compte pour rien les vains bruits des cabales qui veulent l'intimider pour le réduire à leur point. Un homme prêt à se rétracter, s'il le faut, pour l'essentiel, n'a rien à craindre que de se relâcher trop, et que d'accepter pour la paix des partis foibles, au préjudice de la vérité. Je ne dois donc pas souffrir qu'on retranche ni qu'on ajoute un seul mot à mon livre, à moins que ce changement ne soit absolument nécessaire dans les règles d'une censure rigoureuse pour la foi ou pour les mœurs évangéliques. Il importe infiniment plus à l'Eglise de soutenir mon livre et ma réputation sur la foi, si mon livre est correct, que de contenter la

délicatesse de M. de Meaux sur des opinions libres et indifférentes dans toutes les écoles, ou de satisfaire d'autres esprits passionnés et ombrageux. Il n'est pas nécessaire que M. de Meaux et moi nous paroissions d'accord sur des opinions libres et indifférentes : mais il m'est capital, pour l'intérêt de l'Eglise même, de ne laisser rien d'équivoque sur mon livre et sur ma foi, supposé que mon livre soit correct.

6° Je veux bien qu'on pèse toutes les objections de M. de Meaux : mais je me crois en plein droit d'exiger qu'on ne s'arrête qu'à celles qui touchent essentiellement la foi et les mœurs : pour toutes les difficultés qu'il pourra faire par son attachement excessif à des opinions particulières, et contraires à d'autres qui sont libres dans toutes les écoles, je demande qu'on n'y ait aucun égard, puisqu'il n'importe en rien que je sois du sentiment de M. de Meaux dans les choses dont on dispute librement au milieu de toutes les écoles catholiques ; au lieu qu'il m'est capital de ne reculer sur rien que sur les choses à l'égard desquelles j'aurois erré contre la foi, ou contre les mœurs évangéliques. Cette diversité d'opinion sur des choses très-libres et très-indifférentes dans les écoles, ne diminue en rien mon respect pour M. de Meaux, et elle ne le dispense point de bien vivre avec moi. Quand M. de Meaux, par attachement à ses opinions particulières, attaquera mon livre, sur des questions de mots ou sur des questions de fait, pour le sens des passages de quelques mystiques, et qu'il ne montrera d'ailleurs aucun point de doctrine de mon livre qui soit censurable par rapport à la foi ou aux mœurs, j'en serai fâché pour l'amour de lui ; mais sa critique sera la plus authentique justification de mon livre, et il donnera une scène scandaleuse en attaquant de gaîté de cœur son confrère sur des opinions libres et indifférentes entre catholiques.

7° Je demande que M. de Meaux ni les autres personnes prévenues n'aient aucune part ni directement ni indirectement au nouvel examen que M. l'archevêque de Paris fera avec MM. Pirot et Tronson et avec moi. C'est bien assez que M. l'archevêque de Paris recueille les objections de toutes ces personnes, sans s'ouvrir jamais à elles, et qu'il ne forme aucun jugement ni aucun projet qu'avec les deux personnes ci-dessus nommées, et en ma présence. L'un est le docteur le plus célèbre et le plus éclairé de la Sorbonne : c'est lui qui a corrigé toutes les thèses pendant vingt ans ; c'est lui qui corrige depuis le même temps les livres ; c'est lui qui a aidé à faire la censure de feu M. de Paris contre madame Guyon ; c'est lui qui l'a examinée rigoureusement ; c'est lui qui a examiné le livre de M. de Meaux, dont il est l'ami intime. L'autre est d'une sagesse, d'une expérience, d'une exactitude et d'une capacité universellement reconnues ; personne ne doit mieux juger que lui, après M. l'archevêque de Paris, si j'ai bien suivi les XXXIV Articles d'Issy, puisqu'il a aidé à les dresser, et qu'il est un des quatre qui les ont arrêtés.

8° Si M. l'archevêque de Paris décide que mon livre pris dans toute la suite naturelle du texte, et pour le fond du système, n'est pas censurable, je ne laisserai pas de retoucher pour les éditions à venir tous les endroits où il paroîtra à ce prélat qu'on peut rendre les expressions encore plus précautionnées, pour tâcher d'édifier tout le monde. Mais je ne puis commencer aucun changement qu'après que mon livre aura été déclaré en toute rigueur correct sur la foi et sur les mœurs. Au reste, quelque soin que je prenne par rapport aux éditions à venir, je ne puis ni ne dois jamais écouter aucunes propositions d'expédient où l'on voudroit me faire entrer pour faire passer mon ouvrage par les mains de M. de Meaux, et pour le lui faire approuver. Je crois être en plein droit d'exiger comme une condition essentielle, qu'on ne me proposera jamais de tels expédiens sous aucun prétexte. Le public ne manqueroit pas de croire que M. de Meaux auroit été établi le correcteur de mon ouvrage, et le juge de ma rétractation.

PREMIÈRE RÉPONSE

DONNÉE

PAR M. L'ARCHEVÊQUE DE CAMBRAI,

AUX DIFFICULTÉS

DE M. L'EVÊQUE DE CHARTRES,

SUR LE LIVRE

DE L'EXPLICATION DES MAXIMES DES SAINTS.

Je dois, mon très-cher Prélat, être plus prêt que le moindre de tous les fidèles à rendre compte de ma foi à toute l'Église, et surtout à vous qui êtes mon confrère, mon bon et ancien ami. Dieu sait à quel point je vous respecte et je vous révère.

Pour mes sentimens, les voici tels qu'ils sont dans mon cœur, et que je crois les avoir mis dans mon livre.

1° Je crois que l'acte de charité n'a pour objet que la bonté ou perfection de Dieu en lui-même.

2° Je crois que l'espérance le regarde dans sa bonté relative à nous. L'espérance seule et sans charité est l'amour, le désir et l'attente de mon souverain bien en tant que mien.

3° Son objet formel est mon souverain bien en tant que mien : *bonum mihi conveniens*. L'objet formel est le motif et la raison précise de vouloir la chose; ainsi le *bonum mihi* est mon motif et ma raison précise de vouloir ce que je veux, quand j'agis par le motif propre de l'espérance. Le *bonum mihi* s'appellera, si on le veut, mon intérêt ; pour moi je n'ai garde de disputer sur les termes : en ce sens, mon intérêt est le motif propre dans l'espérance.

Il reste maintenant à savoir comment ce motif d'intérêt peut se trouver dans l'état habituel d'amour pur, que j'ai nommé désintéressé, et qui fait tout le système de mon livre : c'est sur quoi je vais tâcher d'expliquer mes sentimens pour lever toutes les équivoques, qui renaissent à chaque moment dans une matière si abstraite.

L'état habituel que j'ai voulu établir *n'est qu'habituel*. Qui dit *habituel*, comme je l'ai remarqué, ne dit point *un état inamissible*, *ni inaltérable*, *ni invariable*, *ni entièrement uniforme*. Dans l'usage commun des termes, c'est l'état le plus ordinaire, quoique des actes passagers, mais non pas les plus fréquens, interrompent les actes propres de cet état. L'état par lui-même, dès qu'il n'est qu'habituel, convient avec ces actes d'une autre espèce ; c'est-à-dire que, pour être véritablement habituel, il ne demande pas une exacte et entière uniformité. Le *plerumque* en latin, ou le *d'ordinaire* en français, suffit pour les actes, qui font l'état même.

Suivant ce principe, je crois qu'une ame, qui est dans l'état habituel dont je parle, peut faire, et fait même quelquefois des actes de l'espérance commune, quoiqu'ils soient rares en comparaison des autres actes que j'expliquerai dans la suite.

1° L'ame qui est en cet état peut être touchée de l'excellence de la béatitude en elle-même, sans avoir alors aucune pensée de remonter plus haut, et de rapporter le désir de ce bien à la fin de la pure charité.

2° Quand elle se trouve dans des tentations violentes, elle doit recourir à tous les motifs les plus présens et les plus sensibles, pour réprimer ses passions, alors elle recourra quelquefois au motif intéressé de l'espérance.

3° Dieu peut laisser cette ame dans le besoin de s'occuper des motifs non-seulement les plus intéressés de l'espérance commune, mais encore de tous ceux de la crainte servile : il le fera pour lui faire éprouver que sa perfection ne vient point d'elle, et pour la tenir petite à ses propres yeux. Alors Dieu lui donnera l'attrait de ces motifs ; et les autres disparoissant, ces motifs feront sur elle toute leur impression.

Voilà trois divers cas, dans lesquels les actes d'espérance seront faits sans être rapportés formellement à la fin propre de la charité, et où l'espérance n'aura que son motif spécifique, qui est le *bonum mihi*. Voilà ce que j'appelle des actes intéressés : je les admets en tout état de perfection ; mais il n'est pas nécessaire qu'ils soient fréquens dans l'état de la perfection la plus éminente. Je crois qu'il y a encore d'autres actes de vraie espérance qui sont plus parfaits, et qui sont les plus ordinaires dans les ames parfaites. Avant que d'expliquer quels sont ces actes, je dois répondre à ceux qui me demanderont comment est-ce que je puis justifier, par mon livre, que j'admette dans mon système les actes intéressés de simple espérance, dont je viens de parler. Le voici :

1° Je n'ai jamais parlé dans tout mon livre que d'un état *habituel et non invariable* [1] : je l'ai dès le commencement expliqué ainsi aux personnes vivantes et très-dignes de foi, qui l'ont examiné. Le livre parle assez lui-même. Qui dit un état habituel non invariable, dit assez qu'il n'en exclut pas les actes qui ne font qu'une variation passagère. Après avoir dit souvent qu'il n'est point *inamissible*, je conclus tout l'ouvrage dans la dernière page et dans les dernières lignes, en disant qu'il n'*est ni fixe, ni invariable;* ce qui suppose, outre les choses qui pourroient le détruire ou l'altérer, des actes qui le varient sans le détruire ni l'altérer. L'équité, la bonne foi, la valeur même des termes, ne laissent aucun doute dans le sens véritable et naturel de mes paroles.

2° J'ai dit expressément que cet état subsistoit avec des péchés véniels : à plus forte raison, et sans aucune comparaison, il n'est pas incompatible avec des actes de simple espérance faits par leur seul motif spécifique, lesquels sont par eux-mêmes bons et vertueux.

3° J'ai dit que les ames de cet état *seroient obligées de recourir aux motifs les plus intéressés, plutôt que de s'exposer à violer la loi dans l'excès de la tentation* [2]. Il est vrai que je suppose au même endroit qu'alors ces ames peuvent avoir déchu soudainement de leur état. Et en effet cela peut arriver souvent par les péchés véniels, que je reconnois au milieu de cette perfection. De plus, je ne prétends pas marquer par-là une cessation de l'état, mais seulement une de ses variations qui ne troublent point l'état qu'on suppose *non invariable*. Il faut encore remarquer que je n'ai pas dit simplement les motifs intéressés, mais *les motifs les plus intéressés;* ce qui renferme jusqu'à la crainte servile, comme saint François de Sales l'a voulu au chap. XVII du liv. XI de l'*Amour de Dieu*. Je n'ai jamais dit nulle part que Dieu ne puisse faire une soustraction véritable des exercices les plus parfaits qui sont ordinaires dans cet état, pour réduire une ame aux actes les plus intéressés, quoiqu'elle n'eût commis aucune infidélité différente des péchés véniels où elle tombe.

La manière dont je m'explique partout, touchant les droits de Dieu sur sa créature, ne permet pas au lecteur équitable de douter que je n'aie cru que Dieu peut de plein droit, même sans infidélité de la part de l'ame, lui soustraire les dons de tous les exercices les plus parfaits : je crois seulement que, quand elle lui est fidèle, il ne la laisse point sans la grâce nécessaire pour ne point déchoir de son état.

Comment ne donnerois-je pas à Dieu ce droit, puisque je l'accorde même au directeur? Je suppose qu'il peut, pour éprouver une ame, et pour voir si elle n'est point attachée aux exercices éminens où elle est par état habituel, la faire rentrer pour un temps *dans la méditation* commune. J'ajoute qu'elle devroit alors être aussi contente *de méditer comme les commençans, que de contempler comme les Chérubins* [1].

Je dis ailleurs que l'ame doit être docile pour se laisser ôter par ses supérieurs tous les exercices les plus sublimes, quand ils le jugent à propos : c'est admettre sans doute de grandes variations. La raison que j'en donne, c'est que le grand principe de la voie, qui est la conformité à la volonté de Dieu et l'obéissance aux supérieurs, nous détachent de la voie même, quand les supérieurs nous demandent autre chose.

Quand je parle de l'état de la plus haute transformation, je dis que cet état n'est *ni fixe ni invariable* [2]. J'avoue qu'*on ne doit pas croire que l'ame en déchoie sans aucune infidélité; parce que les dons de Dieu sont sans repentir, et que les ames fidèles à leur grâce n'en souffrent point de diminution. Mais enfin la moindre hésitation, ou la plus subtile complaisance peuvent rendre une ame indigne d'une grâce si éminente.*

Si j'ai dit en quelques endroits que les moindres recherches de soi-même pourroient en cet état faire tarir la grâce : à Dieu ne plaise, que j'aie voulu dire que des actes de simple espérance, ou autres actes intéressés dans le même sens, détruisent cet état habituel : ce seroit me contredire grossièrement, et dire une chose pernicieuse. J'ai parlé seulement de certains actes entièrement délibérés, où par attachement à soi on résisteroit avec infidélité à l'attrait de la grâce. Il s'agit ou d'*une complaisance subtile, ou d'une hésitation dans la foi*. Je ne prétends pas même que ces fautes délibérées lissent tarir tout à coup la grâce ; mais par leurs conséquences elles pourroient insensiblement faire tomber enfin une ame hors de son état. Toutes ces maximes, loin de favoriser l'illusion, sont autant de précautions contre elle,

[1] Page 179, 272 et ailleurs. — [2] Page 103.

[1] Page 77 et 78. — [2] Page 233

et autant de preuves que j'ai supposées dans cet état des variations par des actes de différente espèce. Cela est si vrai, qu'en parlant des ames transformées qui sont dans la plus haute perfection, j'ai dit : *Elles n'ont d'ordinaire plus de besoin de certains arrangemens*[1]. Il s'agit là de ce que les spirituels ont nommé pratiques ou méthodes. Le mot *d'ordinaire* fait clairement voir que j'ai cru que ces méthodes ne sont pas tout-à-fait exclues de cet état.

Voilà donc précisément, mon très-cher Prélat, ce que je pense et ce que j'ai pensé, en faisant mon livre, tant sur les péchés véniels qui ne détruisent point l'état habituel du pur amour, que sur les actes que j'ai nommés intéressés, et qui se trouvent toujours joints avec l'état, mais qui sont beaucoup moins fréquens que ceux de l'état même.

Venons maintenant aux actes de cet état, que j'ai nommés désintéressés, pour les distinguer, par un terme court et sensible, de ces autres actes moins parfaits, afin de n'avoir pas besoin de répéter à chaque page de mon livre des définitions longues et abstraites.

Je reconnois dans cet état des actes de vraie espérance, qui ont toutes les mêmes choses que les autres ci-dessus marqués, que j'ai nommés intéressés, pour les distinguer de ceux-ci qui sont plus parfaits : ces actes plus parfaits ayant tout ce que les moins parfaits renferment, ils ont encore par-dessus ce que les moins parfaits n'ont pas.

Ils ont l'objet formel, qui est le *bonum mihi :* par là ils ont un motif qu'on peut en un sens nommer intéressé ; car la raison précise de vouloir la béatitude, c'est parce qu'elle est *bonum mihi*. Si on fait quelque bonne action par le motif de l'espérance, la raison précise qui meut la volonté est le *bonum mihi*, ou l'intérêt propre. Je conviens de tout mon cœur, et sans peine de toutes ces choses, pourvu qu'on ne s'en serve point pour confondre des idées qu'il faudra démêler dans la suite. Dans ces bonnes actions où l'espérance anime le juste, la béatitude en tant que bonne au juste, *bonum mihi*, est le motif ou la raison de désirer. Elle est la fin prochaine à laquelle on tend de pleine volonté. Cette fin a en elle-même de quoi se faire désirer, et, comme nous l'avons déjà vu, les ames parfaites peuvent quelquefois être attirées par son amabilité propre, sans remonter actuellement à la fin supérieure de la gloire de Dieu. Mais d'ordinaire, dans l'état des parfaits, la béatitude avec son amabilité propre est rapportée à la gloire de Dieu, et désirée pour elle.

Les actes d'espérance n'en sont pas moins de vraie espérance avec leur motif spécifique, pour être commandés par la charité. La charité, qui les commande et qui les anime, en relève le mérite : ils ont néanmoins leur objet formel, qui est le *bonum mihi ;* c'est un vrai motif, et c'est dans un sens un motif d'intérêt propre, et même du plus grand de tous les intérêts. Cet intérêt suprême est la fin et la raison véritable de vouloir ce qu'on veut, mais comme il peut y avoir, suivant l'École, des fins subalternes, qui sont de véritables fins par rapport aux actions qu'on fait pour y parvenir, et qui sont moyens par rapport à la fin dernière ; il est manifeste, par conséquent, qu'il y a aussi des raisons de vouloir qui sont subalternes et dépendantes d'une raison dernière. Par exemple, ma fin et ma raison de faire l'aumône, quand je la fais par le motif de l'espérance, est la béatitude, *bonum mihi*, ou mon intérêt propre dans l'éternité. Mais quand cet acte d'espérance est commandé par la charité, cette fin prochaine est rapportée à une autre fin, et cette raison de vouloir a une raison ultérieure : je veux l'aumône à cause de mon intérêt pour la béatitude, et je veux mon intérêt pour la béatitude à cause de la gloire de Dieu. La béatitude est une vraie raison de vouloir, un vrai motif, une vraie fin, mais fin prochaine et subalterne, qui se rapporte à celle de la charité.

On me dira peut-être que de tels actes se trouvent dans tous les justes les moins parfaits.

Je conviens qu'ils se trouvent quelquefois, mais moins parfaits, et beaucoup moins fréquemment que dans les ames parfaites. Celles qui sont encore éloignées de cette perfection exercent le plus souvent l'espérance simple, et avec son seul motif spécifique : les parfaits exercent le plus souvent, et même de plus en plus à mesure qu'ils sont plus parfaits, cette espérance véritable, mais commandée, animée et relevée par la charité.

En cela, j'ai prétendu parler suivant notre treizième Article, dont voici les paroles : « Dans » la vie et dans l'oraison la plus parfaite, tous » ces actes sont unis dans la seule charité, en » tant qu'elle anime toutes les vertus, et en » commande l'exercice, selon ce que dit saint » Paul : *La charité souffre tout, elle croit tout,* » *elle espère tout, elle soutient tout.* On en » peut dire autant des autres actes du chré-

[1] Page 235.

» tien, dont elle règle et prescrit les actes dis-
» tincts, etc. »

Ces actes dont on parle ici sont *les actes d'obligation*[1], comme il est dit dans l'Article précédent, ou ceux qui sont nommés ailleurs *essentiels au christianisme*[2]. Il s'agit même de l'espérance en particulier aussi bien que de la foi; car il est dit : *Elle croit tout, elle espère tout*, etc. L'espérance, selon nos Articles, se trouve donc unie avec toutes les autres vertus dans la charité, et cette union se fait, en ce que la charité *commande, anime, prescrit, règle l'exercice* de cette vertu. Ce n'est point une union, qui consiste seulement dans la présence de la charité habituelle et infuse, qui est commune à tous les justes : celle-ci n'est que dans *la vie et dans l'oraison la plus parfaite*. Alors c'est la charité, la première des trois vertus théologales, qui est principalement agissante, et qui commande aux autres inférieures : c'est elle qui espère, parce qu'elle commande, anime, prescrit et règle l'exercice de l'espérance : elle en est comme l'ame. Sans doute en l'animant et en la réglant, elle la rapporte toute à elle. Mais on dira peut-être que de tels actes d'espérance ne sont pas ordinaires; tout au contraire, l'Article dit que cette union des actes dans la charité qui les commande, fait un état, puisque c'est une vie. Jamais on n'a appelé une *oraison*, et encore moins une *vie*, ce qui ne se trouve que dans certains actes passagers. Il s'agit ici d'une *vie*, et de la *vie la plus parfaite :* dans cette vie, qui est un état au moins ordinaire et habituel, tous les actes d'espérance et des autres vertus sont réunis *dans la charité seule*. Qui dit seule, porte une exclusion formelle pour tout ce qui n'est point la chose énoncée. Il sembleroit donc que *dans la vie la plus parfaite*, il n'y a plus d'exercice de l'espérance, ni des autres vertus qu'en la seule charité, qui les commande, anime, etc. Peut-on méconnoître dans des paroles si précises mon état habituel? Pour moi je proteste devant Dieu, comme si j'allois paroître devant lui, que c'est tout ce que j'ai prétendu.

Au reste, ces actes commandés, pour être commandés n'en ont pas moins leur motif spécifique, qui est en un sens notre intérêt propre. Je ne me lasse point de le répéter, et en voici deux raisons, qui prouvent que ce motif est réel.

1° Ces actes cherchent la béatitude en tant qu'elle est notre bien propre, et par la raison précise que c'est notre bien propre.

2° Ils renferment un véritable amour de nous-mêmes qui est bon et dans l'ordre, comme je l'ai dit dans mon livre, et dont il seroit insensé et impie de dire que la pureté de l'amour divin puisse jamais nous dispenser. Du moment que ces actes *cherchent notre bien propre*, par la raison précise que c'est notre bien propre, il est visible que l'amour de nous-mêmes y est renfermé. Mais en un autre sens ces mêmes actes sont désintéressés, et beaucoup plus parfaits que les autres de l'espérance commune : car *l'intérêt propre* est alors voulu par *le commandement de la charité*, qui en rapporte le motif à un autre motif supérieur et désintéressé, je veux dire à celui de la gloire de Dieu.

C'est pour distinguer par des termes courts et sensibles ces actes commandés et non commandés, que j'ai appelé les uns désintéressés et les autres intéressés. Ces noms arbitraires, avec leurs suites, n'importent en rien pour le fond de la doctrine, pourvu qu'ils soient toujours réduits aux définitions précises qu'il est juste d'en donner, afin d'éviter toutes les équivoques. Je ne pouvois éviter de donner ainsi à ces deux sortes d'actes des noms courts et sensibles, sans tomber dans l'extrême inconvénient, de remettre à chaque page les mêmes définitions longues et abstraites, ce qui auroit fait un embarras étrange; du moins je l'ai cru ainsi. Si on en juge autrement, je déclare que les termes ne me sont rien, pourvu que le fond de la chose demeure en son entier.

J'ai parlé le même langage sur le motif intéressé ou désintéressé, et on le doit toujours de bonne foi réduire au même sens. Si j'ai distingué en plusieurs endroits les termes d'objet formel, et de motif, ce n'étoit pas pour contredire le langage des théologiens de l'Ecole, que je révère : j'ai cru même marquer assez ma pensée, en me servant de leurs termes, qui sont ceux de concept formel, et de réduplication[1], pour exprimer qu'on désire la béatitude précisément à cause qu'elle est notre béatitude : c'est le *bonum mihi*. Mais j'ai cru qu'après avoir posé ce fondement une fois pour toutes, je devois en faveur du commun des lecteurs, qui ne sont pas nourris dans les termes de l'Ecole, m'accommoder à l'usage familier de notre langue pour le terme de *motif*. Il veut d'ordinaire dire dans toutes les affaires du monde la fin dernière, ou au moins la prin-

[1] Art. XII. — [2] Art. XXXIII.

[1] Page 43, 45.

cipale qui fait agir. C'est ainsi qu'on dit tous les jours : Le motif d'un courtisan est l'ambition ; le motif d'un homme vain est la louange, etc. Notre langue ne s'accommode guère du mot de fin, et il est même équivoque ; c'est pourquoi je l'ai joint à celui de motif. Celui de motif pour signifier la fin est le plus naturel et le plus usité. J'en ai cru l'usage innocent dans mon livre, après avoir admis si fortement ce que l'Ecole nomme *objet formel*, ou motif de l'espérance. J'ai même dit tant de choses contre toutes les erreurs qu'on peut craindre sur cette matière, que je n'aurois jamais cru qu'aucun lecteur équitable pût hésiter sur mon vrai sens.

Je n'ai donc prétendu (et je le répète avec joie en la présence de Dieu qui sonde les cœurs) je n'ai prétendu qu'établir un état *habituel et non invariable*, pour un très-petit nombre d'ames parfaites, en qui les actes, tant de l'espérance que des autres vertus se font *d'ordinaire*, étant commandés et perfectionnés par la charité, quoique ces ames en fassent quelquefois qui ne sont pas commandés. Si on doute de la vérité de cet état dans toutes les restrictions que j'y mets, j'offre de le démontrer par une tradition, qui mérite d'être examinée et qui me paroît évidente.

Voilà les sentimens que je porte dans mon cœur, mon cher Prélat, avec une pleine soumission à l'Eglise. Voilà le système que je crois avoir donné dans mon livre. Dieu m'est témoin que je n'ai pas voulu passer ces bornes. Une preuve claire que c'est la doctrine qu'un lecteur équitable doit trouver dans mon livre, c'est que j'offre de vous l'y faire trouver, sans rien changer pour le fond, dès que j'aurai levé quelques équivoques faciles à lever, et que j'aurai répété pour plus grande précaution, en certains endroits délicats, les correctifs qui sont déjà formellement en d'autres endroits.

SECONDE RÉPONSE

AUX OBSERVATIONS

DE M. L'ÉVÊQUE DE CHARTRES

SUR LES EXPLICATIONS DONNÉES PAR

M. L'ARCHEVÊQUE DE CAMBRAI

A QUELQUES PASSAGES DU LIVRE INTITULÉ :

EXPLICATION DES MAXIMES DES SAINTS.

I. — OBSERVATION.

Pourquoi deux motifs de l'espérance ; l'un intéressé, et l'autre tout différent, que vous appelez spécifique ; l'un naturel, et l'autre surnaturel ? Y a-t-il un seul théologien ou mystique approuvé, bien moins un seul Père qui ait ainsi parlé ?

RÉPONSE.

Il n'y a pas deux motifs dans l'espérance surnaturelle : mais il y a quelquefois deux motifs dans la personne qui espère, parce qu'il y a deux actes joints, dont le premier est naturel et le second surnaturel. Quand j'ai parlé de mélange, j'ai toujours entendu qu'il étoit dans l'état de la personne, et non dans un acte. C'est pourquoi, en répondant aux quatre demandes de M. l'évêque de Meaux, j'ai expliqué comment le motif qui vient de l'amour naturel peut avoir part aux actes d'espérance faits par les pécheurs comme par les justes moins parfaits. Les Pères, en parlant d'un intérêt propre qui rend certains justes mercenaires ; et tous les plus saints mystiques, en parlant de la même chose comme d'un principe qui fait certains justes propriétaires, ont reconnu un amour de nous-mêmes qui fait l'intérêt propre, et qui n'est ni la charité ni la cupidité vicieuse. Cet amour, qui fait ces mercenaires ou propriétaires, n'est point l'amour surnaturel d'espérance : autrement, plus on espéreroit, plus on seroit mercenaire et imparfait : au contraire, plus on seroit parfait, moins on auroit d'espérance. J'ai donc eu raison d'assurer que l'intérêt propre vient d'un amour naturel très-différent de la charité, comme dit saint Thomas, qui ne lui est pas

contraire, et qui lui est référible. *Amor autem sui.... a charitate quidem distinguitur, sed charitati non contrariatur; puta cùm aliquis diligit seipsum secundùm rationem proprii boni, ita tamen quòd in hoc proprio bono non constituat finem; sicut etiam et ad proximum potest esse aliqua specialis dilectio præter dilectionem charitatis quæ fundatur in Deo, dum proximus diligitur ratione commoditatis, consanguinitatis, vel alicujus alterius conditionis humanæ, quæ tamen referibilis sit ad charitatem*[1].

Suarez et beaucoup d'autres théologiens conviennent que cet amour précède assez souvent l'espérance chrétienne. *Non nego tamen hunc amorem supponere amorem naturalem sui ipsius eo modo quo gratia supponit naturam; sicut etiam mater, v. g. suppositò naturali conjunctione quam habet cum filio, amat illi perfectionem et excellentiam supernaturalem. Tamen hoc totum quod naturale est, nempe conjunctio vel amor, non est propria hujus amoris, sed hæc sumitur ex excellentia boni amati: reliqua verò sunt conditiones vel necessariæ vel utiles*[2].

C'est ce même amour naturel qui se trouve aussi, selon saint Thomas et selon Estius, dans la crainte des peines qui n'est point fondée sur un motif surnaturel. *Timor servilis, quantùm ad servilitatem, totaliter tollitur charitate adveniente: remanet tamen secundùm substantiam timor pœnæ, ut dictum est; et iste timor diminuitur charitate crescente, maximè quantùm ad actum, quia quantò aliquis magis diligit Deum, tantò minùs timet pœnam: 1° quidem quia minùs attendit ad proprium bonum, qui contrariatur pœnæ; 2° quia firmiùs inhærens, magis confidit de præmio; et per consequens minùs timet de pœna*[3].

Timor servilis ex amore sui causatur, quia est timor pœnæ quæ est detrimentum proprii boni: unde hoc modo timor pœnæ potest stare cum charitate, sicut et amor sui. Ejusdem enim rationis est quòd timeat eo privari[4].

Ad primum, sicut non peccat infidelis timens ignem, aut mortem, aut aliquid tale, et ex eo timore aliquid faciens quod secundùm se non sit malum, licet timor ille non ex amore justitiæ procedat, sed tantùm ex amore vitæ temporalis;... ita nec peccare fidelem, dum metuit gehennam, et hoc metu facit opus legis, nullà alioqui circumstantiâ suum actum sive internum sive externum depravante; licet non ex amore justitiæ timor ille, et opus inde subsecutum proficiscatur; procedit enim ex amore quo naturaliter quisque sibi vult bene, et in genere felicitatem appetit[1].

Cet amour naturel n'influe rien de positif dans les actes surnaturels; il ne fait qu'en diminuer la perfection, en ce qu'il affoiblit la volonté qui les produit.

II. — OBSERVATION.

Le motif intéressé de la dernière explication n'est-il pas un motif de cupidité naturelle? Pourquoi donc l'appeler un motif de l'espérance, qui est une vertu surnaturelle?

RÉPONSE.

Le motif de l'espérance chrétienne n'est point un motif de cupidité naturelle, mais d'amour surnaturel. Celui d'amour naturel de soi-même, ou de cupidité naturelle, précède souvent l'acte d'espérance surnaturelle; et comme ces deux actes paroissent n'en faire qu'un, on dit improprement que l'espérance a deux motifs, pour n'avoir pas besoin de faire à tous moments de longues explications.

III. — OBSERVATION.

Cupiditas rectè ordinata, de saint Bernard, n'est-ce pas la volonté elle-même réglée par la charité, et déterminée par la grâce à ne vouloir plus de mal, à vouloir les choses bonnes pour les meilleures; *cùm bona propter meliora appetuntur;* en sorte qu'on veut par la grâce les biens inférieurs pour les supérieurs, et finalement tout pour Dieu que l'on aime pour l'amour de lui-même. *Per gratiam diligetur corpus propter animam, anima propter Deum, Deus propter seipsum:* n'est-ce pas là la plus sincère charité?

RÉPONSE.

La cupidité soumise, suivant saint Bernard, est le principe qui fait les mercenaires; c'est pourquoi je l'ai regardée comme un amour naturel de nous-mêmes qui fait l'intérêt propre. Quand je me serois trompé dans la question de fait, sur l'intelligence du passage de saint Bernard, cette erreur de fait ne tireroit en rien à conséquence contre le système de mon livre, et de mon éclaircissement, qui roule tout entier sur un amour naturel et délibéré de nous-

[1] *S. Thom.* 2, 2, quæst. XVII, art. VI, in corpore. — [2] *Suar. disp. prima speculativa de virtute spei*, sect. III, n. 8. — [3] *S. Thom.* 2, 2, quæst. XIX, art. X in corp. — [4] *Ibid.* art. VI in corp.

[1] *Estius, in lib. III Sent.* dist. XXXIV, § VIII.

mêmes, reconnu par tant d'auteurs approuvés dans l'Église. Mais il est clair que je ne me suis point trompé, même dans le fait. Saint Bernard parle d'une cupidité qui fait les mercenaires, et qui est en eux une imperfection. Il l'appelle, *amor privatus, affectio naturalis, affectus naturalis, proprietas, singularitas, etc. Fuit et mercenarius : sed quia non gratis, propriâ trahi cupiditate convincitur. Porrò ubi proprietas, ibi singularitas : ubi autem singularitas, ibi angulus : ubi verò angulus, ibi sine dubio sordes sive rubigo*[1].

Je suppose qu'elle est beaucoup diminuée dans les parfaits enfans, puisque selon lui elle ne les rend plus mercenaires, et que la qualité de ces mercenaires vient de cette cupidité. *Implet charitas legem mercenarii, cùm ordinat cupiditatem*[2]. Cette affection ou cupidité mercenaire ne sera plus dans les bienheureux après la résurrection des corps. Saint Bernard a cru que jusqu'alors ils auroient encore un reste d'imperfection, qui est un reste de cette propriété ou cupidité mercenaire. (C'est une opinion particulière de saint Bernard, que personne ne suit.) Mais enfin, après la résurrection, il n'y aura plus, selon lui, aucun reste de cupidité même soumise : or est-il que la volonté et la charité subsisteront alors plus que jamais : donc il est évident que la cupidité soumise est quelque chose de différent de la volonté et de la charité. Si cette cupidité n'étoit que la volonté, elle se trouveroit autant dans les parfaits que dans les imparfaits, et autant dans les bienheureux après la résurrection, que dans les pécheurs. Elle n'est point la charité seule, en tant qu'elle règle la volonté; car la charité prise ainsi, loin de faire les mercenaires et les imparfaits, est le principe du désintéressement et de la perfection.

Quand saint Bernard dit que par la grâce on parvient pleinement à n'aimer plus les autres biens que pour le corps, et le corps que pour l'ame, et l'ame pour Dieu : *Quod cùm plenè per Dei gratiam assecutum fuerit, diligetur corpus, et universa, etc.*[3], il ne parle que du parfait ordre de la charité consommée, où il ne restera plus, selon lui, aucune trace de cupidité; mais il ne dit point que la cupidité, quand elle est réglée et soumise à la charité, soit la charité même : il suppose qu'en cette vie la charité est toujours dans le juste avec quelque crainte, mais chaste; avec quelque cupidité, mais réglée ou soumise. Dans la béatitude consommée, la volonté et la charité demeureront sans crainte même chaste, et sans cupidité même réglée. Donc cette cupidité n'est ni la volonté ni la charité, mais quelque chose qui en diminue la perfection.

Voilà ce que j'ai pensé, quand j'ai emprunté de saint Bernard le nom de cupidité réglée pour exprimer l'amour libre et naturel de nous-mêmes, que tant de théologiens ont reconnu. J'offre de vérifier que c'est ce que saint Bernard a signifié par ces termes de cupidité réglée. Mais, encore une fois, ce n'est qu'un fait qui ne fait rien à notre question, dont il ne faut pas nous détourner. Quelque nom qu'on donne à cet amour, il n'en est pas moins ce qui fait l'intérêt propre, et ce qui explique tout mon système.

[1] *De dilig. Deo*, cap. XII, n. 34, p. 599. — [2] *Ibid.* cap. XIV, n. 38, p. 600. — [3] *Ibid.*

IV. — OBSERVATION.

Pourquoi donc appeler cette volonté bien réglée par la charité, une cupidité soumise, qu'on dit un désir humain, né avec nous, qui nous porte à désirer humainement les dons de la grâce, comme une qualité qui nous relève, qui nous distingue de ceux que Dieu ne favorise pas d'une manière si particulière; puisque saint Bernard la dépeint comme une volonté bien réglée, et qui tend aux biens les meilleurs, et finalement à Dieu aimé pour lui-même?

RÉPONSE.

Aussitôt qu'on reconnoîtra, comme je l'ai prouvé dans l'article précédent, que la cupidité réglée et soumise est un amour naturel et différent de la charité, on n'aura plus de peine à convenir que c'est un désir humain, etc.

V. — OBSERVATION.

Pourquoi en faites-vous un acte séparé de la charité, puisque saint Bernard nous marque assez que c'est la volonté elle-même qui reçoit la charité, et par elle rejette le mal, veut le bien, ce qu'il y a de meilleur, et enfin Dieu pour lui-même : *Denique cupiditas tunc rectè a superveniente charitate ordinatur, cùm mala quidem penitus respuuntur, bonis verò meliora præferuntur, nec bona nisi propter meliora appetuntur : quod cùm plenè per Dei gratiam assecutum fuerit, diligetur corpus et universa corporis bona tantùm propter animam, anima propter Deum, Deus autem propter seipsum*[1]?

[1] *De dilig. Deo*, cap. XIV, n. 38, p. 600.

RÉPONSE.

L'acte d'amour naturel, que j'ai appelé cupidité soumise, est toujours un acte distingué de la charité, quand l'amour surnaturel d'espérance, que cet amour naturel précède, est rapporté à la charité. Dans l'état d'amour mélangé, il se trouve trois actes dans cet état; le premier, d'amour naturel; le second, d'amour surnaturel; le troisième, celui de charité même, qui règle et rapporte expressément à la fin dernière l'acte d'espérance qu'il perfectionne.

VI. — OBSERVATION.

Pourquoi exclut-on des parfaits le motif de cette cupidité soumise, et l'acte de cette cupidité soumise, puisque saint Bernard dit : *Charitas nunquam erit sine cupiditate, sed ordinata*[1] ?

RÉPONSE.

Saint Bernard, comme nous l'avons vu, suppose que les parfaits ne sont jamais entièrement ici-bas sans cupidité soumise; mais il la suppose en eux beaucoup moindre que dans les justes moins parfaits : car elle est, selon ce Père, assez forte dans les moins parfaits pour les rendre mercenaires, et elle ne rend plus mercenaires les parfaits, qu'il appelle enfans. C'est pourquoi je n'ai supposé l'état de désintéressement dans les justes parfaits, qu'habituel : j'ai supposé que la cupidité mercenaire y demeure toujours quant à l'habitude, et même quant à quelques actes passagers : j'ai exclu pour l'ordinaire, de cet état des parfaits, le motif de cupidité soumise, parce qu'alors la charité excite d'ordinaire l'espérance, et que dans cet état l'espérance n'est pas d'ordinaire prévenue et précédée par cet amour naturel qui la précède souvent dans l'état des mercenaires.

VII. — OBSERVATION.

Pourquoi dites-vous qu'il faut un acte de cupidité soumise, ou de vraie charité, pour produire un acte d'espérance, puisqu'un pécheur qui a l'espérance n'a point l'acte de charité, ni l'acte de cupidité soumise de saint Bernard, laquelle enferme la charité comme ordonnant et dirigeant : *Cupiditas rectè ordinatur, cùm charitate superveniente bona propter meliora appetuntur?*

[1] *Ubi suprà.*

RÉPONSE.

Dans mon éclaircissement, je n'ai parlé de la cupidité soumise que par rapport aux justes du quatrième et du cinquième état de mon livre, lesquels ont la charité : ainsi je n'avois garde de parler alors de l'espérance des pécheurs. Mais, puisqu'on me mène à cette question, qui étoit étrangère à la mienne, je déclare que quand cette cupidité n'est pas soumise à la charité, elle peut l'être dans certains actes passagers, ou à la raison qui est l'ordre de Dieu, ou à l'amour surnaturel d'espérance. Quand elle est soumise à la raison, elle fait des actes raisonnables et humainement vertueux, qui ne sont pas des péchés. Quand elle est jointe avec l'amour d'espérance, elle est référée par lui à la dernière fin, mais imparfaitement, puisque la charité ne s'y trouve pas. Je n'ai rien dit qui ait dû faire croire que l'espérance surnaturelle ne se trouvoit point dans les pécheurs: je suis persuadé qu'on peut faire des actes d'espérance surnaturelle sans avoir la charité.

VIII. — OBSERVATION.

Un acte produit-il un autre acte? Un acte purement naturel, tel qu'est la cupidité soumise, selon la nouvelle explication, produira-t-il un acte surnaturel?

RÉPONSE.

Un acte d'amour naturel de soi-même précède souvent l'acte surnaturel d'espérance, mais il ne le produit pas, et n'en est pas le motif.

IX. — OBSERVATION.

S'il le produisoit, ce seroit ou comme principe concourant, *ex parte potentiæ*, ou comme motif agissant *ex parte seu in ratione objecti :* cela n'est pas conforme à la théologie.

RÉPONSE.

On croit avoir satisfait à la difficulté dans l'article précédent.

X. — OBSERVATION.

La volonté seule, élevée par le don de l'espérance et par l'habitude de l'espérance, n'est-elle pas complète *in ratione principii efficientis?* Et Dieu, proposé par la foi comme notre béatitude promise, n'est-il pas un objet complet

pour agir sur la volonté rendue puissante par le don de l'espérance?

RÉPONSE.

On convient que l'espérance chrétienne est fondée sur un objet et sur un motif surnaturel: mais cela n'empêche pas que dans les pécheurs qui ont l'espérance surnaturelle, et dans l'état des justes mercenaires, il n'y ait un amour naturel de soi-même et de son propre bien, qui précède souvent l'espérance.

XI. — OBSERVATION.

L'acte d'espérance tire son être surnaturel du don infus de l'espérance, et sa vitalité de la volonté, qui est une puissance vitale; que tireroit-il de cet acte de cupidité soumise?

RÉPONSE.

L'acte d'amour naturel qui précède souvent celui de l'espérance dans les pécheurs et dans les justes mercenaires: mais il s'ensuit évidemment de ce que nous avons dit ci-dessus, que cet amour naturel ne donne à l'espérance ni son être surnaturel, ni sa vitalité, quoiqu'il en diminue la perfection, en la manière expliquée ci-dessus, article 1er.

XII. — OBSERVATION.

Tout le raisonnement de la nouvelle explication sur la cupidité soumise, ne paroît donc appuyé ni sur aucun principe de théologie, ni sur aucune autorité de Père, pas même de saint Bernard, dont vous vous servez pour expliquer votre système, ni sur le témoignage précis d'aucun théologien scolastique, ou de mystique autorisé dans l'Eglise. Mais voyons si c'est là le sens de votre livre.

RÉPONSE.

Les réponses précédentes font voir que ce que j'ai dit de la cupidité soumise, ou amour naturel de soi-même, qui fait l'intérêt propre, est fondé sur la tradition des Pères qui ont parlé des justes mercenaires, sur le sentiment de saint Bernard, sur celui de saint Thomas, de beaucoup de graves théologiens et de saints mystiques.

XIII. — OBSERVATION.

Pourquoi, dans tout votre livre, n'avez-vous pas donné une seule fois à entendre ces deux motifs de l'espérance, l'un intéressé, fondé sur la cupidité soumise, et l'autre désintéressé, fondé sur la charité?

RÉPONSE.

Je n'avois garde d'exprimer ces deux motifs de l'espérance, de la manière qu'on me les impute; car je ne les ai jamais admis en ce sens. Il est vrai que je ne me suis pas servi d'abord du terme de cupidité soumise, que j'ai tiré de saint Bernard; mais j'avois dit souvent l'équivalent dans mon livre, 1° en parlant de l'intérêt propre, sur lequel le motif de la gloire de Dieu étoit dominant dans le quatrième état d'amour [1]; 2° quand j'ai représenté la résignation comme moins parfaite que l'indifférence [2], en ce que l'ame dans cet état, suivant la doctrine de saint François de Sales, a encore des désirs propres, mais soumis: 3° lorsque j'ai fait tout exprès un article pour expliquer la propriété, qui est une imperfection sans être un péché. Il est manifeste que les désirs propres qui sont soumis à la charité, et la propriété, ne peuvent venir que d'un amour intéressé et naturel, ou cupidité soumise.

XIV. — OBSERVATION.

Pourquoi n'en avez-vous pas dit un seul mot dans la première explication que vous m'avez donnée?

RÉPONSE.

Ma première explication ne tendoit qu'à montrer que je conservois le motif spécifique de l'espérance dans des actes commandés et animés par la charité. Cette vérité seule emporte tout mon système: ainsi je m'en suis contenté dans une lettre où je ne m'expliquois qu'en abrégé, en attendant une explication plus approfondie.

XV. — OBSERVATION.

Pourquoi dites-vous, dans cette première explication [3]: « Le *bonum mihi* s'appellera, » si on le veut, l'intérêt propre; pour moi, je » n'ai garde de disputer sur les termes, en ce » sens mon intérêt est le propre motif de l'es- » pérance? »

RÉPONSE.

Il est vrai que j'ai dit dans ma première explication, qu'on peut si on veut, appeler le

[1] *Max. de Saints*, p. 6. — [2] *Ibid.* art. v. — [3] *Voyez* tom. iv, p. 120.

bonum mihi un intérêt : je l'avois même dit dans mon livre, pages 45 et 46; les termes ne sont pas essentiels, pourvu qu'on reconnoisse le fond des choses. L'essentiel est de reconnoître pour motif de l'espérance le *bonum mihi*, qui est mon propre avantage. Les uns prendront l'avantage pour l'intérêt, les autres n'appelleront intérêt que la cupidité naturelle et mercenaire. Pour moi, je crois qu'il est plus décent, dans le génie de notre langue, de ne donner point le nom d'intérêt à notre salut, ou du moins de n'appeler pas intéressés ou mercenaires tous ceux qui désirent ce souverain bien; puisque, dans l'état des parfaits, le motif de notre avantage est ordonné et rapporté par la charité à la fin propre de la charité même.

XVI. — OBSERVATION.

Pourquoi, dans cette première explication, prenez-vous le terme d'intérêt et de motif intéressé dans un autre sens que dans la dernière, confondant le motif d'intérêt avec le motif spécifique de l'espérance? « Où l'espé-» rance n'aura que son motif spécifique, di-» tes-vous, qui est le *bonum mihi;* voilà ce » que j'appelle des actes intéressés [1]. »

RÉPONSE.

Quand j'ai dit que l'acte d'espérance qui n'a que son motif spécifique, *bonum mihi*, est intéressé, je n'ai pas prétendu que le *bonum mihi* fût essentiellement par lui-même intéressé ou mercenaire. J'ai voulu seulement faire entendre que ces actes n'étant pas commandés et animés par la charité, sont accompagnés d'une affection mercenaire, que la charité seule exclut des actes quand elle les commande.

XVII. — OBSERVATION.

Pourquoi, après cette première explication, où vous ne dites pas un seul mot de la cupidité soumise, protestez-vous par deux fois que c'est tout ce que vous avez voulu dire? Vous voyez que toutes mes principales et fondamentales difficultés rouloient sur le motif exclu de l'espérance : aujourd'hui vous prétendez que c'est là seul motif de la cupidité soumise que vous avez exclu. Si vous aviez alors cette réponse dans l'esprit, pourquoi ne l'avez-vous pas allégnée dans votre première explication?

[1] *Voyez* tom. IV, p. 121.

RÉPONSE.

Quand j'ai dit que la cupidité soumise explique tout mon système, j'ai dit ce que j'ai toujours pensé. Et en effet, une affection mercenaire ou amour naturel qui fait l'intérêt propre dans mon quatrième degré, et qui pour l'ordinaire, dans le cinquième degré, cède la place à la charité qui commande et anime toutes les vertus, suffit pour l'explication de tout mon système. Si je n'ai point parlé, dans ma première lettre, de cette cupidité, c'est, comme je l'ai déjà dit, que je me bornois, dans cette lettre, à montrer que l'espérance, sans perdre son motif spécifique, pouvoit être désintéressée. Quand j'ai vu dans la suite qu'on persistoit à croire que l'intérêt étoit essentiel à l'espérance, j'ai été contraint d'approfondir pour prouver que ce qui rend les actes intéressés ou mercenaires, n'est point le *bonum mihi*, qui a touché la sainte Vierge, mais seulement un amour naturel de nous-mêmes. Si j'exclus maintenant le motif de cupidité soumise à l'égard des justes parfaits, je ne dis rien de nouveau, puisqu'il n'est point nécessaire de supposer la cupidité prise pour l'amour naturel en celui qui fait un acte d'espérance. D'ailleurs, le désir du *bonum mihi*, qui est notre avantage surnaturel, ne se trouve pas d'ordinaire dans les justes parfaits, sans être prévenu et excité par la charité, et sans être actuellement ordonné et rapporté à la fin de la charité, qui est au-dessus de tout intérêt.

XVIII. — OBSERVATION.

Mais venons en détail au livre, et voyons si cette dernière explication y peut convenir.

Pourquoi, n'ayant parlé qu'une seule fois dans tout votre livre de la cupidité comme directement opposée à la charité, et comme racine de tous les vices, prétendez-vous aujourd'hui l'avoir prise partout dans un autre sens plus favorable, selon lequel elle sera le motif de l'espérance, et lequel sera même, selon saint Bernard, que vous avez cité, compatible avec la charité qui la rectifie et l'ordonne ?

RÉPONSE.

On ne pouvoit me faire aucune objection plus mal fondée que celle qu'on tire de l'endroit de mon livre où j'ai parlé de la cupidité et de la charité : je ne l'ai fait que comme saint Augustin, et précisément dans son sens, qui est d'appeler charité tout amour même

naturel de l'ordre, et d'appeler cupidité tout amour de nous-mêmes. Cet amour de nous-mêmes, qui est bon, raisonnable, et même humainement vertueux quand il est soumis à la raison ou à l'ordre, devient, quand il n'a aucune subordination, la racine de tous les vices. Nous avons déjà dit que l'on ne doit jamais le confondre avec l'amour surnaturel d'espérance.

XIX. — OBSERVATION.

Si cette cupidité soumise n'est qu'un désir humain de la béatitude, comme vous l'expliquez dans votre dernier écrit après M. Nicole, comment est-ce qu'elle sera le motif intéressé de votre livre [1], que vous dites qu'il faut révérer dans les justes mélangés : que vous donnez comme inspiré par l'attrait de la grâce, recommandé par tous les livres de l'Ecriture, par la tradition, et par les prières de l'Eglise; qui a fait la plupart des saints de tous les siècles : qui détache les ames de tout ce qui est renfermé dans la vie présente : et qui enfin, selon l'*article III faux* [2], est le fondement de l'espérance par laquelle nous sommes sauvés ? Donnez ici une réponse précise.

RÉPONSE.

Quand j'ai cité M. Nicole, je n'ai prétendu faire qu'un argument *ad hominem* contre ceux qui approuvent son livre et qui blâment le mien. Il est vrai que j'ai dit qu'il falloit révérer les motifs intéressés de l'amour mélangé qui sont répandus dans les livres de l'Ecriture : j'ai voulu parler alors des motifs de l'espérance précédée de cet amour naturel qui fait l'intérêt de cette même espérance, laquelle dispose à la charité les justes moins parfaits. J'ai appelé ces motifs intéressés parce qu'ils excitent dans les ames moins parfaites les désirs de l'intérêt propre, comme nous venons de le dire. Qui voudroit retrancher ces désirs, gêneroit ces ames, et leur ôteroit un appui sensible, dont elles ont besoin pour ne tomber pas dans le découragement. Ces motifs ou objets de l'espérance sont par eux-mêmes très-parfaits, et on ne les appelle intéressés qu'à cause de la disposition de la plupart des ames, qui s'y attachent par leur propre intérêt ou cupidité mercenaire. Pour les ames parfaites, ces motifs les touchent plus que jamais; et ils leur font faire des actes d'espérance commandés par la charité, qui ne sont point intéressés.

XX. — OBSERVATION.

Si la dernière explication est conforme au livre, pourquoi donne-t-elle l'idée du mot d'intérêt comme très-basse, ajoutant que nul honnête homme ne veut passer pour être attaché à son intérêt, et que le terme d'intéressé est encore plus avili et plus odieux que celui d'intérêt? ou pourquoi le livre met-il dans l'article IV faux, ces paroles : « L'amour intéressé est un amour bas, grossier, indigne de » Dieu, que les ames généreuses doivent mépriser [1] ? »

RÉPONSE.

Je ne veux jamais faire des questions de nom. Le terme d'*intérêt*, et encore plus celui d'*intéressé* donne dans notre langue une idée désavantageuse, qui répond au terme latin *mercenarius*. Les désirs qui viennent de l'amour naturel de nous-mêmes, qui est la cupidité mercenaire, ont quelque chose de bas, si on les compare avec des désirs désintéressés. Les désirs mêmes qui viennent de l'amour surnaturel de l'espérance, quand ils sont précédés par cette cupidité mercenaire, et qu'ils excitent la charité dans les justes moins parfaits, ne sont pas désintéressés comme les actes d'espérance qui ne sont pas précédés par cette cupidité, et qui sont excités, commandés et animés par la charité. Enfin il faut observer que quand j'ai parlé de l'*amour intéressé* comme d'un amour qu'il n'est pas permis de mépriser, ce n'est pas du seul amour naturel, ou de la seule cupidité mercenaire dont j'ai parlé en cet endroit-là; c'est de l'amour de mon quatrième état, qui est de préférence pour Dieu. Dans cet état, l'ame a un amour de préférence pour Dieu qui est mêlé d'amour naturel ou cupidité mercenaire. J'ai même averti, dans mon livre, que je ne nommois cet amour de préférence, un amour intéressé, que pour le distinguer, par un terme court, de l'amour pur et désintéressé du cinquième état. Sans doute, il y auroit de l'impiété à traiter d'indigne et de bas cet amour de préférence du quatrième état : il seroit même impie de mépriser l'amour surnaturel d'espérance.

[1] *Max. des Saints*, p. 33. — [2] *Ibid.* p. 38.

[1] *Max. des Saints*, p. 36.

XXI. — OBSERVATION.

Vous ne pouvez pas ignorer que saint François de Sales, et le commun de l'École d'aujourd'hui, donne l'amour d'espérance comme intéressé en comparaison de l'amour de Dieu, et dans un très-bon sens : pourquoi donc voulez-vous aujourd'hui si absolument que le mot d'intérêt et d'intéressé ne convienne pas au vrai et spécifique motif de l'espérance ?

RÉPONSE.

Je ne veux point, comme je l'ai déja dit, faire une question de nom sur le terme d'*intérêt*. Les uns peuvent appeler intérêt tout ce qui est leur avantage : les autres peuvent n'appeler intérêt que leur avantage cherché avec une affection naturelle et mercenaire. J'ai cru la dernière manière de parler plus décente, selon le génie de notre langue : et c'est pourquoi j'ai exclu seulement en ce sens l'intérêt de la plupart des actes des ames parfaites. Je n'ai pas laissé néanmoins d'employer quelquefois le terme d'intérêt dans l'autre sens, pages 45 et 46 de mon livre. Quand on veut de bonne foi s'entendre les uns les autres, sur un terme susceptible de deux divers sens, on n'a pas de peine à comprendre comment le même auteur peut l'admettre et l'exclure en deux sens différens, sans tomber dans aucune contradiction réelle. Tous les auteurs les plus exacts sont pleins de ces contradictions apparentes, que le lecteur lève de lui-même. A Dieu ne plaise donc que je blâme ni saint François de Sales, ni les théologiens qui ont parlé de l'intérêt, en le prenant simplement pour l'avantage. J'ai toujours cru que cet avantage étoit inséparable de l'espérance en tout état; mais j'ai cru aussi qu'il y a un sens dans lequel les ames parfaites sont d'ordinaire désintéressées dans leurs actes d'espérance : c'est ce que saint François de Sales a dit encore bien plus fortement que moi.

XXII. — OBSERVATION.

Mais une preuve décisive que le livre a entendu le terme d'intérêt dans le sens du commun des théologiens de ce dernier temps, c'est la page 45, où vous dites ces paroles, traitant de l'espérance des parfaits : « L'objet, dites-» vous, est mon intérêt; mais le motif n'est » pas intéressé, puisqu'il ne regarde que le bon » plaisir de Dieu. »

RÉPONSE.

J'ai prévenu cette objection, qui ne roule que sur le terme d'*intérêt*. En un sens, l'objet formel ou motif est mon intérêt, si on veut appeler intérêt mon avantage : mais en un autre sens, le motif n'est pas intéressé, c'est-à-dire qu'il n'est point fondé sur une cupidité naturelle et mercenaire. On n'a qu'à relire mon livre tant qu'on le voudra, on verra que je n'ai jamais exclu l'intérêt d'aucun état, si on le prend simplement pour l'avantage : et que je ne l'ai exclu, pour l'ordinaire, de l'état des parfaits, qu'en le regardant comme une affection mercenaire.

XXIII. — OBSERVATION.

Si vous aviez parlé dans votre livre de l'intérêt par rapport à la cupidité soumise, ne l'auriez-vous pas dit au moins en certains lieux où il étoit absolument nécessaire de vous expliquer comme en celui-ci ?

RÉPONSE.

J'ai déjà répondu à cet article dans les articles XII et XVII. Ce qui est certain, c'est que j'ai mis tout au moins par un équivalent manifeste, dans tout mon livre, la chose qu'on me reproche de n'y avoir pas mise, et qu'on regarde comme une innovation dans mon éclaircissement. Tout ce que j'ai dit du principe de l'intérêt propre, des désirs propres mais soumis, de la résignation moins parfaite que l'indifférence, enfin de la propriété, dont j'ai fait un grand article exprès pour montrer que c'est une imperfection et point un péché même véniel; tout cela, dis-je, démontre que tout mon système roule sur cette cupidité naturelle et mercenaire.

XXIV. — OBSERVATIONS.

Après avoir dit que les deux objets formels de ces deux vertus, l'espérance et la charité, demeurent très-différens en l'état des parfaits, dans toute la rigueur scolastique : que l'objet formel de la charité est la bonté de Dieu prise simplement et absolument en elle-même, sans aucune idée qui soit relative à nous, et que l'objet formel de l'espérance est la bonté de Dieu, en tant que bonne pour nous et difficile à acquérir;

XXV.

Vous vous faites l'objection qui vient natu-

rellement à l'esprit de ceux qui savent fort bien que l'École d'aujourd'hui appelle intéressé l'objet relatif à nous de l'espérance, et désintéressé l'objet de la charité qui n'est pas relatif à nous. Voici vos paroles. « L'unique difficulté » qui reste, est d'expliquer comment une ame » pleinement désintéressée peut vouloir Dieu, » en tant qu'il est son bien. N'est-ce pas, dira-» t-on, déchoir de son désintéressement, et re-» venir à un motif d'intérêt propre, malgré » cette tradition des saints de tous les siècles, » qui exclut du troisième état des justes tout » motif intéressé? Il est aisé de répondre que le » plus pur amour nous fait vouloir tout ce que » Dieu veut que nous voulions. Dieu veut que » je veuille Dieu, en tant qu'il est mon bien, » mon bonheur et ma récompense. Je le veux » formellement sous cette précision; mais je ne » le veux point par ce motif précis qu'il est » mon bien [1]. »

RÉPONSE.

On ne peut me reprocher que d'avoir distingué le motif d'avec l'objet formel, et d'avoir voulu, suivant l'usage de notre langue, donner le nom de motif à la fin principale, pour parler un langage plus proportionné aux mystiques, qui ne savent point les termes de l'École. Dira-t-on que c'est avoir blessé la foi? N'ai-je pas dit de l'objet formel tout ce que l'École a jamais dit du motif? Pour l'endroit où j'ai dit : *Je ne le veux point par le motif précis qu'il est mon bien*, on n'a qu'à voir ce qui le précède et ce qui le suit : il y paroît évidemment que je n'ai pu y vouloir exclure que le motif pris pour fin dernière. Quant à l'objet formel, j'ai dit que c'étoit *mon bien, mon bonheur et ma récompense formellement voulus sous cette précision*. Je n'ai pas même retranché l'*intérêt* pris dans le sens ci-dessus expliqué; je n'ai exclu que le motif intéressé, ou l'affection naturelle et mercenaire.

XXVI. — OBSERVATION.

C'étoit ici le lieu de dire qu'il y a deux motifs de l'espérance : l'un qui vient de la cupidité soumise, qui est exclu par le pur amour; et l'autre, qu'on appelle spécifique, qui est fondé sur la charité, qui demeure dans l'état du pur amour, et lequel est désintéressé.

[1] *Max. des Saints*, p. 43, 44.

RÉPONSE.

J'ai déjà répondu à cet article dans la réponse aux deux premiers.

XXVII. — OBSERVATION.

Mais il paroît clairement que quoique le *bonum mihi* demeure comme objet, il n'y demeure pas comme motif, c'est-à-dire raison qui meut; parce que, comme il est dit après, page 45, on *le veut par pure conformité à la volonté de Dieu :* c'est-à-dire que la conformité à la volonté est la seule raison qui meuve.... « Je ne le veux pas par ce motif précis qu'il est » mon bien; mais je le veux par pure con-» formité à la volonté de Dieu. » Selon votre dernière explication, il auroit fallu répondre ainsi : Je ne le veux pas par le motif intéressé de l'espérance, fondé sur la cupidité soumise, mais par le motif spécifique de l'espérance rapportée à la pure gloire de Dieu comme fin dernière. Cela est plus clair que le jour.

RÉPONSE.

Puisque l'objet formel et le motif spécifique sont la même chose, en conservant *l'objet formel dans son concept*, page 56, *sous sa précision et sa réduplication*, j'ai conservé évidemment le motif spécifique dans toute sa force. Je n'ai retranché que le motif pris pour fin dernière. *La pure conformité à la volonté de Dieu* n'est pas la seule raison qui meuve la volonté; mais elle suppose clairement la vertu du motif propre. On ne peut se conformer à la volonté de Dieu, dans l'espérance, sans espérer comme il veut que nous espérions. Or est-il que Dieu veut non-seulement que nous désirions l'objet de l'espérance; mais encore que nous le désirions par la raison précise pour laquelle Dieu le veut, et nous oblige à le vouloir. Or cette raison précise est mon bien en tant que mon bien. Donc *la pure conformité à la volonté de Dieu*, loin d'exclure le motif spécifique de l'espérance, le renferme nécessairement.

XXVIII. — OBSERVATION.

Et afin qu'on ne puisse douter que l'intérêt, dans le sens du livre, ne vient pas de la cupidité soumise, mais de Dieu comme relatif à nous, vous ajoutez : « L'objet et le motif sont » différens. L'objet est mon intérêt; mais le » motif n'est point intéressé, puisqu'il ne re-» garde que le bon plaisir de Dieu. » Prenez garde que vous parlez de l'objet formel de l'es-

pérance dans l'acte et l'état du parfait désintéressement, où la cupidité soumise n'agit plus; et cependant vous appelez cet objet intéressé, à cause qu'il est essentiellement relatif à nous: mais vous l'excluez comme motif, parce qu'il ne meut plus en effet, et que ces grandes ames ne sont plus mues, selon vous, que par la pure conformité à la volonté de Dieu.

RÉPONSE.

Permettez-moi de dire que c'est toujours la même équivoque, sur laquelle vous tirez des conséquences clairement contraires à tout mon livre. Si j'avois en cet endroit voulu exclure *Dieu comme relatif à nous*, c'est-à-dire le *bonum mihi*, j'aurois, en cet endroit, grossièrement contredit cinquante endroits décisifs de mon livre, où je dis qu'il faut le désirer *comme notre bien*, *notre bonheur*, *notre récompense*, *et notre tout*. Vous me devriez en toute rigueur la justice d'expliquer cet endroit par les cinquante évidens qui ne permettent pas de l'expliquer mal. Je n'ai point voulu exclure dans cet endroit ce que vous appelez intérêt, et que j'appelle de même avec vous en un certain sens, pour ne point disputer des mots. Je n'ai exclu que le motif intéressé, ou d'affection naturelle et mercenaire, que vous êtes obligé d'exclure, aussi bien que moi, des actes ordinaires des justes parfaits. Pour le *bonum mihi*, j'ai voulu qu'on le désirât toujours sous cette précision, et par conséquent qu'il mût toujours réellement la volonté: en voudriez-vous dire davantage?

XXIX. — OBSERVATION.

Si la seconde explication est vraie, la définition de l'espérance séparée de la charité est une hérésie; car, selon cette définition, l'espérance seroit une impiété. « Tandis que nous » n'avons encore qu'un amour d'espérance, » où l'intérêt propre domine sur l'intérêt de la » gloire de Dieu, etc. » Ce seroit là l'amour de pure concupiscence défini pages 16 et 17 dans votre livre, par lequel « on ne désireroit que » Dieu, mais Dieu pour le seul *intérêt de son* » *propre bonheur*. C'est plutôt, dites-vous, un » amour de soi-même, qu'un amour de Dieu. »

RÉPONSE.

Je n'ai jamais prétendu confondre l'amour naturel, ou cupidité soumise, avec l'amour surnaturel de l'espérance. J'ai déjà dit que cet amour naturel précède assez souvent l'acte d'espérance, qu'il est mêlé dans la personne, et non dans l'acte; et qu'il n'influe dans l'acte que négativement, en affoiblissant la puissance qui le produit, et en le rendant par là moins parfait. J'ai toujours cru et dit qu'il y avoit une grande différence entre l'amour de pure concupiscence et celui d'espérance. Celui de pure concupiscence ne cherche Dieu que pour le rapporter à soi, comme le moyen à la fin, en sorte que, sans ce rapport, il ne l'aimeroit point du tout. L'amour d'espérance, au contraire, cherche Dieu comme le vrai objet de son amour, sans le rapporter à soi comme le moyen à la fin, quoiqu'il le cherche moins parfaitement que la charité.

XXX. — OBSERVATIONS.

Mais comment la dernière explication, considérée en elle-même indépendamment du livre, peut-elle se sauver de l'erreur? Car il suit évidemment des principes qu'on y a posés, que l'espérance des pécheurs n'est pas une vertu surnaturelle, et un don du Saint-Esprit, contre l'expresse définition du saint concile de Trente. Voici comment:

XXXI.

« Les vertus sont spécifiées par leurs motifs formels: une vertu qui n'a donc qu'un motif formel naturel, est une vertu naturelle: or le motif formel de l'espérance dans les pécheurs, lesquels n'ont pas la charité, c'est un motif intéressé fondé sur la cupidité soumise, et qui est purement naturel: donc, etc.

RÉPONSE.

L'espérance des pécheurs est une vertu surnaturelle et un don du Saint-Esprit. J'ai déjà dit souvent qu'on ne doit pas confondre l'amour naturel ou cupidité mercenaire qui précède assez souvent l'espérance, avec l'amour surnaturel qui fait cette vertu. Je n'ai jamais rien dit qui ait donné lieu à cette objection, et j'espère qu'on ne me la fera plus.

XXXII. — OBSERVATIONS.

Je ne veux pas oublier, avant de finir ces premières observations, que si votre dernière explication induit l'espérance des pécheurs comme erronée, et contraire au concile de Trente, elle établit une perfection outrée dans l'état des plus justes, contre le sentiment et l'expérience de saint Bernard, dont vous dites avoir tiré votre cupidité soumise pour expliquer

votre système. Car vous supposez, dans cet état, que l'on ne s'aime plus que pour Dieu, contre ce témoignage si précis de saint Bernard : *Nescio si a quoquam hominum quartus (gradus) in hac vita perfectè apprehenditur, ut se scilicet diligat homo tantùm propter Deum. Asserant hoc si qui experti sunt : mihi, fateor, impossibile videtur* [1].

XXXIII.

C'est là, selon le saint, la perfection de l'autre vie : *Erit autem procul dubio, cùm introductus fuerit servus bonus et fidelis in gaudium domini sui, et inebriatus ab ubertate domûs Dei. Quasi enim miro quodam modo oblitus sui, et a se penitus velut deficiens, totus perget in Deum : et deinceps adhærens ei, unus cum eo spiritus erit* [2]. Ce quatrième degré d'amour, qui fait que l'homme ne s'aime plus que pour Dieu, est la haute montagne de la sainte Sion, où personne ne peut s'élever en cette vie, selon le même saint. Voici ses paroles, *Felix qui meruit ad quartum (gradum) usque pertingere, quatenus nec seipsum diligat homo nisi propter Deum.... Amor iste nonus est, et mons Dei excelsus.... Caro et sanguis, vas luteum, terrena inhabitatio quando capit hoc? Quando hujuscemodi experitur effectum, ut divino debriatus amore animus, oblitus sui, factusque sibi ipsi tanquam vas perditum, totus pergat in Deum, et adhærens Deo unus cum eo spiritus fiat, et dicat :* Defecit caro mea et cor meum, Deus cordis MEI, et pars mea Deus in æternum? *Beatum dixerim et* SANCTUM *cui tale aliquid in hoc mortali vita* RARÒ INTERDUM ; *aut vel* SEMEL, *et hoc ipsum* RAPTIM, *atque* UNIUS VIX MOMENTI SPATIO *experiri donatum est* [3]. Ce n'est donc pas un état. *Te enim quodammodo perdere, tanquam qui non sis, et omnino non sentire teipsum, et a teipso exinaniri, et pene annullari, cælestis est conversationis, non humanæ affectionis. Et si quidem e mortalibus quispiam ad illud raptim interdum (ut dictum est) et ad momentum admittitur, subitò invidet sæculum nequam, perturbat diei malitia, corpus mortis aggravat, sollicitat carnis necessitas, defectus corruptionis non sustinet, quodque his violentius est, fraterna revocat charitas. Heu! redire in se, recidere in sua compellitur, et miserabiliter exclamare :* Domine, vim patior, responde pro me : *et illud :* Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis hujus [4]?

[1] *De dilig. Deo*, cap. xv, n. 39, p. 601. — [2] Ubi suprà. — [3] *Ibid.* cap. x, n. 27, p. 595. — [4] *Ibid.*

XXXIV.

Et comment cette séparation et exclusion de toute propriété et de toute cupidité réglée, seroit-elle de la perfection de cette vie, puisque, selon saint Bernard, la cupidité que vous appelez soumise, et propriété, est inséparable des ames justes de l'autre vie jusqu'à la résurrection dernière. *Itaque in corpore spirituali et immortali.... sperat se anima quartum apprehendere amoris gradum, etc.* [1]. C'est dans cette pleine résurrection que l'ame n'aura plus de propriété. *In corporibus utique cum gloria resumptis, tantò in Dei amorem feruntur liberiores et alacriores, quantò et de propria nil jam residuum est, quod eos aliquatenus sollicitet vel retardet. Quod quidem neuter sibi reliquorum statuum vindicat, cùm et in priori corpus cum labore portetur, et in secundo quoque non sine proprietate aliqua desiderii expectetur* [2].

RÉPONSE.

Votre principe étant détruit, sa conséquence tombe d'elle-même. Je n'ai jamais prétendu que les justes, même les plus parfaits, soient jamais parfaitement en cette vie dans le quatrième degré de saint Bernard : *A quoquam hominum perfectè non apprehenditur.* Je crois seulement qu'ils sont dans la perfection du troisième degré de ce Père, où le juste *rend l'amour comme il l'a reçu, où il aime gratuitement comme il est aimé, où il aime Dieu, non parce qu'il lui est bon, mais parce qu'il est bon.* Je ne dis pas que le juste n'aime jamais Dieu que pour lui-même, mais seulement, que quand il aime Dieu pour soi, le motif de son propre avantage surnaturel est ordinairement prévenu et excité par la charité, et rapporté par elle à sa fin. Je ne nie pourtant pas que l'espérance ne soit quelquefois exercée par ce juste, sans être excitée par la charité, et rapportée par elle à sa dernière fin : mais alors cet acte d'espérance sera moins parfait.

Le quatrième degré de saint Bernard est bien différent de celui des justes parfaits dont je parle dans mon livre. C'est un amour d'ivresse, d'oubli de soi, de défaillance, d'absorbement en Dieu, et de ravissement extatique dans une pure contemplation qui n'est jamais interrompue. A peine, selon ce saint, les plus grandes ames en ont-elles senti quelque chose en cette vie pour un moment : *semel et raptim.* Cet état

[1] *De dilig. Deo*, cap. x, n. 29, p. 596. — [2] *Ibid.* cap. xi, n. 31, p. 597.

parfait et invariable n'admet ni les distractions involontaires, ni les défaillances de la nature, ni les devoirs de la charité vers le prochain; *fraterna revocat charitas*. Saint Bernard n'a pas même cru (et c'est cette opinion particulière que personne ne suit) cet amour dans les bienheureux avant la résurrection des corps. Combien est-il différent de mon cinquième degré, qui admet les péchés véniels, qui laisse l'ame capable de tomber dans des fautes mortelles, qui n'établit qu'une contemplation souvent interrompue, qui est quelquefois sujette aux distractions, et même aux variations, sur le désintéressement; enfin où l'on doit toujours exercer toutes les vertus distinctes qui sont convenables à son état.

XXXV. — OBSERVATION.

J'ajoute encore cette réflexion sur l'état des justes mélangés et intéressés, que leur espérance sera bien criminelle: car puisqu'elle est intéressée, elle se rapporte à un motif et une fin d'intérêt propre: l'intérêt propre, dans le sens de votre dernière explication, n'est pas cet intérêt surnaturel et perfectionnant du commun des théologiens, mais un intérêt humain, bas et grossier, d'un désir humain de cupidité soumise: donc l'espérance des justes intéressés en tant qu'elle est intéressée sera une espérance naturelle et désordonnée, qui regardera Dieu comme le moyen de sa félicité, que le juste intéressé rapporte à soi-même par un désir humain de propre intérêt.

Toutes les précédentes réflexions ne font-elles pas voir clairement non-seulement l'insuffisance de la nouvelle explication pour expliquer le livre, mais encore sa fausseté et son erreur.

RÉPONSE.

L'espérance des justes, dans l'état d'amour mélangé, qui est le quatrième amour de mon livre, loin d'être criminelle, est surnaturelle et méritoire. Elle est surnaturelle: car si l'espérance même dans les pécheurs est surnaturelle à raison de son objet et de son motif, comme nous l'avons toujours dit, à plus forte raison l'est-elle dans mon quatrième état, qui est celui des justes ordinaires: de plus cette espérance est méritoire, du moins lorsqu'elle est actuellement, comme il arrive souvent, rapportée à la fin de la charité. L'amour naturel de notre bien propre n'entre pas dans le motif de l'amour mélangé ni même dans l'espérance des pécheurs. Il est seulement d'ordinaire présupposé à ces sortes d'actes.

Les équivoques étant ainsi entièrement levées, mon éclaircissement, et par conséquent ma première réponse et mon livre, demeure hors d'atteinte. Ainsi j'espère que les objections seront épuisées, puisqu'il ne reste plus aucun prétexte d'équivoque.

XXXVI. — OBSERVATION.

Je continuerai mes autres observations à mon premier loisir: je tâcherai de ne point répéter ce que je vous ai écrit ailleurs. Je crois que vous répondrez à chacune des difficultés qu'on vous a faites; comme, 1° au trouble involontaire de notre Seigneur; à ses tentations extraordinaires:

2° A l'acquiescement simple et sacrifice absolu, lesquels votre livre donne comme un moyen de purification;

3° Aux altérations des passages de saint François de Sales;

4° Aux endroits qui sont contre les réflexions, dans l'état avancé de vos prétendus parfaits;

5° Aux contraventions aux Articles d'Issy;

6° A la privation de Jésus-Christ dans l'état contemplatif;

7° A la nature de la contemplation;

8° A le passiveté outrée de votre livre, en excluant les efforts propres, etc.

9° A l'omission des censures contre Molinos et les ouvrages de Madame Guyon, etc.

10° Je ne veux pas omettre qu'à la page 16 de votre *Préface*, vous réduisez toutes les voies intérieures à l'amour pur, auxquelles vous dites, là, comme partout ailleurs, qu'on n'est pas appelé: comme si on pouvoit n'être pas appelé à la perfection du christianisme. Ne sommes-nous donc pas appelés à retrancher, autant qu'il est en nous, les affections humaines qui nous retardent d'aller à Dieu?

RÉPONSE.

1° Le trouble involontaire.

Cette expression n'est pas de moi; je pourrois m'en décharger sur un autre, mais je ne veux charger personne: il me suffit de déclarer qu'elle ne vient pas de moi. Dans la place où elle est, elle ne peut avoir aucun sens erroné. Elle dit seulement que la partie inférieure étant troublée, ne communique point son trouble à la supérieure, qui est la volonté. Le trouble est

volontaire en ce qu'il est commandé par la volonté. Il est involontaire en ce qu'il n'est pas communiqué à la volonté qui n'est pas troublée.

2° Acquiescement simple et sacrifice absolu.

Il est évident que dans mon livre l'*intérêt propre* ne signifie que l'amour mercenaire, ou la propriété, qui est une imperfection. C'est l'amour-propre, en tant qu'il ne va point jusques au péché : c'est une affection naturelle, qui recherche avec empressement et inquiétude ce qui lui convient. C'est ce que j'offre de démontrer par tout mon système, et par toutes les expressions de mon livre. Le sacrifice de l'*intérêt propre*, ainsi entendu, ne peut être trop absolu, pour réduire tout à la charité. Il n'a rien de commun avec celui du salut, et des promesses, dont il faut toujours désirer l'accomplissement, comme je l'ai déclaré dans mon x^e article, en parlant du sacrifice de l'intérêt propre. Après avoir dit que *l'ame désintéressée s'abandonne totalement et sans réserve pour son intérêt propre*, je me suis hâté d'ajouter qu'*elle ne renonce jamais ni à l'amour, ni à aucune des choses qui intéressent la gloire et le bon plaisir du bien aimé* [1].

Il ne reste donc qu'à bien entendre quel est cet intérêt propre différent de celui de Dieu, qu'on peut sacrifier. Si cet intérêt propre est l'amour de charité ou l'espérance surnaturelle pour nous-mêmes; en disant qu'on peut le sacrifier, j'aurois dit une impiété, condamnée dans mon article faux. Mais il n'y a qu'à m'écouter : « Cette abnégation de nous-mêmes » n'est que pour l'intérêt propre, et ne doit » jamais empêcher l'amour désintéressé que » nous nous devons à nous-mêmes comme au » prochain pour l'amour de Dieu [2].

Le sacrifice de l'intérêt propre n'a donc, selon moi, rien de commun avec le sacrifice impie du salut, puisque, selon moi, nous devons toujours nous désirer le salut par un amour de charité pour nous-mêmes? Cet intérêt propre ne peut donc être qu'un amour naturel et mercenaire, ou propriété imparfaite. Aussi ai-je ajouté que « l'ame ne perd alors ni » la grâce prévenante, ni la foi explicite, ni » l'espérance en tant qu'elle est un désir désin- » téressé des promesses, etc..... Elle ne perd » que le goût sensible du bien, que la ferveur » consolante et affectueuse, que les actes em- » pressés et intéressés des vertus, que la cer- » titude qui vient après coup et par réflexion » intéressée, pour se rendre à soi-même un » témoignage consolant de sa fidélité [1]. » Les choses que je condamne dans l'article faux, page 83, achèvent la démonstration.

Est-il permis en conscience de m'imputer ce que j'exclus si formellement? Faut-il, pour m'accuser d'une erreur monstrueuse, supposer dans un article de mon livre, les plus extravagantes contradictions, et les plus incompatibles avec tout mon système répété tant de fois?

3° Passages de saint François de Sales.

Je donnerai une liste très-exacte des passages de ce saint que j'ai cités. Il y a deux ou trois endroits où je ne voulois point citer ses paroles, mais seulement rapporter sa doctrine. Celui qui a eu soin de l'impression en mon absence a fait mettre ces endroits en lettres italiques, croyant que c'étoit des passages du saint. Mais je montrerai des passages du saint plus forts que mes paroles qu'on a prises pour les siennes.

Quand j'ai cité certains passages forts, ç'a été pour montrer aux mystiques outrés, qui en abusent, que ces passages bien entendus ne prouvent que le désintéressement de l'amour, sans dispenser jamais des actes désintéressés, pour désirer par charité pour soi tous les dons de Dieu. Je l'ai dit expressément, après avoir rapporté les passages. M. de Meaux en a rapporté de plus forts que les miens, dans son huitième et dans son neuvième livre.

4° Sur les Réflexions.

Voici mes paroles : « Les réflexions n'ont » rien d'imparfait en elles-mêmes..... D'ail- » leurs Dieu inspire souvent par sa grâce aux » ames les plus avancées, des réflexions très- » utiles ou sur ses desseins en elles, ou sur ses » miséricordes passées, etc. [2]

» Les ames désintéressées sont par elles-mê- » mes indifférentes à faire des actes distincts ou » indistincts, directs ou réfléchis. Elles en font » de réfléchis toutes les fois que le précepte le » peut demander, ou que l'attrait de la grâce » les y porte [3]. » Ma doctrine est donc que les réflexions sont par elles-mêmes aussi bonnes que les actes directs; que l'on en doit faire dans le cas du précepte, et dans celui où la grâce nous porte à suivre les conseils. Peut-on aller plus loin? Je ne rejette pour l'état des parfaits que les réflexions intéressées ou in-

[1] *Max. des Saints*, p. 72. — [2] *ibid.* p. 73.

[1] *Max. des Saints*, p. 81. — [2] *Ibid.* p. 110. — [3] *Ibid.* p. 117.

quiètes d'un amour mercenaire, qui seroient dans ces circonstances une imperfection.

5° Contravention aux Articles d'Issy.

On ne m'a jusqu'ici marqué aucun endroit pour prouver quelque contravention à ces Articles. J'ai ouï dire seulement qu'on se plaignoit de ce que j'ai dit sur l'indifférence; mais c'est sans fondement : j'ai dit que l'indifférence n'étoit que le désintéressement de l'amour. Or est-il que le désintéressement de l'amour ne peut jamais exclure aucun des désirs désintéressés, non-seulement pour le salut, mais encore pour tous les autres dons de Dieu. L'indifférence ne s'étend donc jamais, selon moi, jusqu'à rendre l'homme indifférent et sans désir pour le salut. C'est pourquoi j'ai dit que l'indifférence de saint François de Sales « est » une volonté positive et formelle, qui nous » fait vouloir ou désirer réellement toute vo- » lonté de Dieu qui nous est connue [1]. »

J'ajoute : « C'est une détermination positive » et constante de vouloir tout et de ne vouloir » rien, comme parle le cardinal Bona. On ne » veut rien pour soi, mais on veut tout pour » Dieu. » Il est manifeste que je n'exclus, par ces paroles, *on ne veut rien pour soi*, que les désirs mercenaires qui viennent d'un amour naturel de nous-mêmes, puisque j'ajoute immédiatement après, qu'*on ne veut rien pour être parfait, ni bienheureux pour son propre intérêt*. Je n'exclus donc que les désirs intéressés ou mercenaires. Pour les désirs désintéressés que l'amour de charité pour nous-mêmes nous inspire, voici ce que j'ai dit dans la page suivante : « Il y auroit une extravagance ma- » nifeste à refuser par le pur amour, de vou- » loir le bien que Dieu veut nous faire, et qu'il » nous commande de vouloir. L'amour le plus » désintéressé doit vouloir ce que Dieu veut » pour nous, comme ce qu'il veut pour au- » trui. » Vous voyez que je réserve toujours les désirs qui naissent de la charité pour nous-mêmes. « La détermination absolue à ne rien » vouloir ne seroit plus le désintéressement, » mais l'extinction de l'amour, qui est un désir » et une volonté véritable [2]. »

Le ve des Articles d'Issy ne demande le désir du salut que *comme d'une chose que Dieu veut que nous voulions pour sa gloire*. J'ai dit la même chose en termes formels, et j'y ai ajouté expressément l'objet formel dans toute sa précision, que l'Article v^e^ d'Issy suppose sans l'exprimer.

Il y a quelques endroits des Articles d'Issy auxquels j'ai ajouté des précautions contre l'erreur. Par exemple, au lieu que l'Article XXXIII parle ainsi : *On peut inspirer aux ames pieuses, etc.* j'ai dit seulement, *on peut laisser faire*, etc. [1].

Dans le XIIIe Article, il est dit : *Dans la vie et dans l'oraison parfaite tous ces actes sont unis dans la seule charité, en tant qu'elle anime toutes les vertus et en commande l'exercice*. Ces paroles, prises en rigueur, excluent de *cette vie parfaite* tout acte qui n'est point commandé et animé par *la seule charité*. Je me suis contenté de dire que cet état est *habituel*, et point invariable, en sorte qu'il se réduit à la manière la plus ordinaire d'agir.

6° Privation de Jésus-Christ.

J'avoue que je suis bien surpris de cette objection. J'ai dit que « la contemplation la plus » haute n'exclut point la vue distincte de l'hu- » manité de Jésus-Christ et de tous ses mystè- » res, parce que la pure contemplation admet » d'autres idées avec celles de la divinité. Elle » admet tous les objets que la pure foi nous peut » présenter [2]. »

Il n'y a que deux cas dans lesquels j'ai dit que les ames contemplatives sont privées *de la vue distincte, sensible et réfléchie de Jésus-Christ* [3] : mais j'ai dit que l'un de ces cas ne regarde que « la ferveur naissante d'une con- » templation où cet exercice est encore très- » imparfait [4]. » L'autre cas est celui « d'un » trouble et d'un obscurcissement involontaire, » où l'ame ne perd pas plus de vue Jésus- » Christ, que Dieu. » J'ajoute que « toutes » ces pertes ne sont qu'apparentes et passagè- » res; après quoi Jésus-Christ n'est pas moins » rendu à l'ame que Dieu même. Hors de ces » deux cas, l'ame la plus élevée peut dans l'ac- » tuelle contemplation être occupée de Jésus- » Christ rendu présent par la foi, et dans les » intervalles où la pure contemplation cesse, » elle est encore occupée de Jésus-Christ. On » trouvera dans la pratique que les ames les » plus éminentes dans la contemplation sont » celles qui sont les plus occupées de lui [5]. »

Il faut ou que vous n'ayez jamais lu cet endroit, ou que vous ne me fassiez pas sérieusement cette objection.

[1] *Max. des Saints*, p. 51. — [2] *Ibid.* p. 53.

[1] *Max. des Saints*, 91 — [2] *Ibid.* p. 188. — [3] *Ibid.* p. 194. — [4] *Ibid.* — [5] *Ibid.* p. 195 et 196.

7° Contemplation.

Je n'ai exclu de la contemplation que les actes discursifs, comme tous les auteurs qui en ont parlé jusqu'ici, et j'ai voulu qu'on ne passât de la méditation à la contemplation, que quand on a les trois marques expliquées par le bienheureux Jean de la Croix et par les autres saints contemplatifs : ainsi je ne puis comprendre ce qu'on me veut dire.

8° Passivete outrée.

Celle qui mérite ce nom est une passiveté qui lie absolument les puissances de l'ame, et qui lui ôte toute liberté pour les actes discursifs marqués indéfiniment[1]; en sorte qu'on explique la liberté de l'homme pour cet état, par celle des anges[2].

Jamais on n'a donné des bornes plus étroites et plus rigoureuses à la passiveté, que je l'ai fait dans mon livre. Je l'ai réduite à une coopération à la grâce, qui est d'autant plus efficace et de toutes les forces de l'ame, qu'elle est sans activité, c'est-à-dire sans inquiétude ni empressement. En cela, je n'ai fait que retrancher, contre le XII° Article d'Issy, les *actes inquiets et empressés*. J'ai levé l'équivoque qu'on me veut faire, en parlant ainsi : « Quand ils disent » qu'il ne faut plus s'exciter, ni faire d'efforts, » ils ne veulent retrancher que cette excitation » inquiète et empressée, par laquelle on vou- » droit prévenir la grâce, ou en rappeler les » impressions sensibles après qu'elles sont pas- » sées, ou y coopérer d'une manière plus sen- » sible et plus marquée qu'elle ne le demande » de nous. En ce sens, l'excitation ou activité » doit effectivement être retranchée. Mais si on » entend par excitation une coopération de la » pleine volonté et de toutes les forces de l'ame » à la grâce de chaque moment, il faut con- » clure qu'il est de foi qu'on doit s'exciter en cha- » que moment, pour remplir toute sa grâce. » Oseroit-on dire que les propres efforts, dont on parle tant, ajoutent rien de réel à l'excitation, prise dans le sens où j'ai dit qu'elle étoit de foi? Rien ne justifie tant mon livre, que de voir que pour le combattre on est réduit à faire de telles objections.

9° Silence sur les censures.

Ma surprise augmente quand je vois qu'on ne se lasse point de me faire un crime de ce silence. Est-ce une hérésie? Est-ce une erreur formelle dans mon livre, qui mérite une rétractation? Ne peut-on plus écrire contre l'erreur des Quiétistes sans commencer par une souscription à ce que trois évêques ont fait pour leurs diocèses particuliers? L'autorité avec laquelle M. de Meaux exige cette souscription, n'est une bonne raison pour ne la faire pas. Quand j'ai rendu compte au Pape, mon juge et mon supérieur, de mon livre et des choses auxquelles j'ai eu part, je lui ai expliqué combien j'adhère à la condamnation des soixante-huit propositions de Molinos, faite par le saint siége : je lui ai même parlé, dans cette occasion naturelle, des censures de mes confrères dans des termes dont ils doivent être contens, et qui sont bien contraires aux préventions qu'on veut m'imputer.

10° Perfection à laquelle tout le monde est appelé.

Le pur amour et la perfection sont la même chose. Tout le monde est appelé à la perfection, mais par une vocation générale. Cette vocation générale n'empêche pas qu'il ne faille, dans la conduite, se proportionner à l'imperfection présente de chaque particulier. *Vous ne pouvez pas*, dit Jésus-Christ, *porter ces choses présentement*. C'étoit sans doute des choses de perfection, qu'il falloit taire aux disciples, parce qu'ils n'y étoient pas encore préparés. C'est ainsi qu'il faut donner le lait aux enfans, et l'aliment solide aux forts. Tous doivent tendre à la perfection; mais on ne la doit exiger de chacun, que suivant son degré. La pratique de la plus haute perfection ne doit être proposée qu'à ceux qui commencent à être capables de la porter. Si j'avois mis la passiveté dans une suspension surnaturelle de la liberté pour les actes discursifs, et pour d'autres marqués indéfiniment, et que j'eusse mis la perfection dans cette espèce d'extase, on auroit raison de me reprocher que je suppose dans tous les hommes une vocation pour cet état. Mais je ne mets la passiveté que dans la perfection de l'amour; et quoiqu'il faille avancer peu à peu toutes les ames vers la perfection, à proportion de l'attrait de Dieu, rien ne seroit plus dangereux que de demander d'abord la plus haute perfection aux ames foibles et imparfaites.

---

[1] *Instr. sur les États d'oraison*, liv. VIII, n. 9, 14, *Œuv. de Bossuet*, t. XXVII, p. 264, 272. — [2] *Ibid.* n. 6, p. 261. Édit. de 1845, en 12 vol. t. IX.

ÉCLAIRCISSEMENS

EN FORME DE QUESTIONS

SUR LA DOCTRINE DU LIVRE DES MAXIMES.

VINGT QUESTIONS

PROPOSÉES

A M. DE MEAUX PAR M. DE CAMBRAI,

AU MOIS DE JUIN 1697.

I. N'est-il pas vrai que tout le système de mon livre se réduit à exclure du cinquième état d'amour les actes intéressés, sans exclure jamais les actes désintéressés de toutes les vertus distinctes, et que tout mon système étant borné à ce désintéressement de l'amour, loin d'exclure les actes désintéressés, il demande naturellement tous ces actes?

II. N'est-il pas vrai qu'on n'a jamais eu d'autre idée du désintéressement que celle que nous donne le pur amour de charité par lequel nous aimons Dieu pour lui-même, nous et notre prochain en lui et pour lui seul?

III. N'est-il pas vrai qu'on n'a jamais eu d'autre idée de l'intérêt propre, que celle d'une cupidité ou amour particulier de nous-mêmes, par lequel nous nous désirons le bien autrement qu'à notre prochain, en sorte que cet amour ne vient point de pur zèle pour la gloire de Dieu, mais qu'il est tout au plus soumis à l'ordre? C'est ce que saint Bernard nomme cupidité soumise; *cupiditas quæ a superveniente charitate ordinatur*.

IV. N'est-il pas vrai que cette cupidité soumise peut regarder la béatitude comme un état de l'homme, où elle seroit pleinement contente, au lieu que l'amour de charité pour nous-mêmes ne nous fait désirer notre béatitude ou parfait contentement que pour glorifier Dieu en nous?

V. N'est-il pas vrai que l'inclination naturelle, nécessaire et indélibérée que nous avons pour nous-mêmes, et qui accompagne tous nos actes, même les plus délibérés, n'est pas ce qui rend nos actes intéressés, ni ce qui les empêche d'être désintéressés?

VI. N'est-il pas vrai que quand on ne s'aime délibérément que d'un amour de charité, on peut en vertu de cet amour si pur se désirer le souverain bien, en tant qu'il est un bien souverain pour soi, et par conséquent faire des actes de vraie espérance avec son motif propre et spécifique sans avoir besoin que la cupidité soumise s'y mêle d'une manière indélibérée?

VII. N'est-il pas vrai que de tels actes par lesquels nous désirons notre souverain bien en tant que nôtre, et qui sont de vraie espérance, ne peuvent, *sans erreur*, être mis au rang des actes intéressés, puisque la cupidité même soumise n'y a aucune part d'une manière délibérée, et qu'ils ne sont fondés que sur le seul amour de charité pour nous?

VIII. N'est-il pas vrai que l'intérêt propre qui se trouve dans les justes moins parfaits, que les Pères ont nommés souvent *mercenaires*, et que les saints des derniers siècles appellent *propriétaires*, diminue dans ces justes à mesure qu'ils se perfectionnent, quoique leur espérance avec son motif propre augmente toujours à proportion que leur charité croît?

IX. N'est-il pas vrai que les désirs et les demandes de la sainte Vierge, de David, de saint Paul et des autres grands saints pour leur perfection ou pour leur béatitude, étoient dans ce parfait désintéressement: et que leur espérance, pour être si épurée, n'en étoit pas moins véritable, et n'en avoit pas moins son motif spécifique qui est toujours le *bonum mihi?*

X. N'est-il pas vrai que les actes d'espérance et des autres vertus, que la charité commande expressément pour les rapporter en même temps à sa propre fin, et qu'elle anime en leur communiquant sa propre perfection, prennent l'espèce de la charité même sans perdre leur motif spécifique qui est toujours le *bonum mihi*, ni par conséquent leur espèce particulière, comme saint Thomas l'assure: *assumit speciem, transit in speciem*.

XI. N'est-il pas vrai que de tels actes, en conservant le motif spécifique, qui, par exemple, est le *bonum mihi* dans l'espérance, ne sont point intéressés, et par conséquent que le *bonum mihi* n'est point le motif intéressé?

XII. N'est-il pas vrai qu'un juste, si parfait et si désintéressé qu'il puisse être, peut faire à toute heure et à tous momens de tels actes d'espérance et des autres vertus avec leurs motifs propres, sans sortir du plus parfait désintéressement de la charité, puisque c'est la charité même qui les lui fait faire?

XIII. N'est-il pas vrai que *dans la vie et dans l'oraison la plus parfaite, tous les actes* d'espérance et des autres vertus *sont unis dans la seule charité, en tant qu'elle anime toutes les vertus, et en commande l'exercice*, etc. et qu'ainsi tous ces actes sont désintéressés?

XIV. N'est-il pas vrai que cette expression générale et absolue, *sont unis dans la seule charité*, emporteroit en rigueur l'exclusion de tous actes qui ne seroient pas *unis dans la seule charité*, et que cette exclusion s'étendroit sur toute *la vie et l'oraison la plus parfaite;* qu'ainsi j'ai tempéré cette expression en la restreignant toujours à un état seulement habituel et non invariable?

XV. N'est-il pas vrai que quand on dit d'un côté que la sainte indifférence n'est que le désintéressement de l'amour; et de l'autre, que le désintéressement de l'amour n'est que le retranchement de la cupidité soumise, pour ne se désirer plus aucun bien que par charité, comme on en désire au prochain; on dit évidemment que la sainte indifférence renferme tous les désirs que la charité pour nous-mêmes nous doit inspirer, et qu'elle n'exclut jamais que les désirs mêlés de cupidité soumise ou intérêt propre?

XVI. N'est-il pas vrai que si l'intérêt propre n'est pas mon bien désiré par charité pour moi comme pour le prochain, mais seulement le contentement de la cupidité soumise; le sacrifice de l'intérêt propre pour l'éternité ne peut jamais être que le sacrifice ou retranchement du contentement de cette cupidité? d'où il s'ensuit qu'on peut continuer, dans la partie supérieure de l'ame, à désirer et à attendre son souverain bien par un amour de charité pour soi, dans le moment même où la cupité soumise perd tout appui en soi par la supposition imaginaire, qui se fait dans la partie inférieure, qu'on est réprouvé.

XVII. N'est-il pas vrai que si l'intérêt propre n'est que cette cupidité soumise, on peut dans la vie et dans l'oraison la plus parfaite, ne désirer plus d'ordinaire les vertus pour son propre intérêt, c'est-à-dire, pour consoler cette cupidité, quoiqu'on ne cesse jamais de les désirer pour la gloire de Dieu en nous, et par un amour de charité pour nous-mêmes?

XVIII. N'est-il pas vrai que la cupidité soumise est permise à cause de sa soumission à la charité, mais qu'elle n'est pas commandée; qu'elle seroit commandée si elle étoit ce qui constitue les vertus les plus commandées, telles que l'espérance; et qu'ainsi elle ne peut être essentielle au motif spécifique qui constitue cette vertu : autrement il faudroit dire que la sainte Vierge, qui n'agissoit point par cupidité soumise, et qui ne s'aimoit que d'un amour de charité, n'a jamais fait un seul acte d'espérance?

XIX. N'est-il pas vrai que si nous devons tâcher de ne nous désirer les biens inférieurs, que Dieu nous donne par sa volonté de bon plaisir dans les évènemens de la vie, que par un amour de charité pour nous-mêmes, et sans intérêt propre ou cupidité même soumise, à plus forte raison nous devons tâcher de ne nous désirer les biens supérieurs qui nous sont déclarés dans la volonté signifiée, tels que les vertus, la persévérance et la béatitude, que par ce même amour de charité pour nous, et sans intérêt propre ou cupidité même soumise? Faut-il désirer moins parfaitement les biens les plus parfaits? L'Ecriture, qui les promet, et qui en commande le désir, nous engage-t-elle à les vouloir d'une manière moins pure et moins désintéressée, que les évènemens de la vie?

XX. N'est-il pas vrai que quand on dit que le chrétien doit toujours exercer les vertus distinctes par conformité à la volonté de Dieu, on renferme nécessairement dans cette conformité les motifs spécifiques de toutes les vertus, puisqu'ils leur sont essentiels, et qu'autrement elles ne seroient plus ces vertus commandées? Peut-on se conformer à la volonté de Dieu sans vouloir non-seulement ce qu'il veut, mais encore par la raison précise pour laquelle il nous engage à le vouloir avec lui? En veut-on moins la bonté propre d'une chose et sa convenance pour notre dernière fin, quand on ne veut cette bonté et cette convenance que pour nous conformer à la volonté de Dieu, qui selon saint Thomas est la seule règle suprême par laquelle toutes nos vertus, loin de perdre leur essence, trouvent leur perfection?

QUATRE QUESTIONS

DE M. DE MEAUX A M. DE CAMBRAI.

Avant que de s'expliquer sur les vingt Articles *, pour ne se point débattre en l'air, on

* M. de Meaux faisoit donc entendre qu'il y répondroit : pourquoi manquer à cet engagement ? Rien n'étoit-il plus propre pour me redresser et m'instruire, que de me répondre aux demandes que je faisois sur la doctrine dans laquelle on

supplie l'auteur de vouloir bien définir en termes précis, comme il le sait faire,

1° Ce qu'il entend par intérêt propre :

2° Comment il entend qu'on ne se désire pas le bien *autrement* qu'on le désire au prochain ; (*Article* III.) et qu'on ne se désire aucun bien que *par la charité*, *comme au prochain*. (*Article* XV.) On croit bien que l'auteur n'entend point, par ces paroles, qu'on ne s'aime pas soi-même *intensivè*, plus que le prochain : ce qui seroit contre toute l'Ecole ; et qu'il ne prend pas à la lettre le *magis* de saint Bernard, que ce Père a tempéré par les paroles suivantes. Mais, pour ne pas perdre le temps à chercher le sens de l'auteur, on le prie de vouloir bien s'expliquer en peu de mots.

On entend, dans l'Ecole, que l'*autrement* et le *comme* ne tombent que sur la substance de l'acte, en tant que la charité nous fait désirer pour le prochain tout le bien que nous désirons à nous-mêmes.

3° On supplie l'auteur de définir ce qu'il entend par *être pleinement content*, et par le *parfait contentement* de l'article IV ; et, ce qui paroît la même chose, ce qu'il entend par le *contentement* répété deux fois en l'article XVI.

4° Et c'est ici le principal ; on le supplie de définir précisément la *cupidité soumise ;* parce que l'on entend aisément ce que saint Bernard appelle *cupiditas ordinata*, qu'on peut traduire *réglée*, *mise en ordre*, et par là *soumise*. Mais on n'entend pas si bien ce que l'auteur entend par sa *cupidité soumise*.

Par ces définitions on évitera toute dispute de mots, et on entrera d'abord au fond des choses *.

RÉPONSE DE M. DE CAMBRAI

AUX QUATRE QUESTIONS DE M. DE MEAUX.

1° J'ENTENDS par le désintéressement des justes parfaits, la disposition d'une ame qui ne s'aime d'ordinaire que par sa charité. S'aimer par charité, c'est s'aimer pour l'amour de Dieu, et du même amour dont on l'aime, en sorte que l'amour de Dieu soit la cause de l'amour dont nous nous aimons nous-mêmes, et que nous n'aimions délibérément ni nous, ni le prochain, que comme appartenant à Dieu. Quoiqu'on puisse aimer le prochain de différens amours, on peut aussi ne l'aimer que par charité ; et alors cet exemple nous sert pour expliquer le désintéressement de l'amour de charité envers nous-mêmes. Au contraire, être intéressé pour soi, c'est s'aimer d'un amour délibéré, différent de celui de la charité, en sorte que Dieu ne soit pas le lien qui nous attache à nous, mais que l'homme soit cher à soi par soi-même ; *per se quisque sibi charus est :* au lieu que par l'amour de charité nous ne nous aimons qu'en Dieu et pour Dieu ; *et nos in ipso tamen propter ipsum*.

2° Quand je dis qu'on ne se désire pas le bien autrement qu'au prochain, et qu'on ne se désire aucun bien que par la charité, comme au prochain, je n'entends point parler du degré d'intension de cet amour, mais seulement de sa nature ; c'est-à-dire que si on s'aimoit par un principe d'amour différent de celui de la charité, dont on aime le prochain et dont on lui désire les dons de Dieu ; cet amour étant dans le juste, qui auroit d'ailleurs la charité, le rendroit, selon la doctrine des Pères, un peu intéressé ou mercenaire ; c'est ce que signifie le *magis* de saint Bernard. C'est le même principe d'amour de charité dont on aime Dieu, soi-même, les saints, les pécheurs, ses parens, ses amis, ses ennemis, et le reste des hommes : c'est la même raison qui fait qu'on les aime tous, parce qu'ils sont tous quelque chose qui appartient à Dieu ; mais on les aime à divers degrés. La diversité des degrés, conformément à l'ordre de Dieu, loin d'altérer la pureté de cet amour, en fait une des principales perfections.

3° Le plein et parfait contentement dont j'ai parlé n'est autre chose que la béatitude formelle ou créée, qui est un état permanent du bienheureux. Quand une ame cherche, par amour de charité pour soi, Dieu comme béatifiant, et la béatitude qui vient de lui, ce désir est aussi pur et aussi désintéressé que la charité même.

Si, au contraire, une ame ne cherchoit Dieu que pour sa béatitude, et par l'amour d'elle-même distingué de la charité, en rapportant Dieu à soi comme le moyen à la fin, elle ne l'aimeroit que d'un amour déréglé, et par pure concupiscence, comme parle l'Ecole. *Amat ergo*, dit saint Bernard, *jam Deum, sed propter se, interim non propter ipsum*. Mais il

croyoit que je me trompois? Quand on a refusé cette réponse, peut-on dire : *Non tamen ad hæc extrema dolentes antea devenimus, quàm omnia conati et experti, ut fraternum animum flecteremus.* (Declar. trium præsulum, *Œuvr. de Bossuet*, t. XXVIII, p. 248. Édit. de 1845, en 12 vol. t. IX). *Note de Fénelon.*

* M. de Meaux compte donc entrer au fond des choses, et par conséquent répondre (aux vingt questions).

y a un amour de soi qui n'est ni amour de charité comme le premier, ni amour déréglé ou de pure concupiscence comme le second : et c'est cet amour, que j'appelle dans le juste *cupidité soumise* ; c'est cet amour qui rend certains justes *mercenaires*, comme parlent les Pères, ou *propriétaires*, comme parlent les saints des derniers siècles.

4° La cupidité que je nomme *soumise*, peut être nommée *réglée* ou *mise en ordre*. Tous ces noms me sont indifférens, et j'en laisse le choix au lecteur. Par cette cupidité, j'entends un amour naturel et délibéré de nous-mêmes, qui n'est point la charité, mais qui lui est soumis, parce que l'ame, aimant Dieu plus que soi, ne se désire plus rien que de permis dans l'ordre de la charité. La charité ne transforme point cet amour en elle, mais elle le règle, en le soumettant à sa loi, et en l'empêchant de passer ses bornes. Cet amour est délibéré : car il diminue la perfection de l'état, qui seroit plus grande si le seul amour de charité y étoit exercé. Cet amour fait que certains justes sont encore un peu mercenaires, comme parlent les Pères, ou propriétaires, comme parlent les auteurs de la vie spirituelle depuis saint Bernard. Quand cet amour ne s'exerce plus d'ordinaire délibérément, une ame en est plus parfaite : et, comme elle ne s'aime plus alors d'ordinaire que d'un amour de charité, elle passe du degré des justes, nommés mercenaires ou propriétaires, à celui des parfaits enfans qui servent le père sans intérêt, c'est-à-dire sans autre amour ordinaire que celui de charité pour eux-mêmes. Cet amour n'est point une cupidité vicieuse, car il est réglé et soumis par la charité : il est un milieu entre la cupidité vicieuse et la charité ; il distingue l'imperfection ou le moins de perfection d'avec le péché : enfin il est naturel, et par-là il est distingué de l'amour surnaturel d'espérance, aussi bien que de la pure charité. Comme il n'est point surnaturel, il n'influe point positivement dans la substance des actes surnaturels des vertus ; mais il diminue la perfection de la volonté, en ce qu'il la tient dans une disposition moins parfaite que celle qu'elle auroit par la seule charité. Ainsi, en affoiblissant la volonté il affoiblit les actes qu'elle exerce en cet état, et ce n'est que par-là qu'il entre dans ces actes pour les rendre moins parfaits.

Par-là le juste est imparfait et mercenaire ; car il exerce fréquemment et volontairement les actes d'un amour de lui-même qui n'est pa de charité : par-là il demeure dans une disposition intéressée ou mercenaire ; et tout son état est caractérisé par attachement à son propre intérêt. *Minus enim te amat, qui tecum aliud amat, quod non propter te amat.*

QUATRE NOUVELLES QUESTIONS

PROPOSÉES

PAR M. DE CAMBRAI A M. DE MEAUX.

Après avoir répondu aux quatre demandes, qui m'ont été faites, je supplie monseigneur l'évêque de Meaux de me permettre d'en faire encore quelques-unes.

1° Quelles sont les définitions exactes de la charité et de l'espérance? En quoi consiste précisément la supériorité de perfection qu'on doit trouver dans la charité? L'acte de charité a-t-il pour objet formel ou motif spécifique, Dieu en tant que parfait en lui-même, et sans penser s'il nous en revient quelque avantage ; ou bien est-ce un acte d'amour dont on ne puisse jamais arracher le motif de notre propre béatitude? Je demande là-dessus l'opinion de monseigneur l'évêque de Meaux.

2° Ce qui fait que certains justes moins parfaits sont nommés par les Pères *mercenaires*, et par les saints des derniers siècles *propriétaires*, ou *intéressés*, et qui ne se trouve plus d'ordinaire dans les justes les plus parfaits, que les Pères ont nommés les parfaits enfans, en quoi consiste-t-il? Tous les théologiens sont aussi obligés que moi de le reconnoître, à moins qu'ils ne prétendent que les Pères et les saints des derniers siècles, ont mis le plus ou moins de perfection des justes dans un intérêt et dans un désintéressement chimériques. Il faut trouver quelque chose de réel et de délibéré qui fasse cette différence précise entre les justes. Je demande ce que c'est, si ce n'est pas ce que j'ai cru jusqu'ici : je supplie monseigneur l'évêque de Meaux de m'en donner une définition exacte.

3° Quand Moïse demandoit d'être *effacé du livre* de Dieu, et saint Paul d'être *anathème pour ses frères*, n'étoient-ce que de pieux excès d'expressions, qui ne signifioient aucun désintéressement réel au-dessus du commun des justes ?

Quand la bienheureuse Angèle de Foligni disoit à Dieu ces paroles que M. l'évêque de

Meaux rapporte comme louables : *Hâtez-vous : et puisqu'une fois vous m'avez abandonnée,.... achevez, et plongez-moi dans cet abîme.*

Quand saint François de Sales portoit dans son cœur *une impression de réprobation comme une réponse de mort assurée*, il fallut enfin dans les dernières presses d'un si rude tourment en venir à cette *terrible résolution*, que puisqu'en l'autre vie il devoit être privé pour jamais de voir et d'aimer un Dieu si digne d'être aimé, il vouloit au moins pendant qu'il vivoit sur la terre faire tout son possible pour l'aimer, etc.

Ces actes, que M. l'évêque de Meaux nomme si *désintéressés*, n'étoient-ils faits qu'à cause que ces saintes ames *sentoient qu'elles assuroient leur intérêt en s'abandonnant ;* ou bien ces actes si *désintéressés* étoient-ils effectivement et sincèrement plus désintéressés que les actes ordinaires du commun des justes ? Ce plus ou moins de désintéressement des actes, en quoi précisément consiste-t-il ?

4° N'y a-t-il jamais aucun milieu entre la cupidité vicieuse et la charité. Ne peut-on point s'aimer, et aimer son prochain d'un amour naturel et délibéré, qui n'est ni la charité ni la cupidité vicieuse ? Toute imperfection ou moindre perfection est-elle péché ? N'y a-t-il aucune affection et aucun intérêt qui soit permis sans être commandé ?

Cette question est la plus importante, et j'y demande une réponse bien précise. J'avoue que tout mon système est renversé, s'il n'y a aucun milieu entre la charité et la cupidité vicieuse : mais s'il y a entre ces deux extrémités un amour naturel et délibéré de nous-mêmes, qui ne soit ni la perfection ni le péché, il explique lui seul tout le système de mon livre. Cet amour libre et naturel fait l'intérêt propre : il fait les justes nommés *mercenaires*, et *propriétaires*, ou *intéressés*. Quand la charité croissant ne laisse plus cet amour produire d'ordinaire des actes délibérés, la charité agit seule, le juste devient parfait enfant, c'est l'état habituel du pur amour. Alors l'ame ne cherche plus ordinairement les dons de Dieu que par un amour de charité pour elle-même, et par conséquent sans intérêt propre.

RÉPONSE

DE M. L'ARCHEVÊQUE DE CAMBRAI

AUX DIFFICULTÉS PROPOSÉES

PAR M. L'ARCHEVÊQUE DE PARIS

dans la conférence du 18 juillet 1697.

Difficulté. *Silence sur les Quiétistes et sur les censures des évêques.*

Réponse. M. de Meaux avoit dit qu'il ne vouloit point nommer dans son livre les Quiétistes. J'ai suivi cette vue.

Ce silence est-il dans mon livre une hérésie, ou une erreur ? J'ai écrit au Pape, mon supérieur, ce que je pense là-dessus ; j'ai rendu ma lettre publique : il n'a pas tenu à moi qu'elle ne fût imprimée dans une nouvelle édition de mon livre, avec les noms des livres censurés à la marge. Mes confrères sont-ils en droit d'attaquer mon livre là-dessus ?

D. *Espérance. Erreur dans le fait.*

R. Saint François de Sales a cru, il est vrai, que l'amour de Dieu surnageoit sur le nôtre dans l'espérance. Mais, selon lui, c'est un amour plus *affectif qu'effectif*, et par-là insuffisant pour le salut. Il ne met point dans l'espérance un amour effectif de préférence, et c'est la seule chose que je n'admets pas : ainsi, il n'y a point d'erreur dans le fait. De plus, l'erreur de fait sur un passage de saint François de Sales ne seroit point une erreur de doctrine qui dût faire condamner un livre, à moins qu'elle ne renfermât une erreur de droit.

D. *Erreur dans le droit : ce n'est qu'une concupiscence.*

R. J'ai fait deux divers degrés de l'amour de pure concupiscence et de l'amour d'espérance ; et j'en ai donné des définitions très-différentes. L'amour de pure concupiscence ne cherche Dieu que pour le rapporter comme un moyen à soi comme à la fin : au contraire, l'amour d'espérance même informe dans un pécheur est vraiment surnaturel ; l'acte d'espérance tend à Dieu comme à notre souverain bien. Mais il faut distinguer l'abstrait et le concret, l'acte et l'état de la personne qui le fait. L'acte préfère Dieu à tout autre objet : la personne n'est pas encore dans l'amour de préférence de Dieu à soi.

D. *Amour pur, quatrième vertu théologale,*

plus différente de l'amour intéressé, que celui-ci de l'amour d'espérance.

R. Je n'ai jamais marqué qu'une seule sorte de charité, commune à mon quatrième et à mon cinquième état : dans ces deux états les actes de charité sont de même espèce et sans mélange; mais le quatrième état est mélangé. Voici comment : dans ce quatrième état, les actes d'affection naturelle et mercenaire précèdent d'ordinaire les actes surnaturels des vertus. Par là ils affoiblissent la volonté, et diminuent la perfection des actes des vertus qu'elle produit. Dans le cinquième état, c'est d'ordinaire la charité qui prévient toutes les autres vertus, et qui les unit en elle, pour les rapporter à sa fin désintéressée.

D. *Il exclut l'espérance avec son motif intéressé.*

R. Le motif propre de l'espérance est le *bonum mihi*, dont la sainte Vierge étoit touchée en espérant, sans être intéressée ou mercenaire : donc ce motif n'est pas essentiellement intéressé. Voudroit-on dire que les actes d'espérance commandés et animés par la charité sont intéressés ou mercenaires? ce seroit confondre le *bonum mihi*, qui ne rendoit point les actes de la sainte Vierge mercenaires, avec une affection mercenaire, qui selon les Pères se trouve dans les justes mercenaires ou moins parfaits, et qui d'ordinaire n'agit plus dans les parfaits enfans de Dieu.

D. *Charité ou cupidité.*

R. Je l'entends comme saint Augustin, qui appelle charité tout amour de l'ordre, et cupidité tout amour de soi-même. Mon système est fondé sur un amour naturel de nous-mêmes, qui est la propriété ou l'intérêt propre, qui est une imperfection sans être péché, et qui diminue à mesure que les justes mercenaires deviennent parfaits enfans. Ce système ne peut jamais souffrir qu'on donne le sens condamné dans Baïus aux paroles de saint Augustin que je n'ai fait que citer.

D. *Amour de concupiscence prépare à la justice.*

R. J'ai ajouté en ce qu'*il fait le contre-poids des passions :* ce n'est donc qu'en ce qu'il ôte des empêchemens, et d'une manière négative. J'ai dit qu'elle *nous rend prudens*, etc. C'est la traduction des paroles de saint Bernard, *de dilig. Deo.*

D. *Amour pur : état passif : donc tous y sont appelés.*

R. Tous sont appelés à la perfection en général, mais chacun particulièrement selon son degré. La plupart n'arrivent jamais à l'état le plus parfait, quoique tous y soient appelés. Il ne faut, dans la pratique, l'exiger que de ceux qui en ont un commencement. Pour les autres, il est vrai de dire : *Non potestis portare modò :* il leur faut du lait. Si la passiveté étoit une extase, il ne faudroit y faire tendre personne; mais si elle n'est que le pur amour, il faut y disposer peu à peu et de loin les ames, en se proportionnant toujours à leur lumière et à leur attrait.

D. *Acquiescement simple : sacrifice absolu.*

R. Ce sacrifice ne peut tomber sur le salut. Ce qu'on désire et qu'on attend actuellement, n'est jamais ce qu'on sacrifie; or est-il que j'ai dit sans cesse dans mon dixième Article vrai et faux, et partout ailleurs [1], qu'il faut toujours désirer et attendre le salut et tous les autres dons de Dieu qui conduisent à celui-là, et qu'il faut les désirer en s'aimant soi-même pour Dieu. Donc, il est évident que le sacrifice ne tombe point sur le salut, qui est le *bonum mihi ;* mais sur l'affection naturelle et mercenaire qui fait l'intérêt propre. L'*acquiescement* n'est que le *sacrifice* [2], et le sacrifice ne regarde que la joie et le plaisir que l'amour mercenaire cherche dans l'attente d'un bien éternel.

D. *Indifférence étendue jusqu'à la vertu et au salut.*

R. J'ai dit que l'indifférence *veut tout, et ne veut rien, comme parle le cardinal Bona :* tout, par amour de charité pour soi; rien d'ordinaire, par des désirs propres, c'est-à-dire naturels et mercenaires. L'indifférence est l'amour désintéressé, qui ne peut jamais exclure que les désirs mercenaires, qui forme tous les désirs désintéressés; enfin qui ne peut jamais nous laisser indifférens, c'est-à-dire sans désir, ni pour le salut, ni pour les autres dons qui y conduisent [3]. On ne veut point les vertus pour contenter cet amour naturel et mercenaire par l'intérêt propre sur la perfection, sur le mérite, et sur la récompense; mais on veut dans les vertus leur beauté ou conformité à l'ordre, leur perfection, leur mérite et leur récompense par zèle pour Dieu, et par amour de charité pour soi-même [4].

D. *Elle ne les aime que par le seul amour de Dieu : particules exclusives.*

R. J'ai vérifié dans mon éclaircissement,

[1] Page 11, 12, 44, 46, 52, 53, 54, 57, 59, 61, 107, 109, 112. — [2] Page 72, 73, 75, 81, 83, 90, 91, 92, 93.
[3] Page 49, 50, 52, 53, 54, 55, 57, 59, 60, 61, 62, 63.— [4] Page 13, 52, 59, 61, 62, etc.

que les Pères aussi bien que les saints des derniers siècles ont fréquemment employé ces sortes de particules pour exprimer un état d'amour désintéressé, où l'épouse est jalouse pour l'époux de ne le chercher par aucune affection mercenaire. J'ai dit souvent que cet état n'est qu'*habituel, et point invariable;* c'est-à-dire que pour l'ordinaire les actes des vertus n'y sont point précédés par l'amour mercenaire ou intérêt propre, et que la charité qui prévient ces actes, les commande et les anime, pour les rapporter à sa fin désintéressée.

D. *Indifférence sur volonté de bon plaisir, non sur volonté signifiée.*

R. Je conviens de la différence de ces deux volontés. On ne peut jamais être indifférent sur la volonté signifiée : je l'ai dit (*pag.* 61); mais la volonté de bon plaisir devient signifiée, quand les évènemens arrivent : alors la distinction de ces deux volontés devient inutile. Il ne faut pas vouloir avec moins de désintéressement la volonté de Dieu sur notre salut, qui est signifiée dans les Ecritures, que la volonté de Dieu sur les événemens de la vie signifiée par la Providence. La nécessité indispensable du désir du salut ne nous oblige pas à rendre ce désir intéressé. Ne convient-il pas de désirer plus parfaitement, et par conséquent d'une manière plus désintéressée, les biens les plus parfaits ? Je ne veux que ce désintéressement de la charité, qui prévienne les actes des vertus, et qui suspende d'ordinaire les désirs mercenaires.

D. *Passages durs de saint François de Sales.*

R. Après les avoir rapportés, j'ai dit que je ne le faisois que pour montrer qu'ils se réduisent au désintéressement de l'amour, par lequel on désire d'ordinaire le salut et les autres dons de Dieu pour soi, et sans affection mercenaire : ainsi, je les ai expliqués et tempérés. M. de Meaux en a cité beaucoup de ce saint et de plusieurs autres, qui sont plus forts que les miens, et qu'il n'a point expliqués, particulièrement dans son dixième livre.

D. *Désir général de toutes les volontés de Dieu.*

R. Nous connoissons les volontés de Dieu signifiées, et principalement celle de notre salut : il ne peut donc pas être question ici d'une volonté inconnue de notre réprobation, à laquelle une ame se conformeroit. Peut-on attribuer à mon livre cette folle impiété ? Les volontés inconnues ne peuvent regarder que la volonté de bon plaisir sur les événemens de la vie présente.

D. *Attendre, ne prévenir la grâce, n'est-ce pas négliger les efforts du libre arbitre, pour coopérer à la grâce ?*

R. Je n'ai retranché que l'activité ou excitation inquiète et empressée, que l'Article XIII d'Issy retranche. J'ai dit qu'il faut toujours supposer le secours de la grâce présent, sans attendre un attrait sensible. J'ai ajouté que si on entend par excitation une coopération de toutes les forces de la volonté en chaque moment, pour remplir toute sa grâce, et pour se préparer par là à la grâce des temps suivans, il est de foi qu'on doit toujours s'exciter. (*P.* 101).

D. *Séparation de la partie supérieure d'avec l'inférieure : actes directs et réfléchis.*

R. Cette séparation est marquée dans tous les auteurs. On s'est imaginé que je voulois mettre les actes réfléchis dans la partie inférieure, et les directs dans la supérieure. Si j'avois cette pensée, je serois insensé. La partie inférieure est l'imagination, qui ne réfléchit point. Je dis seulement que la partie inférieure, par son trouble, empêche l'entendement de voir par réflexion les bons actes de la volonté. Je veux que la partie inférieure, quoique troublée, soit soumise à la supérieure qui en est responsable pour toutes les actions qui sont censées volontaires dans le cours ordinaire de la vie. C'est prévenir tout prétexte d'illusion, et rendre inexcusable toute personne qui dans ce trouble feroit quelque action déréglée.

D. *Sans méthode.* (pag. 127.)

R. M. Nicole l'a dit comme moi [1]. Il ne s'agit que de n'assujettir pas les ames les plus avancées à certaines pratiques méthodiques de mortifications, comme les commençans, pourvu qu'on voie que toute leur vie soit pleine de mortification dans des choses très-réelles.

D. *La volonté positive et écrite est la seule règle invariable de toutes nos volontés.*

R. C'est contre l'illusion que j'ai parlé. La volonté de bon plaisir et l'attrait de la grâce sont bien des règles; mais ces règles peuvent varier. Les événemens changent; l'attrait de la grâce change aussi suivant les divers degrés où nous sommes : ce qui ne change point, et dont il n'est jamais permis sous aucun prétexte d'attrait intérieur de s'écarter, c'est la volonté de Dieu signifiée et écrite. *Celui qui m'aime,* dit Jésus-Christ, *gardera mes paroles.*

D. *Pur amour, qu'il ne faut proposer à tous.*

R. J'ai dit qu'il faut préparer les ames au pur amour, mais non pas les y porter au-delà

[1] *Traité de la prière.*

de leur attrait présent : *nondum enim poteratis. Adhuc carnales estis.* Il faut mener patiemment les ames, en se proportionnant à leur foiblesse, et non pas leur proposer une perfection disproportionnée à leurs forces présentes; ce qui les rebuteroit, ou les dégoûteroit de l'état inférieur où elles sont encore.

D. *Quand elle ne tire plus de nourriture. Quand elle ne peut plus tirer de nourriture.* (Pag. 171.)

R. Il faudrait que j'eusse perdu l'esprit, pour vouloir dire qu'il faut faire passer une ame à la contemplation, dès qu'elle cesse, par sa faute, de tirer de la méditation quelque nourriture. L'imperfection et l'infidélité ne sont pas des raisons pour mériter d'être introduit dans les exercices les plus parfaits. J'ai parlé d'une ame très-fidèle qui se dessèche, qui languit, qui s'épuise en voulant méditer : ne me fera-t-on jamais justice sur des choses si claires ?

D. *Ames qui disent du bien d'elles-mêmes.*

R. Je n'ai fait cette remarque que sur les exemples de saint François d'Assise, de la B. Angèle de Foligni, de sainte Catherine de Gênes, et de sainte Thérèse même. Je dis que ces ames ne parlent d'elles en bien que dans le cas de nécessité, par pure obéissance, avec une humble joie de ce que le bien qui est en elles vient de Dieu seul. Je laisse à juger de ces précautions.

D. *Mépris des vertus.* (Pag. 224.)

R. J'ai dit souvent qu'il est essentiel de les demander, désirer, exercer par des actes distincts et dans leurs propres espèces. J'ai dit qu'il falloit les vouloir en tant qu'elles sont conformes à l'ordre, qui est la volonté de Dieu et la règle suprême qui perfectionne les vertus. Je n'ai exclu, à l'égard des ames parfaites, que la propriété, qui est l'intérêt propre. C'est ce que saint François de Sales et beaucoup d'autres saints ont dit plus fortement que moi[1].

D. *Passages pour tout état trop appliqués à l'état passif.* Mortui estis, etc. Vivo ego, etc.

R. Les Pères et les saints des derniers siècles ont souvent fait de même. Ils ont appliqué principalement à l'état le plus parfait les choses qui sont vraies dans les imparfaits mêmes, mais qui y sont moins proprement et moins parfaitement accomplies. On ne prétend pas en exclure les imparfaits, mais comme ces choses conviennent encore plus proprement aux parfaits, il est naturel de les leur attribuer d'une manière plus spéciale. Ce langage, si ordinaire aux saints, est-il hérétique ou erroné dans mon livre ?

[1] Page 13, 32, 39, 61, 62.

LETTRES

DE M. L'ARCHEVÊQUE DE CAMBRAI

A UN DE SES AMIS.

LETTRE PREMIÈRE.

Ce 3 août 1697.

Ne soyez point en peine de moi, Monsieur : l'affaire de mon livre va à Rome. Si je me suis trompé, l'autorité du saint Siége me détrompera : et c'est ce que je cherche avec un cœur docile et soumis. Si je me suis mal expliqué, on réformera mes expressions. Si la matière paroît mériter une explication plus étendue, je la ferai avec joie par des additions. Si mon livre n'exprime qu'une doctrine pure, j'aurai la consolation de savoir précisément ce qu'on doit croire, et ce qu'on doit rejeter. Dans ce cas même je ne laisserois pas de faire toutes les additions, qui, sans affoiblir la vérité, pourroient éclaircir et édifier les lecteurs les plus faciles à s'alarmer. Mais enfin, Monsieur, si le Pape condamne mon livre, je serai, s'il plaît à Dieu, le premier à le condamner, et à faire un mandement pour en défendre la lecture dans le diocèse de Cambrai. Je demanderai seulement au Pape qu'il ait la bonté de me marquer précisément les endroits qu'il condamne, et les sens sur lesquels porte sa condamnation, afin que ma souscription soit sans restriction, et que je ne coure aucun risque de défendre ni d'excuser, ni de tolérer le sens condamné. Avec ces dispositions que Dieu me donne, je suis en paix, et je n'ai qu'à attendre la décision de mon supérieur, en qui je reconnois l'autorité de Jésus-Christ. Il ne faut défendre l'amour désintéressé qu'avec un sincère désintéressement. Il ne s'agit pas ici du point d'honneur, ni de l'opinion du monde, ni de l'humiliation profonde que la nature doit craindre d'un mauvais succès : j'agis, ce me semble, avec droiture. Je crains autant d'être présomptueux et retenu par une mauvaise honte, que d'être foible, politique et timide dans la défense de la vérité. Si le Pape me condamne, je serai détrompé, et par là le vaincu aura tout le véritable fruit de la victoire. *Victoria cedet victo,*

dit saint Augustin. Si au contraire le Pape ne condamne point ma doctrine, je tâcherai, par mon silence et mon respect, d'apaiser ceux de mes confrères, dont le zèle s'est animé contre moi, en m'imputant une doctrine dont je n'ai pas moins d'horreur qu'eux, et que j'ai toujours détestée. Peut-être me rendront-ils justice en voyant ma bonne foi.

Je ne veux que deux choses qui composent ma doctrine. La première, c'est que la charité est un amour de Dieu par lui-même, indépendamment du motif de la béatitude qu'on trouve en lui. La seconde est que dans la vie des ames les plus parfaites, c'est la charité qui prévient toutes les autres vertus, qui les anime et qui en commande les actes pour les rapporter à sa fin, en sorte que le juste de cet état exerce alors d'ordinaire l'espérance et toutes les autres vertus avec tout le désintéressement de la charité même qui en commande l'exercice. Je dis *d'ordinaire*, parce que cet état n'est pas *sans exception, n'étant qu'habituel et point invariable.* Dieu sait que je n'ai jamais voulu enseigner rien qui passe ces bornes : c'est pourquoi j'ai dit, en parlant du pur amour, qui est la charité, en tant qu'elle anime et commande toutes les autres vertus distinctes. *Quiconque n'admet rien au-delà est dans les bornes de la tradition ; quiconque passe cette borne est déjà égaré* [1].

Je ne crois pas qu'il y ait aucun danger que le saint Siége condamne jamais une doctrine si autorisée par les Pères, par les écoles de théologie, et par tant de grands saints que l'Eglise Romaine a canonisés. Pour les expressions de mon livre, si elles peuvent nuire à la vérité, faute d'être correctes, je les abandonne au jugement de mon supérieur, et je serois bien fâché de troubler la paix de l'Eglise, s'il ne s'agissoit que de l'intérêt de ma personne et de mon livre.

Voilà mes sentimens, Monsieur. Je pars pour Cambrai, ayant sacrifié à Dieu, au fond de mon cœur, tout ce que je puis lui sacrifier là-dessus. Souffrez que je vous exhorte à entrer dans le même esprit, je n'ai rien ménagé d'humain et de temporel pour la doctrine que j'ai crue véritable. Je ne laisse ignorer au Pape aucune des raisons qui peuvent appuyer cette doctrine. En voilà assez. C'est à Dieu à faire le reste, si c'est sa cause que j'ai défendue. Ne regardons ni l'intention des hommes, ni leur procédé : c'est Dieu seul qu'il faut voir en tout ceci. Soyons les enfans de la paix, et la paix reposera sur nous : elle sera amère, mais elle n'en sera que plus pure. Ne gâtons pas des intentions droites par aucun entêtement, par aucune chaleur, par aucune industrie humaine, par aucun empressement naturel pour nous justifier. Rendons simplement compte de notre bonne foi, laissons-nous corriger si nous en avons besoin, et souffrons la correction quand même nous ne la mériterions pas.

Pour vous, Monsieur, vous ne devez avoir en partage que le silence, la soumission et la prière. Priez pour moi dans un si pressant besoin : priez pour l'Eglise qui souffre de ces scandales : priez pour ceux qui agissent contre moi, afin que l'esprit de grâce soit en eux pour me détromper, si je me trompe ; ou pour me faire justice, si je ne suis pas dans l'erreur : priez pour l'intérêt de l'oraison même qui est en péril, et qui a besoin d'être justifiée. La perfection est devenue suspecte : il n'en falloit pas tant pour en éloigner les chrétiens lâches et pleins d'eux-mêmes. L'amour désintéressé paroît une source d'illusion et d'impiété abominable. On accoutume les chrétiens, sous prétexte de sûreté et de précaution, à ne chercher Dieu que par le motif de leur béatitude, et par intérêt pour eux-mêmes : on défend aux ames les plus avancées de servir Dieu par le pur motif, par lequel on avait jusqu'ici souhaité que les pécheurs revinssent de leur égarement, je veux dire la bonté de Dieu infiniment aimable. Je sais qu'on abuse du pur amour et de l'abandon : je sais que des hypocrites, sous de si beaux noms, renversent l'Evangile. Mais le pur amour n'en est pas moins la perfection du christianisme : et le pire de tous les remèdes est de vouloir détruire les choses parfaites, pour empêcher qu'on en abuse. Dieu y saura mieux pourvoir que les hommes. Humilions-nous, taisons-nous ; au lieu de raisonner sur l'oraison, songeons à la faire : c'est en la faisant que nous la défendrons ; c'est dans le silence que sera notre force. Je suis.

SECONDE LETTRE.

Je vous suis très-obligé, Monsieur, de la bonté avec laquelle vous m'avertissez des bruits qu'on répand contre une lettre que j'avois écrite à une personne qui s'intéresse à ma situation présente. On trouve mauvais que quelqu'un, par bonne volonté pour moi, ait rendu cette lettre publique, pour faire voir quelle est ma

[1] *Max. des Saints.* Avertissement, page 17.

soumission au jugement que j'attends de Rome. On trouve encore plus mauvais qu'il paroisse, par cette lettre, que je veux supplier le Pape, en cas qu'il condamne mon livre, d'avoir la bonté de me marquer précisément les propositions du livre qu'il condamne, et le sens sur lequel tombe la condamnation. Pour le soin d'une personne bien intentionnée, qui répand ma lettre, j'avoue que je ne puis comprendre par quelle raison on le blâme. J'en parle avec d'autant moins d'intérêt, que je n'y ai aucune part, même indirecte. Mais pourquoi faire un crime à ceux qui sont bien aises de voir ma soumission sans réserve à mon supérieur, et qui veulent tâcher d'en éditier leur prochain? Ma lettre ne blâme personne, elle n'entre pas même dans une justification : elle suppose que je me suis peut-être trompé, et que j'ai tort de ne le pas voir. Elle montre seulement que je ne veux avoir ni mauvaise foi, ni opiniâtreté contre la décision de mon supérieur. On ne se contente pas que je me trompe, et que j'aie tort : on veut encore que rien ne puisse faire voir au public ma bonne intention et ma docilité pour le Pape. Mes amis, selon ces personnes, doivent manquer à tous les devoirs de l'amitié. Non-seulement ils doivent abandonner ma justification, mais encore ils doivent supprimer les témoignages qu'ils ont entre les mains de ma soumission entière à l'Eglise. Ils passent pour des gens inquiets et d'une indiscrétion dangereuse, parce qu'ils communiquent à leur prochain les marques qu'ils ont de mes véritables sentimens. Ils sont mes amis : je suis évêque : on me fait passer pour un hérétique obstiné : cependant il ne leur est pas permis de montrer, par ma lettre, que, si je me trompe, du moins je veux me corriger comme le plus soumis de tous les enfans de l'Eglise. Ceux qui ont tant de zèle contre l'erreur, s'ils n'aimoient que l'Eglise, et s'ils ne haïssoient que la fausse doctrine, devroient, ce me semble, être très-contens qu'on eût publié une lettre, où je m'engage si positivement vers le public, à souscrire sans restriction à tout ce que le Pape décidera. Ils auroient dû être les plus zélés pour la publier eux-mêmes partout. Sont-ils insensibles à l'honneur de l'épiscopat en ma personne? ne souhaitent-ils point la fin du scandale? leur importe-t-il que ma personne soit flétrie à jamais? leur est-il capital de me faire hérétique malgré moi? S'ils ne veulent que la condamnation de toute erreur, et la reconnoissance de toute vérité sur les matières dont il s'agit, je crois avoir prévenu leurs désirs. Mais enfin, si je me trompe, que veulent-ils? que je sois détrompé par le Pape, que je condamne mon livre, et que je fasse réparation à toute l'Eglise. C'est ce que je promets, dans ma lettre, que je ferai, si le Pape décide contre moi. Cette promesse, que je fais, et qu'un de mes amis rend publique, apprend par avance à toute l'Eglise ma soumission, et ma bonne volonté pour me condamner moi-même, s'il le faut. C'est l'unique chose qui peut édifier toutes les personnes pieuses, après le scandale qui est arrivé. On doit donc savoir bon gré à mon ami, que l'amitié et l'intérêt de la religion l'ait excité à publier ma lettre. Toute personne indifférente pour moi, mais affligée de ce scandale, auroit dû en faire autant. Pourquoi s'aigrir contre tout ce qui peut, sans entrer dans le fond de la doctrine, adoucir et édifier les gens qu'on a prévenus contre moi? Il ne reste qu'à examiner si ma lettre montre quelque artifice, pour me donner les apparences d'un homme soumis à l'Eglise, pendant que je me prépare des prétextes pour éluder sa condamnation.

Je n'ai point dit que je ne me soumettois à la condamnation du Pape qu'en cas qu'il marquât dans sa condamnation les propositions sur lesquelles précisément le livre seroit condamné, et le sens dans lequel chaque proposition seroit condamnée. A Dieu ne plaise que je fasse ainsi la loi à mon supérieur. Ma promesse de souscrire, et de faire un mandement en conformité, est absolue et sans restriction.

Il est vrai que je crois devoir demander très-humblement et très-instamment au Pape une grâce pour mon instruction et pour celle des ames qui me sont confiées. C'est de m'apprendre précisément en quoi je me suis trompé, soit pour le dogme, soit pour les expressions, afin que je ne demeure point dans mon erreur, et que je puisse éviter pour moi et pour les autres, tout ce qui seroit faux ou dangereux en ce genre. Un évêque ne peut-il faire au Pape une prière si soumise, et si nécessaire pour son besoin, sans être accusé de ne vouloir pas se soumettre au Pape? Plus je veux sincèrement obéir, plus je désire savoir précisément en quoi consiste toute l'étendue de l'obéissance. Plus je crains de me tromper, ou de ne sortir pas de l'erreur, plus je demande qu'on ne me laisse point errer et qu'on me dise tout ce qu'il faut croire et rejeter pour éviter l'erreur. Plus j'ai de confiance et de soumission pour l'autorité qui doit décider, plus je désire que sa décision ne laisse rien à mon propre raisonnement, et m'assure contre moi-même, dont je me défie. Je ne demande pas des raisonnemens pour les examiner, je ne de-

mande qu'une décision pour la suivre. Où en sommes-nous, si on passe pour désobéissant en demandant de n'avoir qu'à obéir ? Si je voulois ne me soumettre qu'en paroles, ou me sauver par des restrictions, je n'aurois pas besoin de demander des décisions si précises. Les plus vagues seroient les plus commodes pour moi, et je devrois craindre au contraire tout ce qui démêleroit précisément les faux principes ou les expressions erronées de mon livre. Mais, comme je ne crains, Dieu merci, que de me tromper, et de n'obéir pas en tout, je ne crains aussi que de ne savoir pas assez précisément en quoi il faut que j'obéisse et que je me corrige. Mais pourquoi souffre-t-on si impatiemment que je fasse cette demande au Pape, pendant que je ne crains que d'errer, faute de savoir en détail toutes mes erreurs ? Il semble que d'autres, au contraire, craignent qu'une autorité supérieure à la leur n'approfondisse la matière sans prévention, et ne soutienne ce qu'on veut ébranler en nos jours. L'Ecole, depuis cinq cents ans, a enseigné l'amour pleinement désintéressé, conformément à la doctrine des Pères. Les saints que l'Eglise Romaine a canonisés dans ces derniers siècles n'ont respiré que ce pur amour qui éclate dans leurs écrits. Des théologiens, depuis quelques années, ont cru qu'il falloit attaquer cette doctrine, qu'ils supposent contraire à celle de saint Augustin. Il n'y a rien qu'ils ne fassent pour rendre ce pur amour odieux, ridicule et suspect. Ils ne connoissent d'autre amour de Dieu que celui d'un bien infini propre à les rendre heureux, et qu'ils cherchent pour l'avantage de leur béatitude, faute de quoi ils ne l'aimeroient point. Ainsi, pendant qu'ils ne cessent de parler de la nécessité de l'amour divin, ils le dégradent ; ils ne laissent à la charité aucune prééminence réelle de perfection sur l'espérance ; et ils ôtent au culte de Dieu ce qu'il a de plus digne de lui, qui est de l'aimer pour lui-même, sans y être alors excité par le motif du bonheur *créé* qui nous en revient, pour parler comme l'Ecole. Il n'y a rien que je ne veuille faire et souffrir pour résister à ceux qui ont entrepris de décrier cette doctrine, dont la tradition est constante, et qui veulent qu'on la regarde comme la source du Quiétisme.

Non seulement je demande que l'on autorise cette doctrine de l'amour indépendant du motif de la récompense dans l'acte de charité vertu théologale, mais encore je presse afin qu'on reconnoisse que « dans la vie et dans l'oraison la » plus parfaite, tous les actes de la vie intérieure sont unis dans la seule charité, en tant » qu'elle anime toutes les vertus, et en com- » mande l'exercice. » C'est ce que nous avons arrêté messeigneurs de Paris et de Meaux, M. Tronson et moi, dans le treizième de nos Articles, à Issy. C'est l'unique chose que j'ai voulu établir dans mon livre, en bornant toujours mon système à *un état habituel et non invariable du pur amour*, où toutes les vertus ont leur exercice propre et distinct, et sans motif intéressé ou mercenaire. Que je me sois assez exactement expliqué en chaque endroit ou non, c'est ce qui importe peu à l'Eglise, puisque le Pape me corrigera, s'il le faut, et que j'accepte par avance toutes ses corrections. Mais ce qui est évident, par presque toutes les pages du livre, c'est que tout mon système se borne à ce genre de *vie et d'oraison la plus parfaite*, et où toutes les vertus, quoique distinctes et avec leur motif propre, ont le désintéressement de la charité qui *les anime et les commande*. C'est ce que saint François de Sales n'a pas craint de nommer *une vie extatique et surhumaine;* liv. VII *de l'Amour de Dieu*, chap. VII. Voilà tout ce que j'ai voulu établir par mon livre. Voilà ce qu'on ne peut rejeter sans condamner la plupart des saints. Voilà ce que nous avons autorisé dans nos Articles d'Issy. Que mon livre demeure flétri, que ma personne soit profondément humiliée, j'en louerai Dieu du fond de mon cœur, pourvu que ces deux points essentiels de la vie intérieure soient mis hors d'atteinte, je veux dire la nature de la charité indépendante du motif de la récompense même éternelle, et l'état habituel où toutes les vertus sont désintéressées, étant *unies dans la seule charité qui les anime et les commande*. Rien n'est plus important à l'Eglise que d'autoriser ces deux vérités, que certains théologiens veulent renverser depuis quelque temps. Ils éludent la force de notre treizième Article, en n'entendant par charité qu'un amour de notre béatitude en Dieu. Par là ils n'admettent, *dans la vie et dans l'oraison la plus parfaite*, aucun amour de Dieu pour lui-même et pour sa perfection infinie sans rapport à notre avantage. Encore une fois, je ne demande au Pape que de justifier cette doctrine, que j'ose dire que l'Eglise Romaine a tant de fois rendue sienne par la canonisation de tant de saints qui l'ont pratiquée et enseignée.

Dès que cette doctrine aura reçu la gloire qui lui est due, et qu'on veut lui ôter, je dirai avec joie : *Nobis autem confusio faciei.* Malheur à moi, si je regarde mon livre avec un œil de propriété, et si je scandalise l'Eglise pour

des questions de fait ou pour des controverses personnelles.

Enfin je crois devoir à l'Eglise même, de demander au Pape qu'il ne condamne point mon livre en gros et *respectivè*, s'il juge qu'il mérite une condamnation, mais qu'il ait la bonté de marquer chaque proposition digne de censure avec le sens précis sur lequel la censure doit tomber. En voici la raison : Puisque Dieu a permis que je sois, quoique indigne, dans une place très-importante à la religion, il est capital de ne laisser pas croire qu'on me condamne pour avoir enseigné tout ce qu'il y a d'illusions et d'impiété dans le Quiétisme. C'est néanmoins ce que les libertins, les Protestans nos voisins, et même beaucoup de bons Catholiques prévenus m'imputeroient, si le Pape prononçoit une condamnation générale contre mon Livre, sans qualifications particulières, et sans autoriser ce qui est véritable, sur les deux points auxquels j'ai borné tout mon système. Du moins je dois à l'Eglise de faire tous mes efforts pour obtenir que Sa Sainteté marque à quoi se réduit mon erreur, si je me suis trompé, pour me décharger d'une accusation vague et injuste qu'on me feroit sur tout le reste. Que si le Pape, par une lumière supérieure à la mienne, n'a point d'égard à ma très-humble remontrance, je demeurerai d'autant plus en paix, que j'aurai fait de ma part tout ce qui m'aura paru convenable pour l'intérêt de la vérité, et pour l'honneur de mon ministère ; après quoi je souscrirai à la censure de mon livre sans équivoque ni restriction, même mentale. Je ferai un mandement pour défendre la lecture de mon livre dans le diocèse de Cambrai, et je me bornerai à demander au Pape une instruction particulière sur les erreurs dont je devrai me corriger. Mais on ne me verra jamais, s'il plaît à Dieu, quoi qu'il arrive, ni écrire ni parler pour éluder la condamnation de mon ouvrage ; car je suis persuadé que nous devons être soumis à l'Eglise pleinement et sans réserve, tant sur le fait que sur le droit, non-seulement pour tous les dogmes qu'il faut croire ou rejeter, mais encore pour toutes les expressions qui doivent être ou admises comme propres à conserver le dépôt, ou condamnées comme capables de l'altérer. Pardon, Monsieur, d'une si longue lettre. Vous savez combien je suis votre, etc.

INSTRUCTION PASTORALE

DE MONSEIGNEUR L'ARCHEVÊQUE DUC DE CAMBRAI

SUR LE LIVRE INTITULÉ :

EXPLICATION DES MAXIMES DES SAINTS.

François, par la grâce de Dieu et du saint Siége apostolique, archevêque duc de Cambrai, etc. au clergé séculier et régulier de notre diocèse, salut et bénédiction en notre Seigneur.

Le zèle que Dieu nous inspire pour le salut des ames qu'il a daigné confier à notre conduite, ne nous permet pas, mes très-chers frères, de demeurer plus long-temps sans vous ouvrir le fond de notre cœur, touchant le livre intitulé *Explication des maximes des saints, etc.* Nous pensions n'y avoir rien oublié pour condamner rigoureusement toutes les maximes qui peuvent favoriser les erreurs du quiétisme. Mais comme on a répandu depuis six mois en tous lieux des bruits contre ce livre, nous croyons qu'il est de notre devoir de vous expliquer ici précisément et en détail les endroits de cet ouvrage que des personnes éclairées ont pris dans un sens très-contraire au nôtre, en attendant que nous puissions en faire une édition nouvelle avec des additions qui en faciliteront encore l'intelligence.

Tout chrétien, loin d'entrer dans des disputes, doit au contraire s'expliquer de plus en plus, pour tâcher de contenter ceux qui ont eu de la peine sur ses premières explications. Un évêque, loin d'être dispensé par son caractère de suivre cette règle, est obligé à la suivre plus

qu'aucun autre, puisqu'il doit tout à la vérité dont il est dépositaire, et à la charité, qui souffre tout pour l'édification de l'Église. C'est dans cet esprit, mes très-chers frères, que je veux tâcher de vous faire entendre exactement le sens des principaux endroits de mon livre qui ont arrêté plusieurs lecteurs, afin que vous puissiez nous aider à établir les maximes de la plus pure spiritualité, et à écarter avec horreur toutes celles qui peuvent favoriser l'illusion.

Tout le plan de mon livre se réduit à deux points essentiels. Le premier est de reconnoître que la charité, principale vertu théologale, est un amour de Dieu indépendant du motif de la récompense, quoiqu'on désire toujours la récompense dans l'état de la charité la plus parfaite. Le second est de reconnoître un état de charité parfaite, où cette vertu prévient, anime tous les autres, en commande les actes, et les perfectionne sans leur ôter leurs motifs propres, ni leur distinction spécifique; en sorte que les ames de cet état n'ont plus d'ordinaire aucune affection mercenaire ou intéressée. Voilà en gros le plan de l'ouvrage; venons au détail.

I. Tout ce qui n'est pas renfermé dans le sacré dépôt de la doctrine confiée à tout le corps des pasteurs, ne peut être la perfection, mais une nouveauté profane et un mystère d'iniquité. Ainsi, mes très-chers frères, vous ne devez jamais admettre aucune tradition secrète, et inconnue à l'Eglise sur la plus haute perfection du christianisme. Ce seroit, comme je l'ai dit [1], « anéantir la tradition en la multipliant. Ce se» roit faire une secte d'hypocrites cachés dans » le sein de l'Eglise; ce seroit renouveler le se» cret impie des Gnostiques et des Manichéens: » ce seroit saper tous les fondemens de la foi et » des mœurs. » Il est vrai seulement qu'en travaillant toujours pour faire avancer les ames vers la perfection de l'amour divin à laquelle elles sont toutes appelées, on ne doit proposer les pratiques de la plus haute perfection, qu'aux ames qui en ont une vraie soif [2], comme dit Cassien [3]; *quæ sicut nobis a paucis, qui antiquissimorum Patrum residui erant, tradita est, ita a nobis quoque nonnisi rarissimis ac verè sitientibus intimatur.* Saint Clément d'Alexandrie [4] avoit avant Cassien parlé de cette discrétion pour ne proposer le plus parfait genre d'oraison, et les pratiques de l'amour le plus sublime, qu'aux ames qui commencent à en avoir la lumière, ou l'attrait. Mais il ne s'agit jamais d'aucun dogme secret, ni d'aucune pratique qui ne soit conforme aux dogmes publics de toute l'Eglise. On doit seulement distinguer *la voie des parfaits* d'avec celle des commençants, et faire entendre plus hautement aux parfaits les maximes de la perfection comme messeigneurs l'archevêque de Paris et l'évêque de Meaux, M. Tronson et moi l'avons dit dans le dernier des XXXIV Articles arrêtés autrefois à Issy entre nous. On doit dire aux commençants comme Jésus-Christ : *Non potestis portare modò.* Il leur faut du lait, et non un aliment plus fort, selon l'expression de saint Paul.

II. La foi nous enseigne que l'espérance est une vertu surnaturelle. Elle peut être dans les pécheurs; et l'amour de Dieu comme de notre souverain bien, qu'on nomme d'espérance, est en eux un amour véritablement surnaturel, et infus par le Saint-Esprit *.

Confondre cet amour avec l'amour naturel de pure concupiscence, ce seroit dégrader la seconde vertu théologale. C'est par précaution contre cette erreur que j'ai fait deux divers degrés avec les définitions différentes de l'amour naturel de pure concupiscence, et de celui de l'espérance chrétienne qui est surnaturel [1]. J'ai dit que cet amour *est un commencement de conversion à Dieu :* j'ai rapporté les paroles de saint François de Sales, qui dit *qu'il y a bien de la différence entre cette parole : J'aime Dieu pour le bien que j'en attends, et celle-ci : Je n'aime Dieu que pour le bien que j'en attends.* De plus, j'ai dit que l'ame qui espère *a un commencement d'amour de Dieu pour lui-même.* Il est évident qu'un tel amour ne peut être naturel, et qu'il vient de la grâce : cet amour surnaturel d'espérance est différent, non-seulement de l'amour déréglé de pure concupiscence, mais encore de tout amour réglé qui n'est que naturel.

Il faut même distinguer très-soigneusement l'acte d'espérance d'avec l'état de l'homme encore pécheur qui le fait. L'acte d'espérance renferme un amour de Dieu, comme de notre souverain bien, sans lui préférer aucun autre objet : mais l'état du pécheur qui espère n'est pas encore un état de préférence de Dieu à lui.

Quand j'ai parlé d'abord de cinq amours,

[1] *Max. des Saints*, art. XLIV, p. 263. — [2] *Ibid.* pag. 261 et suiv. — [3] *Collat.* X, cap. IX. *Id. coll.* XI, cap. XXIV, *et coll.* X, cap. VIII. — [4] *Strom.* lib. VI, pag. 696, et alibi.

* Quand je dis que l'espérance est infuse par le Saint-Esprit, je n'entends point parler des actes, car ils sont elicites, et non pas infus, comme parle l'Ecole. Je veux seulement dire que l'habitude en est infuse, et que les actes en sont surnaturels.

[1] *Max. des Saints.* Expos. page 3, 4, 5.

j'ai entendu parler de cinq divers états. Il n'y a qu'à ouvrir le livre pour en être d'abord persuadé. Tout ce que je dis dans toute la suite du livre touchant le quatrième et le cinquième amour, qui font le sujet de l'ouvrage, ne peut convenir qu'à des états, puisque je renferme dans chacun de ces amours tous les actes distincts de toutes les vertus pour tout un genre de vie. Il est donc évident que mes cinq amours sont cinq états, et par conséquent ce que j'ai dit du motif qui domine dans l'amour d'espérance, ne regarde point l'acte de cette vertu, mais l'état de l'ame qui espère. Or il est vrai que l'ame qui espère avant que d'être dans la justice chrétienne, est encore dominée par le motif de son intérêt propre, c'est-à-dire qu'elle n'est point encore établie dans la préférence de Dieu à soi avant sa justification, quoique l'acte d'espérance renferme un amour de Dieu comme du bien suprême.

III. Les ames les plus parfaites, loin de cesser d'espérer leur salut éternel, l'espèrent beaucoup plus que les ames moins parfaites; car l'amitié, comme dit saint Thomas[1], augmente l'espérance; *de amicis maximè speramus.* C'est pourquoi il n'est jamais permis, sous prétexte de se conformer aux volontés de Dieu inconnues, de consentir à notre réprobation: car la volonté de Dieu pour notre salut nous est signifiée, et elle est la règle invariable à laquelle nous devons toujours nous conformer.

Remarquez que j'ai dit en parlant des ames: « Elles n'ont pour règle que les préceptes et » les conseils de la loi écrite, et la grâce ac- » tuelle qui est toujours conforme à la loi[2]. » J'ai dit que « la volonté positive et écrite.... » est la seule règle invariable de nos volontés » et de toutes nos actions volontaires[3]. » Ce n'est pas que nous ne devions nous conformer aussi aux volontés de bon plaisir, quoiqu'elles ne soient pas signifiées ou écrites: mais c'est qu'il peut y avoir de l'illusion dans la manière de reconnoître ces volontés, qui peuvent varier suivant les divers attraits de la grâce. Pour prévenir le danger de l'illusion, j'ai voulu qu'on ne pût sous aucun prétexte s'éloigner de la règle invariable des volontés signifiées, parce que, comme je l'avois remarqué[4], *cette volonté* de bon plaisir qui se fait connoître à nous par « la grâce actuelle est toujours con- » forme à la loi. » J'ai dit que « la volonté » de permission n'est jamais notre règle: » et par conséquent notre réprobation, qui ne peut jamais être fondée que sur une volonté de permission pour notre impénitence finale, ne peut jamais être, selon moi, la règle d'aucune de nos volontés. J'ai dit que l'ame, « loin de » consentir positivement à haïr Dieu, ne con- » sent pas même indirectement à cesser un » seul moment de l'aimer[1]. » J'ai dit que le directeur « ne doit jamais ni lui conseiller, ni » lui permettre de croire positivement, par » une persuasion libre et volontaire, qu'elle » est réprouvée, et qu'elle ne doit plus dé- » sirer les promesses par un désir désinté- » ressé[2]. » Voilà le cas le plus décisif, qui est celui de l'extrême épreuve. Après cela, je laisse au lecteur équitable à juger si on doit imputer à un auteur d'avoir voulu que les ames consentent à leur réprobation éternelle, parce qu'il a dit que « la sainte indifférence admet non-seulement des désirs dis- » tincts et des demandes expresses pour l'ac- » complissement de toutes les volontés de Dieu » qui nous sont connues, mais encore des désirs » généraux pour toutes les volontés de Dieu » que nous ne connoissons pas[3]. » Ces volontés de Dieu que nous ne connoissons pas, ne peuvent être contraires à la volonté signifiée sur notre salut, qui est selon moi *notre règle invariable:* donc elles ne peuvent regarder que les événemens incertains de la vie. Comment pourroit-on consentir à sa réprobation lorsqu'on *désire pleinement son salut, en tant qu'il est le bon plaisir de Dieu*, comme je l'ai dit dans la même page un peu auparavant? Comment peut-on consentir à haïr Dieu éternellement, lorsque, loin d'y consentir, « on ne consent » pas même à cesser un seul instant de l'ai- » mer[4]? » Comment peut-on se conformer à une volonté de bon plaisir inconnue pour sa réprobation, lorsqu'on n'a actuellement pour *règle invariable* que la volonté signifiée pour notre salut? Comment peut-on consentir à sa réprobation, puisque le directeur ne doit pas même « permettre de croire qu'on soit ré- » prouvé, et qu'on ne doive plus désirer les » promesses? » Comment peut-on consentir à sa réprobation, quand on sait que « la volonté » de permission n'est jamais notre règle, » et que notre réprobation ne pourroit être fondée que sur une volonté permissive de notre impénitence finale? Enfin comment peut-on vouloir être éternellement ennemi de Dieu, quand on

[1] 2, 2. Quæst. XVII, art. VIII. — [2] Art. VII vrai, p. 65 et 66. — [3] Art. XVIII vrai, p. 150. — [4] *Ibid.* p. 151.

[1] Art. X vrai, p. 91. — [2] *Ibid.* p. 92. — [3] Art. VI vrai, p. 61. — [4] Art. X vrai, p. 91.

est dans des principes qui ne permettent ni de se croire *abandonné de Dieu*, ni de supposer qu'il *n'y a plus de miséricorde* pour soi[1]? Comment pourroit-on vouloir être damné lorsqu'on s'aime soi-même en Dieu, lorsqu'on se désire et qu'on espère pour soi toutes ses promesses, lorsqu'on ne cesse de veiller sur soi[2], et de vouloir « son salut en tant qu'il est son » bien, son bonheur et sa récompense[3]. »

Non-seulement les ames les plus parfaites désirent et attendent leur salut éternel avec toutes les grâces qui y conduisent, mais elles le désirent aussi par la raison précise qu'il est leur bien; car on ne peut vouloir le salut comme une chose que Dieu veut, et qu'il veut que nous voulions pour sa gloire, sans le vouloir par la raison précise qu'il est notre bien, puisque c'est par cette raison que Dieu le veut, et qu'il nous ordonne de le vouloir.

La bonté propre de l'objet, ou la raison précise de ce qu'il est notre bien, meut donc et excite réellement la volonté de l'homme. La conformité à la volonté de Dieu, loin d'exclure le motif propre de l'espérance, le referme évidemment; car il est essentiel pour se conformer à la volonté de Dieu, non-seulement de vouloir l'objet, mais encore de le vouloir à cause du degré de bien que Dieu a mis en lui, et de sa convenance avec notre dernière fin. Il faut donc être persuadé que notre souverain bien est le motif propre et essentiel de l'espérance.

Il ne reste qu'à savoir si notre bien doit être appelé notre *intérêt*. Le terme *d'intérêt* peut être pris en deux sens: ou simplement pour tout objet qui nous est bon et avantageux, ou bien pour l'attachement que nous avons à cet objet par un amour naturel de nous-mêmes.

Dans le premier sens, chacun peut dire, comme je l'ai fait, que la béatitude *est le plus grand de tous nos intérêts*[4]. Mais suivant le second sens, qui est le plus naturel et le plus ordinaire dans notre langue, le terme *d'intérêt* exprime une imperfection, en ce que l'ame, au lieu d'agir par un amour surnaturel pour soi, agit par un amour naturel d'elle-même, qui est très-différent de l'amour surnaturel d'espérance. C'est pourquoi après avoir dit : *l'objet est mon intérêt*, j'ai ajouté : *mais le motif n'est point intéressé*. En effet les ames parfaites veulent pleinement leur souverain bien en tant qu'il est tel; mais elles ne le veulent pas d'ordinaire par une affection mercenaire. Les termes *d'intérêt propre* et *de motif intéressé* sont encore plus déterminés dans notre langue, que le terme simple *d'intérêt*, à signifier cette affection imparfaite. Ainsi, quoique j'aie dit en deux ou trois endroits que le souverain bien est notre intérêt, je ne me suis néanmoins jamais servi du terme *d'intérêt* en y ajoutant celui de *propre*, que pour signifier ce seul amour naturel de nous-mêmes ou affection mercenaire qui fait ce que les saints ont appelé *propriété*. C'est ce qu'il importe de bien observer dans toute la suite de mon livre, dont le système entier roule sur le vrai sens de ce terme, que j'ai employé comme tous les auteurs spirituels les plus approuvés l'avoient employé avant moi.

Enfin, sans s'arrêter à une équivoque, il faut croire que l'intérêt est essentiel à l'espérance, si on veut entendre par intérêt le plus grand des biens. Mais si on entend par intérêt l'attachement naturel et mercenaire, il faut au contraire que l'intérêt ou motif intéressé ne se trouve plus d'ordinaire dans les ames parfaites. La sainte Vierge a espéré toute sa vie, et n'a jamais été intéressée ou mercenaire; d'où je conclus qu'on peut exercer l'espérance avec son motif propre, qui est notre souverain bien, sans y être excité par un motif intéressé. Cet amour naturel dont je parle est mauvais lorsqu'il n'est pas réglé, et qu'il s'arrête en nous-mêmes. Il est bon quand il est réglé par la droite raison et conforme à l'ordre. Il est néanmoins une imperfection dans les chrétiens, quoiqu'il soit réglé par l'ordre; ou, pour mieux dire, c'est une moindre perfection, parce qu'elle demeure dans l'ordre naturel et inférieur au surnaturel. Cet amour naturel et délibéré de nous-mêmes est reconnu de presque tous les théologiens. Vous le trouverez établi dans les paroles de saint Thomas et d'Estius rapportées ci-dessous. *

[1] Art. x faux, p. 93. — [2] Art. II, VIII, XI, XII, p. 32, 73, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112 et 113. — [3] Art. IV vrai, p. 44. — [4] Art. IV vrai, p. 45 et 46.

* Amor autem sui..... a charitate quidem distinguitur, sed charitati non contrariatur.

Puta cum aliquis diligit seipsum secundum rationem proprii boni, ita tamen quod in hoc proprio bono non constituat finem, sicut etiam et ad proximum potest esse aliqua specialis dilectio præter dilectionem charitatis, quæ fundatur in Deo, dum proximus diligitur ratione commoditatis, consanguinitatis, vel alicujus alterius conditionis humanæ, quæ tamen referibilis sit ad charitatem. *D. Th.* 2, 2, *quæst.* XVIII, *art.* VI *in corp.*

Licet timor ille ex amore justitiæ non procedat, sed tantum ex amore vitæ temporalis.... ita nec peccare fidelem, dum metuit gehennam, et hoc metu facit opus legis, nulla alioqui circumstantia suum actum sive internum, sive externum, depravante, licet non ex amore justitiæ timor ille et opus inde subsecutum proficiscatur. Procedit enim ex amore quo

IV. Il faut encore remarquer, mes très-chers frères, que j'ai reconnu tout ce que l'Ecole attribue de vertu au motif spécifique de l'espérance. Mais je ne l'ai pas nommé *motif*. Je lui ai donné seulement le nom *d'objet formel*, qui a le même sens dans l'Ecole. J'ai dit d'abord, pour poser le fondement du dogme, que l'objet formel de l'espérance « est mon bien, en tant » qu'il est mon bien, sous cette précision, » suivant ce concept formel.... et dans cette » réduplication [1]. » Voilà tous les principaux termes qui expriment que c'est mon bien, en tant qu'il est mon bien, qui meut réellement ma volonté. Il n'y a que le seul terme de *motif* que je n'ai point employé en cet endroit comme l'Ecole. Mais j'ai cru qu'après avoir établi le dogme par tant de termes équivalens, je pouvois sans scrupule réserver le terme de *motif* pour signifier le *principe* d'amour par lequel on agit. C'est ainsi qu'on l'emploie souvent dans notre langue. On dit d'un avare qu'il épargne par un motif d'avarice, et d'un ambitieux qu'il entre dans les affaires par un motif d'ambition. On entend alors par *motif* la passion qui remue le cœur. J'ai voulu parler de même des divers amours qui peuvent exciter notre volonté. Quand on est excité par l'amour naturel de soi-même on agit par le motif de l'intérêt propre : quand on n'est excité que par un amour surnaturel, on agit par un motif désintéressé. Ce langage m'a paru le plus sensible et le plus proportionné aux mystiques, qui ne sont point accoutumés à celui de l'Ecole : c'étoit pour eux que j'écrivois, afin qu'ils apprissent à se précautionner contre l'illusion.

V. Il faut penser de toutes les autres vertus de même que de l'espérance. Elles doivent toujours conserver leurs exercices distincts, et par conséquent leurs motifs propres. Il est vrai que j'ai dit, après saint Augustin, que l'amour suprême qui est la charité devient lui seul toutes les vertus : *Nihil omnino esse virtutem affirmaverim, nisi summum amorem Dei* [2]; mais c'est seulement en ce que la charité est la mère de toutes les vertus, comme dit saint Thomas. Le même saint Augustin qui parle ainsi, ne laisse pas de dire au même endroit que les vertus sont spécifiées par la variété de leurs affections ou motifs : *Ex ipsius amoris vario quodam affectu*. Ces motifs des vertus, pour être relevés par le motif supérieur de la gloire de Dieu et par le désintéressement de la charité, n'en sont pas moins propres et essentiels aux vertus, ni moins réels, et agissans sur la volonté dans cette subordination parfaite.

Cette doctrine est conforme à celle des XXVIII Articles que j'ai arrêtés autrefois à Issy avec messeigneurs l'archevêque de Paris et l'évêque de Meaux, et M. Tronson. Nous avons dit dans le treizième Article que « dans la vie et dans » l'oraison la plus parfaite tous les actes de la » vie intérieure s'unissent dans la seule charité, » en tant qu'elle anime toutes les vertus et en » commande l'exercice. » J'ai déclaré que cette réunion n'exclut jamais l'exercice distinct de chaque vertu.

J'ai ajouté qu'alors *on ne veut plus les vertus pour soi* [1], c'est-à-dire pour son intérêt propre ou attachement naturel et mercenaire, et qu'on les pratique sans faire des réflexions intéressées sur l'utilité qui nous en revient. J'ai même remarqué que *l'ame désintéressée* ne veut plus l'amour pour l'intérêt propre de sa perfection, c'est-à-dire par ce principe que j'ai nommé, après le bienheureux Jean de la Croix, *avarice et ambition spirituelle* [2].

Mais j'ai dit aussi qu'il ne s'agit que de retrancher « la propriété ou intérêt spirituel dans » les vertus. La désappropriation des vertus » n'est, comme je l'ai remarqué [3], que le dé- » pouillement de toute complaisance, de toute » consolation, et de tout intérêt propre dans » l'exercice des vertus par le pur amour. » J'ai parlé encore ailleurs de cette manière, qui est décisive [4] : « Ils ne rejettent point la sagesse, » mais seulement la propriété de la sagesse; » ils se désapproprient de leur sagesse comme » de toutes leurs autres vertus. » Je n'ai exclu de la sagesse des parfaits que « le retour inté- » ressé pour s'assurer qu'on est sage, et pour » jouir de sa sagesse en tant que propre. »

VI. La différence que j'ai mise entre les ames parfaites et désintéressées, et les ames moins parfaites, que les Pères ont crues encore *mercenaires*, et que les saints des derniers siècles appellent *propriétaires*, consiste en ce que les ames moins parfaites, outre l'amour surnaturel dont elles s'aiment en Dieu, ont encore un amour naturel et délibéré d'elles-mêmes, qui fait une affection et une disposition mercenaire de la volonté. Cette affection mercenaire, sans entrer ni influer positivement

naturaliter quisque sibi vult bene, et in genere felicitatem appetit. *Estius, in Sent.* lib. III, dist. XXXIV, § 8.

[1] Art. IV vrai, p. 42, 43, 44, 45. — [2] *Aug. De Morib. Eccl.* lib. I, cap. XV, n. 25, t. I, p. 697.

[1] Art. XXXIII vrai, p. 223 et suiv. — [2] Art. XVI vrai, p. 133. — [3] *Ibid.* — [4] *Ibid.* p. 134. et suiv.

dans ces actes surnaturels, diminue la perfection de la volonté, en ce que la volonté veut le bien plus purement et plus fortement quand l'ame ne s'aime que d'un amour de charité, que quand elle s'aime d'un amour de charité et d'un amour naturel. Au contraire, les ames parfaites ne s'aiment plus d'ordinaire que d'un amour surnaturel qui leur fait désirer pour elles tous les dons de Dieu. *Dans la vie la plus parfaite tous les actes* de la vie intérieure *sont unis dans la seule charité*, en ce qu'elle prévient toutes les vertus, qu'elle les anime, et en commande les actes pour les rapporter à sa fin. De là il résulte que l'état des ames imparfaites est mélangé de deux amours, quoique les actes surnaturels des vertus n'en reçoivent aucun mélange. De là il résulte aussi que l'exercice distinct de toutes les vertus dans les ames les plus parfaites, quoiqu'il conserve le motif propre de chaque vertu, se trouve désintéressé comme la charité même qui le commande et qui l'anime; car, selon la doctrine de saint Thomas [1], les actes de la vertu commandée *entrent dans l'espèce et prennent l'espèce de la vertu qui les* commande sans perdre la leur. *Transit in speciem*, etc. *assumit speciem*, etc. Ainsi l'acte d'espérance, sans perdre son espèce et son motif propre, reçoit la perfection et a le désintéressement de la charité qui le commande. C'est cet état de *la vie la plus parfaite* que j'ai nommé *l'état habituel du pur amour*.

J'ai dit souvent que cet état n'est qu'*habituel et point invariable* pour exprimer que c'est seulement la manière ordinaire avec laquelle la volonté produit ses actes. Cette clause générale, souvent répétée dans mon livre, tempère tous les endroits particuliers où l'on trouve les exclusions les plus universelles et les plus absolues. Les variations laissent l'état comme elles le trouvent, c'est-à-dire variable, et ne l'altèrent point. Ainsi l'état admet quelques actes passagers d'espérance et des autres vertus, qui ne sont point prévenus et commandés par la charité. Mais enfin presque tous les actes de cet état étant unis dans la seule charité, comme nous venons de le voir, ils sont désintéressés de même que la charité, suivant cette parole de l'Apôtre : *Omnia vestra in charitate fiant*.

VII. La charité prise pour la troisième vertu théologale est toujours pure et désintéressée, parce qu'elle est toujours un amour qui tend à Dieu infiniment parfait en lui-même, et sans rapport au bien qui peut nous venir de lui. Dans l'acte simple de charité, on aime Dieu pour lui-même, et non par le motif de notre béatitude [1], quoiqu'il faille toujours d'ailleurs, par les actes d'espérance, désirer Dieu comme notre souverain bonheur. Les actes de charité peuvent être plus ou moins fréquens, et à un degré plus ou moins élevé. Mais ils sont toujours de la même espèce, tant dans les ames parfaites que dans les imparfaites. Quand j'ai nommé mon quatrième amour un *amour intéressé*, ç'a été seulement pour marquer que l'ame de cet état a encore un reste d'intérêt propre ou affection mercenaire qui agit souvent en elle, quoique ses actes de charité soient entièrement purs.

Si on ne pouvoit jamais aimer Dieu sans le motif de notre béatitude, les souhaits de Moïse et de saint Paul inspirés du Saint-Esprit, l'un pour *être effacé du livre*, l'autre pour *être anathème* en faveur de ses frères, n'auroient aucun sens réel; il faudroit changer toutes les idées des catéchismes sur l'acte de parfaite contrition; il faudroit même rejeter tous les sentimens d'amour désintéressé sur la béatitude, dont les livres de tant de saints canonisés sont remplis, et condamner un si grand nombre de graves théologiens qui nous ont toujours donné cette idée de la charité. Je conclus donc que la charité ne cherche point, par la nature de ses actes propres, la béatitude pour nous. Mais elle la fait désirer fréquemment aux ames les plus parfaites, en ce qu'elle excite, anime et commande d'ordinaire en elles les actes d'espérance.

VIII. Si j'ai dit que *l'amour*, que j'ai nommé *de pure concupiscence*, *prépare à la justice*, j'ai ajouté *en ce qu'il fait le contre-poids de nos passions*, pour expliquer que c'est une préparation qui n'a rien de positif et de réel, mais qui lève seulement l'obstacle des passions violentes. J'ai ajouté qu'il « nous rend prudens » pour connoître où est le véritable bien; » et je l'ai dit après saint Bernard, qui assure que cet amour « nous rend prudens pour con- » noître ce que nous pouvons attendre de » Dieu. » *Amat ergo jam Deum, sed propter se interim adhuc, non propter ipsum : est tamen quædam prudentia scire quid ex te, quid ex Dei adjutorio possis* [2]. J'ai dit que ce n'est point un *commencement réel de justice inté-*

[1] Part. III, quæst. LXXXV, art. II, ad 1, et 2, 2, quæst. CLIV, art. VIII.

[1] *S. Thom.* 2, 2, quæst. XVII, art. VI, VIII, et quæst. XXIII, art. I. — [2] *De dilig. Deo*, cap. IX, n. 26, t. I, p. 594.

rieure, qui, selon la doctrine du saint concile de Trente, ne peut venir que de la grâce. Enfin j'ai assuré qu'il ne pouvoit servir qu'à suspendre nos passions et à nous « mettre en état » d'écouter tranquillement les paroles de la » foi [1]. »

IX. J'ai dit après saint Augustin que « tout » ce qui ne vient pas du principe de la charité, » vient de la cupidité [2] ; » mais j'ai entendu, en cet endroit de mon livre, par le terme de *charité*, tout amour de l'ordre considéré en lui-même, et par celui de cupidité tout amour particulier de nous-mêmes ; mais je ne me suis servi de ce langage qu'une seule fois et par rapport aux paroles de saint Augustin. Il est vrai que l'amour de nous-mêmes qui est bon quand il est réglé, devient *l'unique racine de tous les vices* [3], quand il n'a plus de règle. Tout le système de mon livre supposant le retranchement de l'intérêt propre ou affection mercenaire, qui est un amour naturel et délibéré de nous-mêmes, et qui est imparfait sans être péché : il n'y a personne à qui on doive moins imputer qu'à moi d'avoir voulu nier tout milieu entre la charité vertu théologale et la cupidité vicieuse.

X. Les dernières épreuves dont tant de saints ont parlé sur leurs propres expériences, se réduisent à la doctrine suivante.

1° La supposition que les ames font alors de leur condamnation aux tourments éternels, quoiqu'elles veuillent persévérer dans l'amour de Dieu, est *impossible*. Je l'ai dit expressément [4].

2° La persuasion que les ames ont de leur condamnation aux tourments éternels, *n'est pas du fond intime de la conscience*. Ce qu'elles croient voir en elles de contraire à Dieu, « n'est » qu'apparent et non réel. L'impression de » désespoir n'est qu'involontaire : » c'est même » une conviction qui n'est pas intime, mais » apparente. » Ce n'est pas une persuasion véritable ; ce n'est qu'une « espèce de persua- » sion. L'ame ne perd que le goût sensible du » bien, que la ferveur consolante et affectueuse, » que les actes empressés et intéressés des » vertus, que la certitude qui vient après coup, » et par réflexion intéressée pour se rendre à » soi-même un témoignage consolant de sa » fidélité [5]. » A proprement parler, ces ames ne forment point un vrai jugement sur leur état. Elles ne croient pas, elles s'imaginent seulement être contraires à Dieu, comme les ames scrupuleuses qu'on voit tous les jours, et il n'y a de différence entre elles que du plus au moins de scrupule. C'est un trouble d'imagination, que Dieu permet dans des ames d'ailleurs très-fortes et très-éclairées, pour leur ôter toute ressource en elles-mêmes.

3° Remarquez que dans l'état ordinaire les ames éminentes peuvent faire à Dieu un sacrifice qui n'est que conditionnel sur leur béatitude éternelle, en tant qu'elle n'est qu'un bien créé, et sans renoncer jamais à l'amour divin. Tels ont été les souhaits de Moïse et de saint Paul. Telles sont les dispositions du gnostique ou parfait contemplatif de saint Clément d'Alexandrie : telles sont celles des parfaits chrétiens, selon les témoignages de saint Grégoire de Nazianze, de saint Chrysostôme, de saint Augustin, de Cassien, de Théodoret, de Jean d'Antioche, de saint Isidore de Peluse, de Photius, qui rapporte les paroles d'Euloge patriarche d'Alexandrie, de Théophylacte, de saint Anselme, d'Hugues de Saint-Victor, de saint Thomas, du cardinal Tolet, d'Estius, de Sylvius et d'un grand nombre de célèbres théologiens *. Nous voyons même dans l'Histoire de la persécution des Vandales en Afrique [1], qu'un saint martyr faisoit ce sacrifice conditionnel à la vue des tourmens. On dit : Je souffrirois la privation de la gloire éternelle, si par impossible Dieu étoit plus glorifié en me tenant, sans perdre son amour, dans une éternelle souffrance.

4° Il y a le cas unique des plus extrêmes épreuves où l'on ne parle plus dans les termes conditionnels, mais dans une forme absolue. On ne dit plus : *Je voudrois, etc.* mais on dit : *Je veux*. C'est ainsi qu'ont parlé par exemple la bienheureuse Angèle de Foligni, et saint François de Sales qui l'a tant louée. Dans le premier cas où le sacrifice n'étoit que conditionnel, il regardoit réellement ce que les théologiens appellent la béatitude formelle ou créée, en tant que séparée de l'amour divin : mais dans le second cas, où les termes ont une forme absolue, le sacrifice ne tombe plus sur la béatitude, même créée. Il ne tombe que sur le seul *intérêt propre pour l'éternité* [1]. C'est ce que j'ose dire que plusieurs lecteurs n'ont pas assez observé dans mon livre, où je l'ai marqué très-expressément, et c'est ici qu'il

[1] Art. I, p. 18, 20. — [2] *Expos.* p. 7. — [3] *Ibid.* p. 8. — [4] Art. X vrai, page 86 et suiv. — [5] Art. IX vrai, p. 81, 82.

* Les passages sont cités ci-après, n. XXV et suiv. *Edit. de Vers.*

[1] *Vict. Vit. de Persec. Vandal.* lib. V, cap. IV. — [2] Art. X vrai, p. 90 et 91.

faut rappeler soigneusement ce que j'ai dit de *l'intérêt*. Je n'ai jamais pris ce terme d'*intérêt* en y ajoutant celui de *propre*, que pour le seul contentement de l'amour naturel de nous-mêmes ou affection mercenaire. Si on entendoit par *intérêt* le souverain bien, le sacrifice absolu de l'intérêt seroit un acte de vrai désespoir, et le comble de l'impiété. Mais quand on n'entend par *intérêt propre* que l'affection mercenaire qui vient d'un amour naturel de nous-mêmes, il s'ensuit clairement que ce *sacrifice absolu ou acquiescement simple* ne peut jamais tomber que sur le contentement de cet amour naturel dans lequel consiste la propriété des ames qui sont encore mercenaires. Pour cet attachement mercenaire, ou cette propriété que tous les saints anciens et nouveaux nous dépeignent comme une imperfection, qu'il faut diminuer en nous tous les jours, le sacrifice en peut être absolu, quoique celui du salut ne doive jamais l'être. On peut sacrifier à Dieu sans réserve une imperfection, et consentir à la perte d'une consolation toute naturelle, quoiqu'on ne puisse jamais consentir à la perte des biens promis. Alors une ame ne fait que vouloir persévérer dans l'amour divin, malgré la privation de tous les appuis sensibles, dont l'amour naturel et mercenaire voudroit se soutenir. Ce sacrifice est grand, car l'ame perd toute ressource et n'a plus de soutien que dans la seule grâce, qui n'a alors rien de sensible et de consolant; c'est pourquoi j'ai dit[1] que « l'ame ne perd » que le témoignage intéressé sur sa perfection, » qu'elle ne perd point le désir désintéressé » de l'effet des promesses en elle, que la plus » rigoureuse épreuve ne va qu'à lui ôter tout » soutien aperçu et à ne laisser aucune res- » source à l'intérêt propre. »

J'ai dit qu'une ame en cet état conserve dans la partie supérieure, c'est-à-dire dans la volonté, « l'espérance parfaite qui est le désir » désintéressé des promesses[2]. » Il est évident que le sacrifice ne peut tomber sur les choses que l'on continue de désirer plus que jamais. Or est-il que selon moi on continue de désirer *les promesses*, c'est-à-dire tous les biens promis : donc le sacrifice ou acquiescement ne peut jamais selon moi tomber sur aucun des biens promis. L'intérêt propre est précisément ce qu'on sacrifie : le salut est au contraire le bien promis, qu'on désire et qu'on attend plus que jamais. La seule chose que je retranche, c'est cet intérêt propre qu'on ne peut jamais confondre avec le salut. Je conserve « l'espérance » parfaite qui est le désir désintéressé des pro- » messes. » Je répète encore la même chose dans l'article faux, pour condamner ceux qui voudroient ôter par ce sacrifice ou acquiescement *l'espérance ou désir désintéressé des promesses*.

Ce seroit sans doute la plus folle des contradictions dans le même article, que de vouloir d'un côté qu'on renonce à son salut éternel, et de l'autre en même temps qu'on le désire et qu'on l'attende plus que jamais. N'est-il pas plus naturel de suivre les termes précis d'un auteur. N'est-il pas plus juste de penser que j'ai voulu qu'on désirât toujours le salut sans intérêt ou affection mercenaire, et qu'on sacrifiât seulement à Dieu cette affection naturelle et imparfaite qui fait l'intérêt propre, sans lui sacrifier le salut, qu'il est de foi qu'on ne doit jamais cesser de désirer? C'est la seule manière de me concilier parfaitement avec moi-même, et par conséquent de trouver le véritable sens de mon livre.

Il est vrai que j'ai dit « qu'un directeur peut » alors laisser faire à une ame un acquiesce- » ment simple à la perte de son intérêt propre, » et à la condamnation juste où elle croit être » de la part de Dieu[1]. » Mais il est évident que *la condamnation* que je joins avec *l'intérêt propre* est précisément restreinte à cet *intérêt*. L'ame s'imagine être alors contraire à Dieu par ses péchés, et elle se tourne pour Dieu contre elle-même. Elle dit : *Mon péché est toujours contre moi*. Mais peut-on m'imputer de vouloir que cette condamnation de son péché, à laquelle cette ame acquiesce par amour, soit sa réprobation éternelle? Il n'y a qu'à lire ce qui suit immédiatement la période d'où l'on tire cette objection. Voici mes paroles[2] : « Mais » il ne doit jamais ni lui conseiller, ni lui per- » mettre de croire positivement par une per- » suasion libre et volontaire, qu'elle est ré- » prouvée et qu'elle ne doit plus désirer les » promesses par un désir désintéressé. » L'acquiescement simple à la juste condamnation ne peut donc jamais être un acquiescement à la réprobation, puisqu'il n'est jamais permis de la croire; ni à la perte des promesses, puisque je déclare qu'il les faut toujours désirer. Une ame troublée par la peine intérieure s'imagine voir Dieu irrité, comme Job s'imaginoit le voir quand il disoit : *Quasi tumentes super me fluctus timui Deum, et pondus ejus ferre non po-*

[1] Art. XVI vrai, p. 138. — [2] Art. X, p. 91, 93.

[1] Art. X vrai, p. 91. — [2] *Ibid.* p. 92.

tui[1]. Je me suis servi de ces propres paroles de ce saint homme, les traduisant ainsi : « Elle » voit la colère de Dieu enflée et suspendue sur » sa tête comme les vagues de la mer, toute » prête à la submerger[2]. » Sans doute cet homme admirable n'a jamais cessé d'espérer. Il s'écrie néanmoins : *L'indignation de Dieu absorbe mon esprit, et les terreurs du Seigneur combattent contre moi. Indignatio ebibit spiritum meum, et terrores Domini militant contra me*[3]. Il va jusqu'à représenter en lui cette *impression de désespoir* dont j'ai parlé. *Mon ame*, dit-il[4], *a choisi le cordeau pour se donner la mort. Je suis dans le désespoir. Il n'y a plus désormais de vie pour moi. Jusques à quand ne m'épargnez-vous point, et ne me laissez-vous point respirer? O Gardien des hommes, j'ai péché. Que vous ferai-je? pourquoi m'avez-vous fait contraire à vous, et à charge à moi-même?* Sans doute il s'imaginoit dire vrai, lorsqu'il parloit actuellement ainsi contre lui-même. Mais cette *impression involontaire de désespoir* est très-différente du désespoir. Le désespoir est un acte délibéré, qui est l'impiété consommée. C'est un acte de la volonté suivie de l'entendement. *L'impression de désespoir* n'est que dans l'imagination, et c'est par-là qu'elle est *involontaire*, parce que la volonté n'y a aucune part, et ne cesse point d'espérer malgré cette impression. Ainsi confondre *l'impression du désespoir* avec le désespoir, ce seroit confondre l'imagination avec la volonté, et la tentation avec le péché. Le mot *d'impression* a été toujours pris pour un sentiment qui n'est qu'imprimé dans une ame sans qu'elle y consente. Par exemple, c'est ainsi qu'il est dit de saint François de Sales : « qu'il a porté dans sa jeu- » nesse un assez long temps une impression de » réprobation..... et comme une réponse de » mort assurée. » Ce n'étoit pourtant pas une persuasion volontaire et véritable de sa réprobation éternelle, et il n'a point fait un acte de vrai désespoir. C'est ainsi que M. l'évêque de Meaux, qui a rapporté ces paroles de la vie de saint François de Sales[5], en les approuvant, assure de plus que « la Mère Marie de l'Incar- » nation, Ursuline, qu'on appelle la Thérèse » de nos jours et du Nouveau Monde, dans » une vive impression de l'inexorable justice » de Dieu, se condamnoit à une éternité de » peines, et s'y offroit elle-même, afin que la » justice de Dieu fût satisfaite, pourvu seule- » ment, disoit-elle, que je ne sois point privée » de l'amour de Dieu et de Dieu même[1]. » Cette *impression de l'inexorable justice* n'est pas une acceptation volontaire et absolue de cette justice, mais un simple sentiment qui en est imprimé dans l'ame malgré elle. Car *l'inexorable justice* emporte la condamnation *à une éternité de peine où la justice de Dieu est satisfaite*. Les termes *d'impression de désespoir* ne signifient donc qu'un sentiment qui trouble les sens et l'imagination malgré la volonté, et sans aucune persuasion réelle de l'entendement. Il n'est pas question de dire que ces choses sont délicates, subtiles, et difficiles à démêler. Le fait est qu'elles sont, et qu'il faut les révérer sans les bien comprendre, puisque les saints attestent qu'ils les ont éprouvées, comme on croit un grand nombre d'autres choses même naturelles, qui se passent tous les jours au dedans de nous, et que nous ne pouvons pas développer plus clairement.

L'ame qui est dans l'excès de la peine s'imagine être coupable, et voir Dieu justement irrité contre elle. Elle porte tout ensemble l'horreur de son péché imaginaire, et l'apparente indignation de Dieu qu'elle aime, et pour qui elle est contre elle-même par amour. Cette *condamnation juste* n'est que l'opposition de Dieu au péché, et la colère de Dieu dont tout pécheur doit porter la juste impression. Mais faut-il, selon moi, se livrer sans réserve à cette colère? Tout au contraire, j'assure qu'il faut alors *désirer les promesses par un désir désintéressé*. N'est-ce pas désirer que Dieu ne nous reprenne point dans sa colère, et recourir à sa miséricorde, que de *désirer les promesses*, qui sont *les miséricordes* même de notre Père céleste? De plus, j'ai déclaré dans l'article faux, qu'il n'est pas permis de croire qu'on soit *abandonné de Dieu*, ni qu'il n'y ait *plus de miséricorde* pour nous, et qu'il faut au contraire *la désirer sincèrement*.

Enfin j'ai dit que ce sacrifice ou acquiescement « sert d'ordinaire à mettre l'ame en paix » et à calmer la tentation qui n'est destinée » qu'à cet effet, je veux dire à la purification » de l'amour[2]. » Et, en effet, je crois que de tels actes ne doivent jamais être inspirés ou permis aux ames, que pour un grand fruit, et dans une extrême nécessité. Toutes les fois qu'on peut vaincre leur peine par les remèdes

[1] *Job* XXXI, 23. — [2] Art. X vrai, p. 89, 90. — [3] *Job*. VI, 4. — [4] *Job*. VII, 15, 16, 19, 20. — [5] *Instr. sur les Etats d'Oraison*, liv. IX, n. 3, *Œuvres de Boss.* t. XXV, p. 353. Edit de 1845, en 12 vol. t. IX.

[1] *Instr. sur les Etats d'Orais.* liv. IX, n. 3, *Œuvr. de Boss.* t. XXVII, p. 356. Éd. de 1845, en 12 v. t. IX. — [2] Art. X vrai, p. 92.

ordinaires, il ne faut point les laisser recourir à celui-là. C'est pour en rendre l'usage plus rare et plus précautionné que j'ai voulu qu'on ne laissât faire de tels actes, que quand on éprouve que le *trouble* d'une ame est *invincible* malgré toutes les autres pratiques dont on se sert pour la calmer.

Nous avons dit dans le trente-troisième de nos Articles d'Issy : « qu'on peut inspirer aux » ames peinées et vraiment humbles une sou- » mission et consentement à la volonté de Dieu, » quand même par une très-fausse opposition, » au lieu des biens éternels qu'il a promis aux » ames justes, il les tiendroit par son bon plai- » sir dans des tourmens éternels, sans néan- » moins qu'elles soient privées de sa grâce et » de son amour, qui est un acte d'abandon » parfait et d'un pur amour pratiqué par des » saints, et qui le peut être utilement avec une » grâce très-particulière de Dieu par les ames » vraiment parfaites, etc. » Voilà *un acte d'abandon parfait et d'un amour pur, qui peut être pratiqué utilement par les ames peinées*, et par conséquent être utile à guérir leurs peines, c'est-à-dire à *calmer la tentation*.

Aussi voyons-nous que saint François de Sales ayant porté « assez long-temps une im- » pression de réprobation, et comme une ré- » ponse de mort assurée..... il fallut enfin, » *dans les dernières presses d'un si rude tour-* » *ment en venir à cette terrible résolution ; que* » *puisqu'en l'autre vie il devoit être privé pour* » *jamais de voir et d'aimer un Dieu si digne* » *d'être aimé, il vouloit au moins, pendant* » *qu'il vivoit sur la terre, faire tout son pos-* » *sible pour l'aimer de toutes les forces de son* » *ame*. Cette supposition impossible donna lieu » à un acte où le saint trouva sa délivrance, » puisque, comme dit l'auteur de sa vie, le » *démon, vaincu par un acte d'amour si désin-* » *téressé, lui céda la victoire et lui quitta la* » *place*[1]. » C'est ainsi *qu'un acte désintéressé*, où l'on sacrifie en termes absolus l'affection mercenaire que les spirituels nomment *propriété* ou *propre intérêt*, sert à mettre *une ame en paix, et à calmer la tentation* qui n'est permise de Dieu que *pour la purification de l'amour*.

XI. J'ai dit que l'indifférence n'est que le désintéressement de l'amour. Gardez-vous bien, mes très-chers frères, de conclure de là qu'on doive jamais être indifférent et sans désirs sur le salut éternel. Le désintéressement de l'amour ne peut jamais exclure que les désirs intéressés ou mercenaires. Pour les actes d'espérance, et pour les désirs de tous les dons de Dieu, qui sont commandés par la charité, et qui viennent de cet amour si pur qu'on doit toujours avoir pour soi-même, loin d'être exclus de l'état des parfaits, ils doivent croître à mesure que la charité croît. Peut-on s'aimer du plus parfait amour, qui est celui dont on aime Dieu même, et ne se désirer pas le souverain bien qui est l'unique nécessaire? L'indifférence qui excluroit les désirs soit intéressés soit désintéressés sur le salut, seroit un renversement de l'ordre de la charité, qui nous doit toujours rendre chers à nous-mêmes pour Dieu; ce seroit une extinction impie de toute vie intérieure, un désespoir brutal et monstrueux. Nous pouvons bien suspendre nos désirs pour les événemens futurs qui dépendent, comme dit l'Ecole, de la volonté de bon plaisir. Mais nous ne pouvons jamais cesser de désirer les choses où la volonté de Dieu nous est signifiée par la loi divine. Or il est certain par la foi que Dieu veut le salut de chacun de nous, et qu'il veut que nous le croyions. Il est vrai seulement que nous pouvons vouloir avec le même désintéressement les choses qui nous sont signifiées par la Providence, et celles qui nous sont signifiées par les Ecritures. S'il est bon de vouloir avec un parfait désintéressement les biens inférieurs de cette vie, à combien plus forte raison est-il convenable de vouloir avec un parfait désintéressement le souverain bien? Pour connoître clairement, par des endroits décisifs de mon livre[1], combien j'y ai rejeté avec horreur une indifférence ou suspension entière de désirs sur notre salut et sur les autres dons de Dieu, on n'a qu'à lire ce que j'ai dit de la nécessité indispensable où nous sommes de nous aimer toujours nous-mêmes : faute de quoi nous tomberions, *suivant le principe des Manichéens, dans une haine impie de notre ame*, en supposant une mauvaise nature, ce qui seroit *le renversement de l'ordre*. Encore une fois, peut-on s'aimer sans se désirer le souverain bien, qui est l'unique nécessaire? Aimons-nous donc toujours nous-mêmes, mes frères, non de cet amour naturel qui fait le propre intérêt, mais de celui dont on s'aime en Dieu et pour Dieu, et qui nous fera désirer sans cesse pour nous tous les dons du Père céleste. *Ipsum amemus*, dit saint

[1] *Vie de S. Franç. de Sales, par Maupas*, 1. part. ch. v, p. 25 et 26, rapportée par M. l'évêque de Meaux, dans son livre intitulé : *Instruction sur les Etats d'Oraison*, liv. IX, n. 3, p. 353. Edit. de 1845, en 12 vol. t. IX.

[1] Art. II faux, VIII vrai, XII, p. 31, 32, 73, 107 et suiv.

Augustin[1], *propter ipsum, et nos in ipso, tamen propter ipsum*. J'ai conclu qu'une « indifférence ou suspension absolue de volonté..... » pour les biens éternels,..... est une extinction » absolue du christianisme, et même de l'humanité, et qu'on ne peut trouver de termes » assez odieux pour qualifier une extravagance » si monstrueuse[2]. »

XII. Gardez-vous bien, mes très-chers frères, de souffrir qu'on inspire jamais aux fidèles un abandon où ils se dispensent de désirer et de demander expressément à Dieu avec toute l'Eglise tous les biens spirituels et temporels qui sont renfermés d'une manière générale dans la demande du pain quotidien, et qui sont marqués en particulier par les saintes prières dont l'Eglise animée du Saint-Esprit a rempli son office. Le *gnostique* ou parfait contemplatif de saint Clément d'Alexandrie, forme, selon ce Père, des désirs et des demandes, lors même qu'il est *Coryphée*, c'est-à-dire au plus haut point de perfection : et il prie dans l'assemblée des autres fidèles étant uni avec les imparfaits dans les mêmes demandes. Voici les paroles de ce Père. « Le gnostique prie donc avec ceux » qui sont nouveaux dans la foi touchant les » choses qu'il doit faire avec eux[3]. » Celui qui ne s'aime plus d'ordinaire que par charité, et du même amour dont il aime son prochain en Dieu et pour Dieu, ne s'en aime pas moins que celui qui s'aime encore d'un amour naturel et mercenaire, outre l'amour de charité. Plus on s'aime d'un amour parfait, plus on se désire tous les vrais biens. Alors on se désire tous les biens, même temporels, dans l'ordre de la Providence, sans inquiétude ni empressement. A combien plus forte raison se désire-t-on tous les biens spirituels pour le salut, qui est la consommation du plus pur amour? L'ame la plus parfaite désire et demande donc avec l'Eglise tous les mêmes biens que l'ame imparfaite désire en formant les mêmes demandes. Toute la différence qui est entre elles n'est point du côté de l'objet, mais du côté de l'affection avec laquelle la volonté le désire. Elle se réduit à ce que l'ame parfaite ne se désire d'ordinaire tous ces biens que par un pur amour de charité, au lieu que l'imparfaite se les désire aussi d'ordinaire par un amour naturel qui la rend mercenaire, ou intéressée. J'ai dit que « toute perfection se réduit à cet état habituel » d'amour pur et unique[4]. » Voilà le retranchement de l'amour naturel de nous-mêmes, pour réduire l'ame à ne s'aimer d'ordinaire que du seul amour de charité. J'ajoute que cet amour « fait dans ces ames, avec une paix » désintéressée, tout ce que l'amour mélangé » fait dans les autres avec quelque reste d'em- » pressement intéressé. En un mot, il n'y a » que l'intérêt propre qui ne peut et qui ne » doit plus se trouver dans l'exercice de l'amour » désintéressé ; mais tout le reste y est encore » plus abondamment que dans le commun des » justes. » Concluez donc, mes très-chers frères, que les vrais parfaits font *encore plus abondamment* que le commun des justes, tous les actes de désirs et de demandes des dons de Dieu, quoiqu'ils les fassent sans affection intéressée ou mercenaire. Concluez aussi qu'une indifférence ou un abandon qui détourneroit les ames de former avec *une paix désintéressée* toutes les demandes de l'Eglise auxquelles nous devons toujours nous unir, seroit, comme je l'ai dit, dans une disposition de « blasphême » contre les paroles de l'Ecriture, et contre les » prières de l'Eglise, qui sont pleines de de- » mandes et de désirs. Ce seroit s'excommunier » soi-même, et se mettre hors d'état de pou- » voir jamais prier ni de cœur ni de bouche » dans l'assemblée des fidèles[1]. »

XIII. Il ne faut retrancher de l'état des ames parfaites que l'activité ou excitation inquiète et empressée, que le douzième de nos Articles d'Issy avoit retranchée. J'ai dit qu'il faut toujours supposer la grâce comme présente, quoiqu'on n'en sente pas l'attrait distinct. Comme elle ne donne pas toutes les différentes dispositions à la fois et en chaque moment, mais seulement d'une manière successive, j'ai dit qu'il ne falloit point par inquiétude chercher à se donner à *contre-temps*, ou à rappeler après coup d'une manière sensible et consolante, des dispositions que la grâce ne donneroit pas dans ce moment. Enfin j'ai dit que si on entend par excitation une coopération pleine et entière de toutes les forces de l'ame pour remplir à chaque moment toute sa grâce, et pour se préparer par là à la grâce des temps suivans, « il est de » foi qu'on doit toujours s'exciter en chaque » moment pour remplir toute sa grâce[2]. »

XIV. « Les réflexions n'ont rien d'imparfait » en elles-mêmes. Elles ne deviennent insi- » bles que quand les ames se regardent pour » s'impatienter ou pour s'attendrir sur elles-

[1] *Serm. CCCXXXVI, al. CCLVI de tempore*, n. 2, t. v, page 1301. — [2] Art. v faux, p. 59, 60. — [3] *Strom.* lib. vii, p. 728. — [4] Art. xlv vrai, p. 268.

[1] *Voyez* l'art. vi, p. 60, 61, 62, et 63. — [2] Art. xi vrai, p. 99 et suiv.

» mêmes[1]. » C'est ainsi que j'en ai parlé. D'ailleurs les actes réfléchis sont moralement aussi parfaits que les actes directs, parce que leur perfection morale vient de la fidélité de l'ame à remplir l'attrait de la grâce. Il faut faire des actes ou directs ou réfléchis suivant que les besoins, les devoirs et l'attrait de la grâce portent aux uns ou aux autres. J'ai ajouté dans mon livre[2], que les ames les plus élevées, en retranchant les réflexions inquiètes et empressées qui viennent de l'intérêt propre ou affection mercenaire, font à toute heure des réflexions tranquilles. Voici mes propres paroles. « Dieu inspire souvent par sa grâce, aux » ames les plus avancées, des réflexions très- » utiles sur ses desseins en elles ou sur ses mi- » séricordes passées qu'il leur fait chanter, ou » sur leurs dispositions dont elles doivent ren- » dre compte à leurs directeurs. » Cette inspiration dont je parle n'est que l'attrait ordinaire de la grâce qui est commun à tous les justes.

XV. Plusieurs saints ont parlé de la séparation de la partie supérieure de l'ame d'avec l'inférieure : je n'ai fait que les suivre[3]. Je n'ai jamais prétendu que ce fût une séparation *entière* qui seroit surnaturelle, miraculeuse et contraire à l'état de pure foi que je suppose continuellement. C'est pourquoi j'ai condamné dans l'article faux[4] ceux qui diroient que cette *séparation est entière*, en sorte que *l'union de la supérieure avec Dieu ne fît aucune trace sensible et distincte* dans l'inférieure, et que ce qui se passe d'irrégulier dans l'inférieure ne dût point être imputé à la supérieure. Ce seroit être bien peu instruit que de mettre la partie inférieure dans les réflexions, et la supérieure dans les actes directs, comme quelques personnes ont cru que je le voulois faire. La partie inférieure consiste dans l'imagination et dans les sens. Or l'imagination est incapable de réfléchir. Les réflexions sont donc de la partie supérieure, qui consiste dans l'entendement et dans la volonté. La séparation des deux parties ne consiste, selon mon livre, qu'en ce que la partie inférieure peut être troublée, pendant que la supérieure est en paix. Mais comme la séparation n'est jamais *entière* pendant qu'on est vivant, il reste toujours assez de liaison et de communication entre les deux parties, pour devoir toujours rendre la supérieure *responsable* de tout ce qui se passe dans l'inférieure à l'égard de toutes les choses qui sont censées volontaires dans le cours ordinaire de la vie. Par cette règle rigoureuse et absolue j'ai voulu prévenir tout ce qu'on peut craindre de l'illusion contre la pureté des mœurs. Par là j'ai rendu une ame aussi *responsable* de toutes ses actions dans les épreuves, que hors des épreuves. Il est vrai que la *cime de l'ame ou fine pointe de l'esprit*, dont parle saint François de Sales[1], consiste dans les actes directs. Mais, selon ce saint, le terme *de partie supérieure* ne dit pas seulement cette *cime de l'ame*, il comprend encore les actes réfléchis. Par les actes directs, qui font seuls la *cime de l'ame*, elle espère, sans pouvoir alors par réflexion se rendre un témoignage sensible de son espérance. C'est ce que saint François de Sales exprime par ces paroles[2] : « Bien qu'elle ait (il parle de l'ame » peinée) encore le pouvoir de croire, d'espé- » rer et d'aimer Dieu, et qu'en vérité elle le » fasse, toutefois elle n'a pas la force de bien » discerner, si elle croit, espère, et chérit son » Dieu : d'autant que la détresse l'occupe et » l'accable si fort, qu'elle ne peut faire aucun » retour sur soi-même pour voir ce qu'elle fait. » Et c'est pourquoi il lui est avis qu'elle n'a » ni foi, ni espérance, ni charité, ains seu- » lement des fantômes, et inutiles impressions » des vertus. » Ce même saint dit ailleurs[3] « que toujours le sacré acquiescement se passe » dans le fond de l'ame en la suprême et plus » délicate pointe de l'esprit, et cet acquiesce- » ment n'est pas tendre, ni doux, ni presque » pas sensible, bien qu'il soit véritable, fort » indomptable et très-amoureux, et semble » qu'il soit retiré au fin bout de l'esprit, comme » dans le dongeon de la forteresse, où il de- » meure courageux, quoique tout le reste soit pris » et pressé de tristesse ; et plus l'amour en cet » état est dénué de tout secours, et abandonné » de toute l'assistance des vertus et facultés de » l'ame, plus il en est estimable de garder si » constamment sa fidélité. » Je demande au lecteur si « l'amour retiré dans le fin bout de » l'esprit, dans sa suprême et plus délicate » pointe comme dans son dongeon, pendant » que tout le reste est pris et abandonné de » toute l'assistance des vertus, etc. en sorte » qu'il est avis à l'ame qu'elle n'a ni foi, ni espérance, ni charité, etc. » n'est pas une expression plus forte que la mienne, quand j'ai supposé une séparation *non entière* entre la partie supérieure et l'inférieure[4], c'est-à-dire,

[1] Art. XII vrai, p. 110. — [2] *Ibid.* p. 109 et suiv. — [3] Art. XIV, p. 121, 122, 123, et 124. — [4] *Ibid.* p. 125 et 126.

[1] Art. XIII vrai, p. 118. — [2] *Amour de Dieu*, liv. IX, ch. XII. — [3] *Ibid.* ch. III. — [4] Art. XIV vrai, p. 121 et suiv.

entre l'imagination et les sens d'un côté, et l'entendement avec la volonté de l'autre, où la volonté ne consent point au trouble de l'imagination, et où l'imagination n'est point consolée par la paix de la volonté.

XVI. La contemplation est un exercice du pur amour, mais non pas le seul exercice. L'amour pur s'exerce aussi dans les actes des vertus distinctes [1]. De plus j'ai dit qu'une ame pleine du plus pur amour, pour obéir à un directeur qui voudroit l'éprouver, « devroit être » aussi contente de méditer comme les commen- » çans, que de contempler comme les chéru- » bins [2]. » La méditation même peut être quelquefois un vrai exercice de l'amour le plus désintéressé. Tous les fidèles sont appelés à la perfection. Mais ils ne sont pas tous appelés aux mêmes exercices et aux mêmes pratiques particulières du plus parfait amour. A l'égard de ceux que Dieu attire particulièrement à l'exercice de la contemplation, il faut les y laisser passer insensiblement suivant l'attrait de leur grâce après l'avoir bien éprouvé; et d'une manière qui ne leur inspire aucune présomption ni vaine complaisance, comme quand un évêque fait monter un diacre à l'ordre de prêtrise sans lui permettre de se croire parfait.

XVII. L'état passif n'est, selon mon livre, qu'un état d'amour désintéressé, où la charité prévient, commande et anime d'ordinaire toutes les vertus pour les rapporter à sa fin. Alors toutes les vertus s'exercent presque toujours par des actes simples et uniformes, « sans inquié- » tude ni empressement, avec toute la sainte » douceur qu'inspire l'esprit de Dieu, » comme nous l'avons dit dans le XIIe de nos Articles d'Issy. Cet état a été nommé passif par divers saints, non pour exclure la coopération la plus réelle et la plus efficace à la grace de chaque moment, ni pour dispenser les ames de la vigilance sans relâche qu'elles doivent avoir sur elles-mêmes, ni pour supprimer la résistance douloureuse par laquelle il faut en tout état vaincre les tentations: car j'ai dit que cette résistance pour être passive « n'en est pas moins » douloureuse par rapport à la concupiscence, » et que ces ames « combattent jusqu'au sang » contre le péché. » Il ne faut donc en conclure que ce que les auteurs de la vie spirituelle ont nommé *activité;* c'est-à-dire, l'inquiétude et l'empressement qui sont attachés à l'affection mercenaire ou amour naturel de nous-mêmes. Encore même ai-je dit qu'il falloit recourir « aux motifs intéressés avec quelque empresse- » ment naturel, plutôt que de s'exposer à suc- » comber [1]. »

Le terme de *passiveté* est donc opposé à celui d'*activité* seulement, et on ne pourroit l'opposer à celui *d'action* ou *d'actes*, sans jeter les ames dans une oisiveté intérieure qui seroit l'extinction de toute vie chrétienne. Cette passiveté n'est point un état d'inspiration miraculeuse. Les ames n'y ont que l'inspiration simple de la grâce qui est commune à tous les justes dans la foi la plus obscure. Ainsi, quand on parle des actes que Dieu inspire en cet état passif, il faut bien se garder de croire que Dieu y détermine les ames par une inspiration extraordinaire. Il ne s'agit que d'une simple impulsion de la grâce, que ces ames ne discernent pas plus que les ames communes, et qui ne les porte qu'à des actes de précepte ou de conseil évangélique. Je ne mets point cette *passiveté* dans une entière *ligature des puissances* de l'ame, c'est-à-dire dans une absolue impuissance de faire des actes discursifs, parce que je crois que les ames qui sont doucement inclinées en certain temps, par l'attrait de la grâce, aux actes simples et uniformes de la contemplation, ne perdent pourtant pas alors entièrement la liberté de résister à cet attrait, et de faire des actes discursifs. Autrement cette impuissance étant contraire à la liberté naturelle de l'ame seroit visiblement surnaturelle, miraculeuse, et par conséquent contraire à l'état de pure foi où les auteurs les plus expérimentés sur cette matière assurent que sont les ames les plus passives. Cet état de pure foi selon eux ne donne à une ame aucune lumière aperçue que celle de la foi commune à tous les chrétiens: au contraire la voie d'une impuissance surnaturelle de faire aucun acte discursif en certain temps seroit une voie de lumière miraculeuse. Je borne donc l'état passif à une simple réunion pour l'ordinaire de toutes les vertus dans la charité, qui les prévient, qui les commande, qui les anime, et qui fait exercer toutes sortes d'actes distincts, et dans l'oraison, et hors de l'oraison, avec une paix uniforme. La passiveté ainsi expliquée est la perfection de l'amour de Dieu, à laquelle tous les chrétiens sont appelés en général, mais à laquelle un très-petit nombre parvient, et dont on ne doit exiger la pratique que quand les ames y sont disposées. Pour la contemplation passive, c'est un exercice qui n'est pas absolument nécessaire pour la perfection, et au-

[1] Art. XXVI vrai, p. 183, 184. — [2] Art. XXIV vrai, p. 177.

[1] Art. XI vrai, p. 101 et 102.

quel certaines ames très-pures peuvent n'être jamais appelées.

XVIII. Il ne peut jamais y avoir aucune perfection réelle sans une union intime avec Jésus-Christ : « l'ame la plus élevée peut, dans l'actuelle contemplation, être occupée de Jésus-» Christ rendu présent par la foi : et dans les » intervalles où la pure contemplation cesse, » elle en est encore occupée [1] » On n'est jamais privé de sa vue par une privation réelle ; on n'en perd que *la vue distincte, sensible et réfléchie :* ces pertes mêmes ne sont *qu'apparentes et passagères*, en deux cas seulement, je veux dire celui du commencement d'une contemplation imparfaite, et celui des épreuves. J'ai ajouté que dans le cas de la contemplation naissante, cette privation de la vue sensible de Jésus-Christ ne vient pas de *la perfection* de son exercice, mais de son imperfection, *parce qu'il est alors plus sensible que pur*. Ces privations apparentes ont même des intervalles. De plus, elles ne sont pas longues, et la vue distincte de Jésus-Christ revient bientôt, pour être la plus fréquente occupation des ames parfaites : car les épreuves sont courtes par elles-mêmes. Voici ce que j'en ai dit [2] : « Elles ne sont que pour un » temps. Plus les ames y sont fidèles à la grâce » pour se laisser purifier de tout intérêt propre » par l'amour jaloux, plus ces épreuves sont » courtes. C'est d'ordinaire la résistance secrète » des ames à la grâce sous de beaux prétextes ; » c'est leur effort intéressé et empressé pour re-» tenir les appuis sensibles dont Dieu veut les » priver, qui rend leurs épreuves si longues et » si douloureuses : car Dieu ne fait point souf-» frir sa créature pour la faire souffrir sans » fruit. » Les épreuves sont donc courtes, et il n'y a que les ames fidèles qui les alongent en résistant à Dieu. Elles doivent donc alors imputer la privation d'une vue fréquente de Jésus-Christ non à la nature de l'épreuve, mais à leur fidélité. Si les épreuves en général sont courtes, le dernier excès de l'épreuve, dans lequel seul on est privé de cette vue familière de Jésus-Christ, est encore beaucoup plus court.

Pour la contemplation *négative*, qui, selon saint Denis, n'admet aucune image ni idée *distincte* ou *nominable*, c'est celle de la seule divinité qui n'a rien *de limité* [3]. Mais après avoir expliqué ce genre de contemplation qui est célèbre dans saint Denis, et qui ne signifie qu'une vue amoureuse de Dieu infiniment parfait, j'ai ajouté expressément [1] que la « simplicité de » cette contemplation n'exclut point la vue dis-» tincte de l'humanité de Jésus-Christ et de » tous ses mystères ; parce que la pure contem-» plation admet d'autres idées avec celle de la » divinité. Elle admet tous les objets que la pure » foi nous peut présenter. » Voilà, mes frères, quelle est la doctrine de mon livre, qui admet en tout état outre la contemplation négative, c'est-à-dire la vue abstraite de la divinité, un autre exercice de contemplation où tous les mystères occupent les ames. De plus, il n'y a aucune contemplation qui ne soit interrompue, et dans les intervalles les ames les plus parfaites ont des vues très-distinctes de tous les objets de la foi, surtout du *Verbe fait chair*. Je vous conjure donc, mes très-chers frères, de dire avec moi après l'Apôtre, anathème à quiconque voudra nous éloigner de la vue fréquente et familière de Jésus-Christ.

XIX. Plusieurs personnes ont été mal édifiées de trouver les termes de *trouble involontaire*, dans un endroit de mon livre où il est parlé de la peine intérieure de Jésus-Christ. Ceux qui ont ajouté ces termes dans mon livre, ont voulu dire seulement que le trouble de Jésus-Christ, qui étoit volontaire en tant qu'il étoit commandé par sa volonté, étoit involontaire en ce que sa volonté n'en étoit pas troublée. Mais je n'ai aucun intérêt de défendre cette expresssion, qui ne vient pas de moi. Ceux qui ont vu mon manuscrit original en peuvent rendre témoignage. Cette expression n'a aucune liaison avec tout mon système ; en la retranchant le texte demeure tout entier comme je l'avois écrit d'abord.

XX. On s'est plaint de ce que j'avois mal cité saint François de Sales. Il est vrai que ceux qui ont eu soin de l'impression de mon livre, en mon absence, ont pris pour des passages de ce saint certaines maximes que je ne rapportoi que comme étant de son esprit et de sa doctrine, et ils les ont mises en lettre italique. Mais je donnerai une liste exacte de toutes les citations qui ont été faites : on y verra partout ma bonne foi, et l'entière conformité de ma doctrine avec celle du saint. Je rapporterai divers passages tirés de ses livres, qui sont encore plus forts que mes termes qu'on avoit pris pour les siens. Enfin si j'ai cité quelques passages de ses écrits qui ont paru un peu durs au public, on doit se souvenir de deux choses : la première

[1] Art. XXVIII vrai, p. 194, 195, 196. — [2] Art. VIII vrai, p. 74, 75. — [3] Art. XXVII vrai, p. 186.

[1] Art. XXVII vrai, p. 188.

est que les particuliers ne doivent jamais se donner la liberté de condamner, ni les sentimens, ni les expressions d'un si grand saint, dont l'Église entière dit tous les ans ces paroles[1] : « Par ses écrits pleins d'une doctrine céleste il a » éclairé l'Église et montré un chemin assuré » et uni pour arriver à la perfection chré- » tienne. » *Scriptis itaque cælesti doctrinâ refertis, Ecclesiam illustravit, quibus iter ad perfectionem christianam tutum et planum demonstrat.* Un si grand éloge de la doctrine du saint est approuvé par une bulle d'Alexandre VII.

La seconde chose est qu'après avoir rassemblé tous ces passages, j'ai dit que je ne l'avois fait que pour montrer aux Mystiques que les maximes les plus fortes de ce saint et des autres se bornent toujours à l'amour désintéressé, par lequel on désire sans intérêt propre les mêmes dons de Dieu que les ames les plus intéressées. Voici mes paroles en parlant de celles du saint : « Elles se réduisent toutes à dire qu'on n'a plus » aucun désir propre et intéressé ni sur le mé- » rite, ni sur la perfection, ni sur la béatitude » éternelle[2]. » Il est manifeste que j'ai voulu ôter par là aux Mystiques indiscrets tout prétexte d'abuser de l'autorité de saint François de Sales, en leur montrant que ce saint auteur n'a voulu retrancher que l'affection naturelle et mercenaire qui fait l'intérêt propre.

XXI. Voilà, mes très-chers frères, les principales choses que nous avions à vous expliquer dans cette lettre. Plus vous lirez le livre, plus vous verrez que tout son système dépend du terme d'*intérêt propre*. Si ce terme n'est point expliqué dans le livre, c'est que nous avons supposé que tout le monde le prendroit comme nous pour signifier un attachement mercenaire aux dons de Dieu par un amour naturel de soi-même. Nous avons supposé ce sens comme établi par tous les meilleurs auteurs de la vie spirituelle qui ont écrit en français, ou dont les écrits ont été traduits en notre langue. Nous avons supposé que *mercenaire et intéressé* étoient la même chose, et comme la plupart des anciens Pères assurent que les justes parfaits ne sont plus *mercenaires*, nous avons conclu qu'ils n'étoient plus *intéressés*, et que, sans perdre l'exercice des vertus distinctes, ils réunissoient tous leurs principaux actes dans la charité qui les prévient, qui les anime, qui les commande et qui les perfectionne : en sorte que l'amour naturel et délibéré, ou affection mercenaire qui fait l'intérêt propre, ne se trouve plus d'ordinaire dans ces ames parfaites. Pour cet amour naturel et délibéré de nous-mêmes dans lequel nous avons mis l'intérêt propre, nous l'avons vu clairement établi dans saint Thomas et dans Estius. Il est reconnu de la plupart des théologiens, et ceux mêmes qui n'admettent pas cet amour, doivent être assez équitables pour le regarder au moins comme une chose fort autorisée dans les écoles catholiques. Si vous prenez le texte du livre dans le sens que nous venons de vous expliquer, vous en trouverez toute la suite simple et naturelle. Si au contraire vous vouliez lui donner des sens plus étendus, il faudroit faire une violence continuelle à la suite du texte, et nous imputer presque dans toutes les pages les plus extravagantes contradictions.

XXII. La difficulté qui pourroit vous arrêter encore, mes très-chers frères, seroit de vouloir voir par vos propres yeux, si les Pères, les saints canonisés, et les autres auteurs révérés de toute l'Église ont effectivement donné aux termes de *mercenaire*, *d'intéressé et d'intérêt propre*, le sens d'imperfection que je leur ai donné dans tout mon ouvrage. C'est ce que je vais tâcher de vous montrer clairement.

XXIII. Ouvrons d'abord le Catéchisme du concile de Trente : après avoir dit que Dieu « par clémence donne le royaume du ciel à ses » créatures, quoiqu'il pût exiger qu'elles le ser- » vissent sans récompense[1], » il propose aux chrétiens de faire la volonté de Dieu sur la terre comme les anges la font dans le ciel. Voici la haute perfection qu'il désire de nous dans l'exercice de cette espérance. « Dieu demande, dit- » il[2], dans nos travaux et dans nos affections » un amour suprême et une charité singulière ; » en sorte que si nous nous donnons entière- » ment à lui, avec l'espérance de la récompense » céleste, nous espérions néanmoins ces choses » pour nous conformer au bon plaisir de Dieu » qui a voulu que nous entrassions dans cette » espérance. C'est pourquoi notre espérance » doit être toute appuyée sur cet amour de Dieu, » etc. » Le Catéchisme ne prétend pas néan-

[1] *In Lect. Breviar. Rom.* — [2] Art. 5 vrai, p. 57.

[1] Neque id quidem silentio præterendum est, vel in hoc maxime suam in nos Deum clementiam et summæ bonitatis divitias ostendisse; quod, cum sine ullo præmio nos potuisset, ut suæ gloriæ serviremus, cogere; voluit tamen suam gloriam cum utilitate nostrâ conjungere. *Part. III, de præcept. Decal.* n. 18.

[2] Eximiam charitatem requirit; ut etiamsi spe cœlestium præmiorum totos nos ei dicaverimus, tamen ideo illa speremus, quod, ut in eam spem ingrederemur, placuit divinæ majestati. Quare tota nitatur illo in Deum amore nostra spes, qui mercedem amori nostro proposuit æternam beatitudinem. *Part. IV, in Orat. Dominic. tertiâ petitione*, n. 26.

moins que l'espérance de tous les chrétiens doive être ainsi *toute appuyée* sur cet amour qu'il appelle *eximiam charitatem*, et par conformité *au bon plaisir de Dieu qui veut que nous espérions*. Cette perfection de l'espérance ne regarde selon lui que les ames parfaites. Il représente deux sortes de fidèles qui sont justes, et qui par conséquent aiment Dieu d'un amour de préférence, *les uns, qui le servent avec amour, qui amanter serviunt* ; (voilà sans doute des justes ; car l'Église n'a jamais parlé ainsi des hommes actuellement pécheurs et ennemis de Dieu.) Mais ils ont encore une vue de la récompense à laquelle ils rapportent leur *amour : sed tamen pretii causa, quo amorem referunt*. Puis il s'élève plus haut, et il dépeint un autre degré d'hommes encore plus parfaits, qui font la volonté de Dieu sur la terre comme les anges dans le ciel, et qui « espèrent pour » se conformer au bon plaisir de Dieu, qui a » voulu qu'ils entrassent dans l'espérance.... » Ceux-là, dit-il [1], n'étant touchés que par » leur charité et leur piété, ne regardent dans » celui qu'ils servent que sa bonté et sa perfec- » tion. Dans la vue et dans l'admiration de cet » objet, ils se croient assez heureux de le pou- » voir servir. » Le Catéchisme se sert des termes les plus absolus et les plus exclusifs : *tantummodo nihil spectant, nisi, etc.* A-t-il voulu retrancher l'espérance vertu théologale, comme imparfaite? a-t-il voulu en ôter le motif propre, qui est notre souverain bien en tant que nôtre? A Dieu ne plaise que quelqu'un pense jamais une telle impiété. Il veut donc que les parfaits espèrent plus que jamais, et par conséquent que leur souverain bien attire réellement leur volonté, quoiqu'ils soient *excités* à servir Dieu « seulement par leur charité et piété filiale, » quoiqu'ils espèrent pour se conformer au bon » plaisir de Dieu, qui a voulu qu'ils entrassent « dans cette espérance, et que leur espérance » soit toute appuyée sur cet amour de Dieu » qui est si pur. Voilà l'espérance parfaite, telle que saint Thomas [2] la représente après saint Ambroise : *Spes est ex charitate*. Les parfaits, pour devenir parfaits, ont retranché une affection imparfaite pour la récompense qui est encore dans les imparfaits. *Tantummodo*, qui est mis par opposition à ces autres termes, *sed tamen pretii causâ, quo amorem referunt*, est évidemment une exclusion de quelque attachement imparfait à la récompense. En quoi consiste cette affection imparfaite et retranchée? encore une fois, ce ne peut être ni l'espérance surnaturelle, ni son motif propre qui est la béatitude, non-seulement objective, mais encore formelle : ce ne peut point aussi être la fréquence des actes d'espérance ; car le fréquent exercice d'une vertu théologale ne peut jamais être une imperfection : il ne s'agit point aussi d'une affection tellement mercenaire, que l'ame désire sa béatitude formelle ou créée plus qu'elle ne désire la gloire de Dieu ; car cette affection seroit non une imperfection, mais un péché mortel ; et on ne pourroit pas dire de telles ames : *Amanter serviunt*. Où trouverons-nous donc l'imperfection retranchée dans ce passage de l'état moins parfait au plus parfait? Nous ne pouvons le trouver dans les actes surnaturels d'espérance inspirée par le Saint-Esprit : ce qui est retranché ne peut donc être qu'un désir naturel humain et délibéré de la béatitude, qu'une affection mercenaire ou intéressée, qui loin d'entrer dans l'acte d'espérance surnaturelle, et de lui être essentielle, ne fait au contraire qu'en diminuer la perfection dans une ame.

XXIV. Cette affection naturelle pour la récompense, qui se trouve dans les justes moins parfaits, est cause que les Pères, comme nous l'allons voir, les ont appelés *mercenaires*. Ce n'est pas qu'ils n'aiment Dieu d'un amour véritable de préférence à toutes les créatures et à eux-mêmes ; autrement ils ne seroient pas justes et sauvés, comme vous verrez qu'ils le sont, selon les Pères. Mais ils ont, outre leur amour surnaturel de Dieu et des créatures en Dieu, un amour naturel et délibéré d'eux-mêmes qui est soumis à l'amour de Dieu. Ce sont les justes de mon quatrième état. J'ai cru pouvoir les nommer *intéressés*, puisque les Pères les ont nommés *mercenaires*. Il est temps de voir la conformité de la doctrine des Pères avec celle du Catéchisme Romain.

XXV. Quand saint Clément d'Alexandrie parle du gnostique qui est le juste parfait, et de la gnose qui est le parfait amour, il met le gnostique *à la droite*, pendant qu'il ne met le mercenaire *qu'à la gauche du sanctuaire*. Il veut que « le gnostique ne s'approche du Verbe salu- » taire ni par la crainte du châtiment, ni par le » motif de la récompense, mais simplement à » cause qu'il est bon [1]. » Ceux qu'il nomme *mercenaires*, et qui selon lui sont justes, puis-

[1] Sunt præterea, qui tantummodo charitate et pietate commoti, in eo cui dant operam nihil spectant, nisi illius bonitatem et virtutem. *Ibid.*

[2] 2. 2. quæst. XVII, art. VIII.

[1] *Strom.* liv. IV, p. 485.

qu'il les met dans le sanctuaire, quoiqu'à la gauche, c'est-à-dire dans une gloire inférieure, « sont ceux qui par le don des choses périssa- » bles, espèrent recevoir en échange les biens » de l'incorruptibilité. » Ces biens de l'incorruptibilité sont sans doute la béatitude éternelle; car ce Père dit que le mercenaire fait le bien « suivant la règle de la récompense, regardant » ou le bienfait à recevoir, ou le Seigneur qui » le promet [1]. »

Agir par le désir « de la récompense promise, » suivant qu'il est écrit : *Voici le Seigneur, et » sa récompense est devant sa face*, etc. » c'est être mercenaire. Mais « faire le bien unique- » ment par amour pour le beau, c'est le partage » du gnostique. Il ne lui faut d'autre motif de » sa contemplation, que la gnose même. Et je » ne crains point de le dire ; celui qui suit la » gnose par cette science, ne la choisit point » pour vouloir être sauvé [2]. »

Voilà les exclusions les plus expresses et les plus absolues du motif de la récompense. Ces exclusions ne regardent point un acte d'un moment, immédiatement après lequel le juste parfait soit obligé de redevenir mercenaire. Ces exclusions regardent tout l'état des parfaits, et elles en font la perfection : car c'est ce qui distingue le gnostique qui est *à la droite* du juste *mercenaire*, qui n'est qu'à *la gauche du sanctuaire*, parce qu'il *espère de recevoir en échange des biens périssables ceux de l'incorruptibilité*. C'est pourquoi saint Clément parle ainsi. « J'ose dire que le parfait spirituel ne choisit » point cet état de perfection parce qu'il veut » être sauvé, et qu'interrogé par une manière » de supposition impossible, lequel des deux il » choisiroit, ou la perfection, qu'il appelle » gnose, ou le salut éternel, si ces deux choses » pouvoient se séparer, au lieu qu'elles sont in- » séparables : sans hésiter il choisiroit la per- » fection, comme une chose qui surpassant la » foi par la charité, est désirable par elle-même. » » D'où il conclut que la première bonne œuvre » de l'homme parfait est de faire toujours le » bien par une habitude constante, en agissant » non pour la gloire ou la réputation, ni pour » aucune récompense qui lui vienne ou des » hommes ou de Dieu. » Vous voyez, mes très-chers frères, que le gnostique n'a aucune affection mercenaire pour *aucune récompense* qui vienne même de Dieu, non pas même pour la béatitude créée. Voilà une exclusion bien absolue. Cette exclusion le distingue du juste moins parfait, et le rend parfait lui-même. Cette exclusion se trouve non dans les actes passagers, mais dans *une habitude constante*. Le même saint docteur assure que « le gnostique, de bon » et fidèle serviteur, est parvenu à être ami par » la charité, à cause de la perfection de l'habi- » tude qu'il s'est acquise par l'instruction et » par l'exercice vrai et grand, où il est établi » avec une grande pureté. » Remarquez qu'avant que d'être *gnostique et ami*, il étoit déjà *bon et fidèle serviteur*. Il étoit donc juste ; il avoit donc la charité; mais il n'avoit pas la perfection de l'habitude de cette vertu. Voilà donc l'amour le plus pur et le plus parfait tourné en habitude, mais en habitude parfaite. Il y *est établi* avec *une grande pureté*, c'est-à-dire sans mélange ; et ce grand théologien de l'Eglise d'Alexandrie va jusqu'à se servir d'une expression qui a grand besoin d'être tempérée, en disant que la vertu du gnostique « est passée en » nature : qu'elle est devenue en lui perma- » nente et inamissible ; » ce qui marque seulement un état habituel très-constant et très-affermi, quoique non invariable. Ce Père, presque contemporain des apôtres, a-t-il voulu éteindre l'espérance dans les ames parfaites ? a-t-il voulu en rejeter le motif ? a-t-il exclu le désir du salut en tant qu'il est notre souverain bien ? a-t-il prétendu que les parfaits ne s'aimassent plus eux-mêmes en Dieu et pour Dieu, et qu'ils ne se désirassent plus la béatitude éternelle ? a-t-il voulu que les parfaits espérassent moins fréquemment ou moins fortement que les imparfaits ? Il n'est pas permis d'imputer de telles erreurs à un homme si apostolique.

Si donc il veut que le gnostique n'agisse plus *par l'espérance de la récompense promise, ni pour vouloir être sauvé*, ce n'est pas qu'il veuille supprimer ni diminuer en lui les actes d'espérance pour la récompense promise, ni le désir de son salut et de la béatitude créée que la grâce inspire ; c'est seulement que l'ame parfaite ne recherche plus la récompense par une affection naturelle et mercenaire ou intéressée. Le parfait désire toutes les mêmes choses que l'imparfait, à l'égard des promesses prises dans toute leur étendue ; mais il ne les veut d'ordinaire que par un amour surnaturel de soi-même, qui venant de la grâce n'a rien d'imparfait ; au lieu que l'autre désire souvent les mêmes dons par une affection naturelle et mercenaire, qui est le propre intérêt, outre le désir surnaturel, sans lequel il ne seroit pas juste. Or il est juste, selon saint Clément, puisqu'il est

[1] *Strom.* liv. IV, p. 519. — [2] *Ibid.* p. 528.

dans le sanctuaire, et que Dieu le récompense dans l'autre vie.

XXVI. Par là on entend ce que dit Tertullien. « Ce n'est point parce que le précepte est » bon, dit-il [1], mais parce que Dieu l'a établi, » que nous devons le suivre. » Dirons-nous que toutes les vertus commandées ne sont bonnes qu'à cause qu'elles sont commandées? à Dieu ne plaise. Nous dirons au contraire qu'elles sont commandées parce qu'elles sont bonnes, et conformes à la règle suprême et immuable, qui est Dieu même. Mais nous les pratiquerons pour plaire à Dieu à qui nous devons tout, et non pour rechercher la perfection par un amour naturel de nous-mêmes, quoiqu'il soit d'obligation de la rechercher toujours par l'amour surnaturel que la grâce forme dans le cœur du juste.

XXVII. Saint Basile dit « qu'on obéit à Dieu, » et qu'on évite les vices par la crainte des châ- » timens, prenant alors la ressemblance des » serviteurs; ou bien nous gardons les pré- » ceptes pour l'utilité que nous tirons de la ré- » compense, ressemblant par là aux mercenai- » res; ou bien par l'amour de celui qui nous a » donné la loi, nous obéissons avec joie de ce » que nous avons été jugés dignes de servir un » Dieu si grand et si bon; ainsi nous imitons l'af- » fection des enfans envers leurs parens [2]. » Ces trois ordres d'hommes sont justes, selon ce Père, puisqu'ils *obéissent* tous à *Dieu*. *Le serviteur*, dit-il encore, « ne négligera point cer- » taines choses pendant qu'il en accomplira » d'autres. Mais il craindra également la peine » de toute désobéissance, et c'est pourquoi il » sera bienheureux. *Atque sanè hanc ob causam* » *beatus erit*... De même le mercenaire ne né- » gligera rien de tout ce qui est commandé. Car » comment recevroit-il la récompense de son tra- » vail, s'il omettoit quelqu'une des choses né- » cessaires selon la promesse. *Quomodo enim* » *mercedem laboris accipiet, cùm pactis non* » *steterit, et si aliquid eorum quæ necessaria* » *sunt præterierit*.... Nous avons mis au troi- » sième rang la servitude qui coule de la cha- » rité. Quel est donc le fils qui n'a cette appli- » cation et ce dessein qui est de plaire au père. » *Quis igitur filius qui hoc studet, propositum-* » *que habet, ut placeat patri.* » Dans les deux premiers ordres, les uns, quoique justes, prennent souvent des sentimens naturels qui sont *serviles*, et les autres *ressemblent* souvent, par une affection naturelle, aux *mercenaires*. Tous espèrent leur salut par l'espérance surnaturelle, puisqu'ils sont justes, et les derniers encore plus que les autres, quoiqu'ils soient d'ordinaire exempts de l'imperfection des précédens qui est une affection naturelle et mercenaire.

XXVIII. Saint Grégoire de Nazianze a suivi, comme presque tous les Pères, cette division *des serviteurs, des mercenaires et des enfans*. Il déclare que les serviteurs et les mercenaires sont justes; car il dit: « Je sais qu'il y a trois ordres » d'hommes sauvés, les esclaves, les mercenai- » res, et les enfans, etc. [1] »

Remarquez qu'il ne dit pas: Je crois, mais: Je sais; c'est-à-dire que c'est une doctrine qu'il croit certaine. Il parle ailleurs ainsi. « Nous » nous soucions fort peu de plaire aux hommes, » ne cherchant qu'une seule chose, qui est d'être » glorifiés de Dieu, et même nous nous élevons » encore plus haut. Je parle de ceux qui sont » véritablement philosophes, et pleins du véri- » table amour de Dieu [2]. » Vous voyez qu'après avoir parlé de la disposition de tous les justes il s'élève à celle des parfaits. « Ceux-là, » dit-il, souhaitent d'être unis au souverain » bien par l'amour de lui-même, et non pour » la gloire qui y est jointe; car c'est un second » ordre d'hommes louables qui agissent pour la » récompense, comme il y en a un troisième, » de ceux qui fuient la corruption par la crainte » du châtiment. » Ce Père a-t-il cru que les parfaits ne désirent plus la gloire qui leur est promise et que Dieu veut que nous désirions? Il n'avoit garde de renverser ainsi *l'espérance par laquelle nous sommes sauvés*. Que veut-il donc? que l'ame parfaite, quoiqu'elle se désire toujours cette gloire, ne se la désire plus par affection naturelle et mercenaire. Ce n'est que ce désir naturel que ce Père veut retrancher quand il dit « qu'il est bon d'obéir au Père, » quand même il ne nous en reviendroit jamais » aucune utilité. C'est une assez grande ré- » compense que de lui obéir. » Enfin ce Père dit que saint Paul *a osé quelque chose* en souhaitant *d'être anathème* pour ses frères, et que *lui-même* ose *aussi en le rapportant*. Il représente l'amour de saint Paul, qui étoit désintéressé jusqu'à vouloir être anathème, c'est-à-dire « être fait malédiction.... et souffrir comme » un impie pour l'amour d'eux [3]. » Ces paroles marquent que saint Paul étoit dans une disposition véritable de souffrir les peines éternelles

[1] *De Pœnit.* cap. IV, p. 123. — [2] *Procem. in Reg. fus. tract.* n. 3, t. II, p. 329, 330.

[1] *Or. XL*, n. 13, p. 699, ed. Bened. — [2] *Or. III*, ol. III, n. 60, p. 104. — [3] *Or. II*, ol. I, n. 55, p. 40.

sans cesser d'aimer Dieu, si Dieu l'eût exigé de lui, et qu'il eût voulu mettre le salut des Juifs à ce prix. Une pareille disposition, qui fait que ce Père s'écrie : « O grandeur d'ame ! ô ferveur » de l'esprit ! » et qu'il regarde comme une chose qu'il est hardi même de rapporter aux fidèles, cette disposition, dis-je, devoit sans doute exclure l'amour et le désir naturel de la récompense qui fait *l'intérêt propre*. Nicétas, commentateur de saint Grégoire de Nazianze, a parlé de même.

XXIX. Saint Grégoire de Nysse dit que les serviteurs *se sauvent par la crainte*, et que les mercenaires « se conduisent avec droiture et » vertu, par l'espérance de la récompense ré- » servée à ceux qui auront vécu pieusement [1]. » Voilà deux degrés de justes dans lesquels on se sauve, et par conséquent des états habituels, où l'on préfère Dieu à tout. Ecoutons quel est le troisième : « Mais celui qui court du fond de son » cœur vers la perfection, chasse la crainte, qui » est une affection servile ;... il méprise la ré- » compense même, de peur qu'il ne paroisse » aimer la récompense plus que celui de qui » elle vient. »

Remarquez que ce Père ne parle que de la béatitude que l'Ecole nomme formelle ou créée. Il ne défend pas même de la désirer ; car ce désir est commandé ; mais il veut que les parfaits ne la désirent point par un amour naturel et délibéré d'eux-mêmes, et par une affection mercenaire, parce qu'elle diminueroit l'amour de Dieu de qui nous attendons cette béatitude. C'est pourquoi le même Père dit ailleurs, que « certains hommes mènent une vie vertueuse, » comme des marchands qui font des contrats » et des échanges : mais que la perfection con- » siste certainement à ne regarder aucune chose, » pas même celles qui nous sont promises et » qui sont l'objet de notre espérance, pour n'en » contraindre qu'une seule qui est de perdre » l'amitié de Dieu [2]. » Veut-il qu'on ne regarde plus la béatitude formelle par la vue que la grâce nous inspire, et qui est l'exercice de la seconde vertu théologale ? Non sans doute, car ce seroit détruire ce qui est renfermé dans l'espérance, ce seroit détruire l'espérance même, qui est nécessaire pour tout état de justice ; je ne puis trop répéter cette vérité : il veut seulement qu'on ne la désire plus par une affection mercenaire ou intéressée.

XXX. Saint Ambroise parle ainsi [3] : « Une » ame pieuse ne cherche point la récompense ; » mais, au lieu d'elle, une conscience pure et » l'affection des œuvres justes. Que les cœurs » rétrécis soient invités par les promesses, qu'ils » soient élevés par la récompense qu'ils espè- » rent ; l'ame véritablement bonne, sans son- » ger à la promesse céleste, remporte le fruit » d'une double gloire, etc. » Ce Père dit ailleurs [1], parlant du parfait chrétien : « Il n'est » point mené par la récompense à la perfection, » mais c'est par la perfection qu'il est consommé » pour la récompense. Les imitateurs de Jésus- » Christ sont bons, non par espérance, mais » par amour de la vertu. » On trouve souvent dans tous ces saints auteurs une exclusion apparente de l'espérance, et il faut bien se garder de la prendre jamais à la lettre. C'est l'espérance naturelle qu'ils excluent, et non la surnaturelle. Ainsi les justes mercenaires, dont parlent les Pères, ont deux espérances : la surnaturelle, sans laquelle ils ne seroient pas justes ; et la naturelle, qui les rend encore mercenaires, lorsqu'elle agit fréquemment en eux, au lieu qu'elle n'agit plus d'ordinaire dans les justes parfaits, que les Pères nomment les *Enfans*. Il est inutile de dire qu'ils ont regardé la récompense comme étant distinguée de Dieu, et sous l'idée de ce que l'Ecole nomme la béatitude créée, car il est certain que nous ne devons jamais cesser de désirer cette béatitude créée qui nous est promise comme inséparable de l'amour éternel de Dieu. Qu'est-ce que saint Ambroise veut donc retrancher ? Il n'est permis de rien ôter de la part de l'objet qui est notre souverain bien en tant que nôtre ; on ne peut donc rien retrancher que de la part de la volonté qui désire cet objet. Et qu'est-ce qu'on peut retrancher dans la volonté qui veut notre salut ? Sans doute ce ne sera pas ce désir surnaturel qu'on nomme espérance vertu théologale, et infuse en nous par le Saint-Esprit. Plus une ame est parfaite, plus elle doit croître en espérance, quoiqu'elle cesse d'être mercenaire. Ce n'est donc pas dans l'espérance qu'on trouve le propre intérêt qui constitue le mercenaire. Nous aurions horreur de dire et de faire dire à saint Ambroise que l'espérance vertu théologale, surnaturelle, et infuse par le Saint-Esprit, ne convient qu'*aux cœurs rétrécis*, et que l'ame parfaite *ne songe pas* même *à la promesse céleste*. Encore une fois, qu'est-ce que saint Ambroise veut retrancher pour la perfection ? Il est évident que c'est une affection imparfaite sur la

[1] *Hom. I in Cant. Cantic.* t. I, p. 475. — [2] *Vita Moisis*, t. I, p. 256. — [3] *De Abraham*, lib. II, cap. VIII, n. 47, tom. I, p. 332.

[1] *De Interp. David.* liv. IV, cap. XI, n. 28, t. I, p. 672.

récompense ou béatitude. Cette affection imparfaite n'est pas l'espérance surnaturelle : elle ne peut donc être qu'une espérance humaine, qu'une affection naturelle pour soi-même, qui rend une ame mercenaire ou intéressée à la vue de la béatitude éternelle. Voilà ce qui ne convient qu'aux *cœurs rétrécis ;* voilà la manière dont les ames parfaites ne *songent plus à la promesse céleste.*

XXXI. Saint Jérôme assure que celui « qui » aime ne garde point les commandemens par » la crainte des peines, ni par le désir de la ré- » compense, mais parce que le précepte de » Dieu est excellent en lui-même [1]. » Ce Père ne veut point exclure la crainte, et encore moins l'espérance, beaucoup plus parfaite que la crainte. Il ne veut retrancher que l'affection naturelle qui rend le cœur mercenaire ou intéressé.

XXXII. Saint Augustin, qu'on veut opposer à cette doctrine, l'établit clairement. Il est vrai qu'il suppose dans l'homme une tendance continuelle à sa béatitude, qui est la jouissance de Dieu ; mais cette tendance n'est selon lui qu'un poids invincible, qu'une inclination nécessaire et indéliberée, que l'Ecole nomme *appetitus innutus*, et dont on ne doit jamais disconvenir. Ici il s'agit d'un amour de nous-mêmes que les Pères supposent délibéré, puisqu'il diminue la perfection et le mérite de l'ame. La jouissance, à laquelle selon saint Augustin l'amour tend toujours, n'est pas une possession de Dieu dans la vue de nous contenter nous-mêmes, comme celle des créatures que les hommes profanes rapportent à leur propre contentement : ce n'est qu'une union d'amour avec Dieu, et un rapport total, non pas de lui à nous, mais au contraire de nous à lui. Ainsi c'est précisément le contraire de la jouissance que les hommes cherchent ordinairement dans les biens créés. *Frui est amore inhærere alicui rei propter seipsam* [2]. La jouissance bien entendue n'est que l'amour le plus désintéressé : vouloir jouir, c'est vouloir aimer sans aucun intérêt propre : vouloir aimer sans aucun intérêt propre, c'est aimer déjà d'un amour désintéressé. Aussi ce Père exclut-il tellement toute affection mercenaire, qu'il pose pour règle générale de ne nous aimer qu'en Dieu et pour Dieu. *Ipsum amemus propter ipsum et nos in ipso, tamen propter ipsum* [3]. « J'appelle, dit-il [4], charité le mouvement de » l'ame qui tend à jouir de Dieu pour Dieu » même, et de soi et du prochain pour Dieu. » Nous avons déjà vu que *jouir*, selon lui, n'est qu'aimer d'un amour pur où l'on se rapporte sans réserve à la chose aimée. Il ne faut donc plus se regarder que comme une chose qui doit servir uniquement au bien aimé, et voilà à quoi se borne la prétention de jouir. Ailleurs il s'écrie : « Seigneur, qu'il ne reste rien en moi » pour moi-même, ni par où je me regarde. » *Nihil in me relinquatur mihi, nec quo respi-* » *ciam ad meipsum* [1]. » Veut-il condamner tout amour de soi ? demande-t-il un oubli total et absolu de nous-mêmes, avec une indifférence qui nous ôte toute vigilance sur nous ? Non sans doute. Veut-il retrancher l'espérance, qui est le désir de notre souverain bien ? veut-il qu'on ne pense jamais à soi, de peur de faire des réflexions intéressées ? on ne peut lui attribuer ces erreurs. Il veut pourtant un retranchement réel de quelque retour sur nous-mêmes. Il ne veut retrancher aucun des retours que la grâce nous inspire dans les actes surnaturels : il ne retranche donc qu'un retour naturel et humain. C'est ainsi qu'il faut entendre ce sublime docteur de l'amour, quand il dit : « Il faut aimer Dieu pour » l'amour de lui, en sorte que nous nous ou- » bliions nous-mêmes, s'il est possible. *Aman-* » *dus est Deus pro amore ejus, ita ut, si fieri* » *potest, nos ipsos obliviscamur* [2]. » Enfin ce Père veut que nous *n'aimions en l'homme que Dieu : Non amabit in homine nisi Deum* [3]. Cette règle n'est pas moins pour nous-mêmes que pour les autres, puisque nous ne sommes pas moins hommes qu'eux. Nous ne devons donc pour la perfection, selon ce Père, aimer que Dieu seul en nous. « Voyez, dit-il [4], comment » l'amour d'amitié doit être gratuit : car vous » ne devez pas aimer votre ami pour en tirer » quelque utilité. Si vous l'aimez pour en tirer » de l'argent ou quelque autre bien temporel, » vous aimez ce qui vient de lui, et non pas » lui-même. L'ami doit être donc aimé sans in- » térêt, pour lui-même, et non pour autre » chose. Si la règle de l'amitié vous invite à » aimer un homme sans intérêt, combien Dieu » doit-il être aimé sans intérêt, lui qui vous » commande d'aimer l'homme ? » Après cela il ne faut pas s'étonner que saint Augustin ait fait la supposition que nous trouvons dans les autres saints pour exprimer le désintéressement de

[1] *Ep. CXLIV*, p. 1199. — [2] *De Doct. christ.* lib. I, cap. IV, n. 4, t. III, p. 6. — [3] *Serm. CCCXXXVI*, n. 2, tom. V, p. 1301. — [4] *De Doct. christ.* lib. III, cap. X, n. 16, t. III, p. 50.

[1] *In Psal. CXXXVII*, n. 2, t. IV, p. 1526. — [2] *Serm. CXLII*, al. *de verb. Domini LIV*, n. 3, t. V, p. 686. — [3] *Serm. CCCLXXVI*, al. *hom. XXXVIII inter L*, n. 3, p. 1488. — [4] *Ibid.* n. 4.

l'amour, et s'il conclut qu'il faudroit combattre par pur amour contre les tentations et les misères de cette vie, quand même l'espérance de la béatitude nous seroit ôtée. *Sed si, quod absit, illius tanti boni spes nulla esset, malle debuimus in hujus conflictationis molestia remanere, quàm vitiis in nos dominationem non eis resistendo permittere* [1].

XXXIII. Si nous consultons saint Chrysostôme, il nous répondra « qu'il faudroit être bon » quand même il n'y auroit point de récom- » pense promise... Dieu a voulu, dit-il [2], qu'on » pût pratiquer aussi la vertu pour récompense, » afin de s'accommoder à notre foiblesse. » Il ajoute ailleurs [3] : « Nous considérons avec cu- » riosité la récompense de nos œuvres, faisant » une supputation de marchand. Vous auriez » une plus grande récompense, si vous agissiez » sans espérance d'être récompensés. »

Ecoutez encore ce saint docteur [4] : « Les » ames bonnes et généreuses regardent la beauté » divine sans aucun motif d'être récompensées ; » que si quelqu'un est trop foible, qu'il jette » aussi les yeux sur la récompense. » Après cela, mes très-chers frères, oserions-nous confondre l'intérêt propre ou attachement mercenaire avec le désir que le Saint-Esprit nous inspire dans l'espérance surnaturelle? Dira-t-on que ce saint docteur ne tolère l'espérance surnaturelle que *pour s'accommoder à notre foiblesse?* Dira-t-on que cette vertu fait *une supputation des marchands*, et qu'on seroit bien plus récompensé si on s'abstenoit d'espérer la récompense éternelle? Dira-t-on que les *ames généreuses* retranchent soigneusement le *motif* propre de l'espérance qui est notre souverain bien ; et *que si quelqu'un est trop foible*, on lui laisse espérer la récompense? Faire parler ainsi saint Chrysostôme, ce seroit lui mettre des blasphèmes dans la bouche. Il veut retrancher quelque chose dans les hommes qui espèrent, et non dans l'espérance surnaturelle. Ce qu'il veut retrancher ne peut être qu'un attachement imparfait à nous-mêmes à la vue des dons qui nous rendront heureux. Cet attachement imparfait ne venant point de la grâce, ne peut venir que de la nature. C'est donc dans la nature qu'il faut trouver le *propre intérêt* du juste mercenaire.

Quand ce Père parle du souhait que fit saint Paul *d'être anathème pour ses frères*, il prépare, comme saint Grégoire de Nazianze, les fidèles à une doctrine qui les étonnera. « Il va parler, » dit-il [1], d'un amour secret et nouveau, *d'une » chose qui paroîtra* nouvelle et incroyable : » c'est que cet apôtre vouloit, pour le salut de » ses frères, être aliéné non de l'amour (à Dieu » ne plaise, car ce n'étoit que par l'amour qu'il » faisoit ce souhait), mais de la jouissance de la » gloire, etc. Il vouloit déchoir du royaume du » ciel et de cette gloire cachée... Parce que nous » sommes loin de cet amour, nous ne pouvons » pas même concevoir ce qu'on en dit ; car il y a » des gens si indignes d'entendre le langage de » l'Apôtre, et si éloignés de la grandeur de son » amour, qu'ils s'imaginent qu'il ne veut par- » ler que de la mort temporelle. Je soutiens » qu'ils ignorent autant et encore plus le sens » de saint Paul, qu'un aveugle les rayons du » soleil : non, non, cette explication n'est point » véritable. C'est l'opinion de vers de terre ca- » chés dans le fumier. » D'où vient que ce Père admire tant le désintéressement de cet amour? D'où vient que l'idée de ce désintéressement le ravit? Est-ce parce qu'il détruit l'espérance surnaturelle, en détruisant *l'intérêt propre?* Tout au contraire, c'est qu'il n'y trouve aucun *intérêt propre*, quoique l'espérance n'y soit point blessée. C'est qu'il n'y trouve aucun reste d'amour naturel de soi-même, ni aucun attachement à la récompense, pour le contentement de cet amour.

XXXIV. Cassien, parlant du juste parfait, dit que « les deux premiers ordres d'hommes « tendent vers le progrès, et que celui du troi- » sième degré fait seul le bien sans crainte, sans » espérance d'être récompensé, et par le seul » amour de la bonté. Nous ne pouvons, ajoute- » t-il, nous élever à cette véritable perfection » qu'en l'aimant sans aucun autre motif que » celui de son amour [2]. »

XXXV. Germain compagnon de Cassien objecta à l'abbé Chérémon, qui avoit parlé ainsi, que cette doctrine suppose une *imperfection dans l'espérance*. Voilà précisément l'objection qu'on fait en nos jours. Cet abbé répond que toutes les couronnes ne sont pas égales, « qu'il y a » plusieurs demeures dans la maison du Père cé- » leste, que celui qui est heureux et parfait dans » la crainte monte de vertu en vertu jusqu'à » une autre perfection » qui est celle de l'espé- » rance ; *de perfectione ad aliam perfectionem ;* » et qu'enfin il s'élève à un autre état encore

[1] *De Civ. Dei*, lib. XXI, cap. XV, t. VII, p. 635. — [2] *Hom. XIII in Ep. ad Hebr.* n. 5, t. XII, p. 136. — [3] *Hom. V in Ep. ad Rom.* n. 7, t. IX, p. 470. — [4] *Hom. LXXIII, al. LXXI in Joan.* n. 4, t. VIII, p. 455.

[1] *Hom. XVI in Ep. ad Rom.* n. 1, t. IX, p. 603.

[1] Solus ea quæ bona sunt, nullo metu, nullâ remunerationis gratiâ provocante, sed solo bonitatis operatur affectu. *Collat. XI*, cap. X, VII, VIII, IX.

» plus heureux, qui est celui de la charité ; *ad* » *beatiorem denuo statum, quod est charitas in-* » *vitetur* [1]. » En lisant ces paroles, on croiroit que Chérémon exclut du troisième état tout autre motif que celui de la charité, et par conséquent qu'il rejette celui de l'espérance : on croiroit aussi qu'il ne laisse l'espérance qu'aux mercenaires, et que la charité est le seul partage des enfans parfaits : mais il est aisé de voir par ses propres paroles, qu'il laisse dans les parfaits une espérance animée et commandée par la charité, qui est très-désintéressée, et qu'il exclut seulement de cet état la crainte servile et l'espérance naturelle et mercenaire, qui, loin d'être l'espérance surnaturelle et vertu théologale, ne fait qu'en diminuer la perfection. *Assumens eos de timore servili et mercenaria spe, ad dilectionem Dei, et adoptionem transferat filiorum, et quodam modo perfectiores faciat de perfectis.* Vous voyez qu'il n'exclut de la plus haute perfection, que ces deux affections naturelles et imparfaites dont il suppose qu'il y a encore des restes dans les premiers degrés. Ces deux premiers degrés sont parfaits, mais moins parfaits que le troisième, parce qu'ils ont encore ces restes de *crainte servile et d'espérance mercenaire.* Ces restes d'imperfection se trouvent dans l'état de ces deux premiers ordres de justes, avec la crainte et l'espérance surnaturelles, qui n'ont rien d'imparfait en elles ayant la grâce pour principe. Voilà le système de mon Livre, qui est tiré de Cassien. Je n'exclus, non plus que lui, de l'état des parfaits que l'espérance naturelle et mercenaire, sans affoiblir la surnaturelle. Cet auteur, quoique défectueux sur la doctrine de la grâce, est néanmoins d'une grande autorité sur les matières de la vie ascétique, de l'aveu même des grands défenseurs de la grâce, tels que saint Prosper et saint Fulgence. Il a recueilli les précieuses maximes des solitaires, disciples de saint Antoine. Saint Benoît le met dans sa règle au même rang que saint Basile pour les préceptes de la vie la plus parfaite.

XXXVI. Théodoret, après avoir dit que saint Paul a *défié le ciel et l'enfer de le séparer de* Jésus-Christ [2], assure que « la gloire » céleste ne doit être rien pour le vrai fidèle, » en comparaison de l'amour ; car il ne faut » point aimer Dieu pour les promesses, mais » les promesses pour Dieu. » Il parle de la béatitude formelle ; il veut qu'on la désire pour se conformer à l'ordre de Dieu, et pour l'aimer d'un amour parfait et éternel. Ce désir est pur en lui-même ; de plus il est ordinairement seul, il n'est précédé ni accompagné, comme dans les autres états, des désirs naturels et mercenaires. C'est l'espérance commandée par la charité, comme le Catéchisme du concile de Trente l'a marqué.

XXXVII. Théophylacte [1], qui établit les trois ordres de chrétiens, explique comme saint Chrysostôme, comme Théodoret, comme Jean d'Antioche dans une lettre à Théodoret, comme Cassien, comme saint Isidore de Péluse [2], et comme Photius [3], le souhait de l'Apôtre *d'être anathême pour ses frères ;* et il conclut que la peine éternelle ne devroit pas nous empêcher d'aimer Dieu.

XXXVIII. Saint Jean Climaque suppose ces trois ordres d'hommes, des *serviteurs*, des *mercenaires*, et des *enfans* [4] ; et il les regarde tous comme justes. Il déclare qu'il parle des « serviteurs sincères et véritables comme saint » Basile l'avoit fait avant lui : *Sinceri et germani servi*, qu'il distingue des esclaves inutiles : *Inutilia mancipia.* Tous les serviteurs » sincères étant accoutumés au signe de la » volonté du maître font sans hésiter tout ce » qu'il commande. *Omnes ad nutum voluntatis ipsius facti quidquid imperat, sine cunctatione exequuntur.* Les esclaves inutiles, au » contraire, après avoir reçu le baptême violent la loi. » Cet auteur représente ces trois ordres d'hommes dont les uns se détachent « volontairement, *sponte*, de la vie présente, » à cause du poids énorme de leurs péchés : » les autres, pour l'espérance du royaume » futur : les derniers, pour l'amour de Dieu » souverainement bon. » Il caractérise les premiers par la crainte qui les retient encore, les seconds par l'espérance par laquelle ils ont encore besoin d'être consolés, et les troisièmes par la charité qui les unit à Dieu. Tous ont la charité et l'espérance, car tous sont récompensés comme des *athlètes. Pius agonistarum munerarius Deus, quocumque fine metam attigerint, cursum religiosæ vitæ ratum habebunt :* mais les justes mercenaires ont encore besoin d'être consolés par un reste d'espérance humaine, et d'aliment pour leur affection naturelle et mercenaire. Les derniers s'unissent d'ordinaire à Dieu, sans qu'il y ait en eux aucune affection imparfaite.

XXXIX. Saint Maxime pose les trois *degrés*

[1] *Collat. XI*, cap. XI, XII. — [2] *In Ep. ad Rom.* t. III, p. 71

[1] *In Ep. ad Rom.* cap. IX. — [2] *Lib. II, ep. LVIII, ad Ischyr. et lib. I, ep. CCCCVII, ad Pallad.* — [3] *Biblioth.* p. 1603. — [4] *Scal. Parad. grad. I*, p. 4.

d'hommes fidèles et vertueux, il les nomme *les commençans, les profitans, et les parfaits; les serviteurs, les mercenaires et les enfans*. Il dit que ce sont « trois ordres d'hommes qui » sont sauvés. τάς τρεῖς τάξεις τῶν σώζομενῶν. Que » les enfans ne sont touchés ni de la crainte » des menaces, ni de l'espérance des pro- » messes [1]. » Voilà une exclusion absolue par un tour négatif, et cette exclusion regarde un état de vie, qui est celui des enfans. Il n'a garde de vouloir exclure toute crainte, et encore moins toute espérance. Il veut seulement qu'on retranche de l'état d'une ame parfaite l'espérance humaine ou désir mercenaire.

XL. Le vénérable Bède dit qu'il n'y a pas une petite « distance entre le fils, le merce- » naire et le serviteur, *que le serviteur est* » celui qui s'abstient encore des vices par la » crainte des peines, que le mercenaire le fait » par l'espérance et par le désir du royaume » du ciel, et que le fils le fait par l'amour du » bien même [2]. »

XLI. Saint Anselme, ce sublime et pieux théologien, pose les mêmes degrés dans ses maximes recueillies par Edmer, son fidèle disciple et auteur de sa vie [3]. Il déclare que ces trois sortes d'hommes *sont sauvés*, mais il fait parler Dieu qui ne donne point aux deux premiers degrés la mesure pleine. « *Ple-* » *nam retributionem, quia non purè me dili* » *gebatis, sed quoniam à me lucrari volebatis;* » parce que vous ne m'avez pas aimé pure- » ment, et que vous étiez mercenaires. » Il leur reproche d'avoir voulu trouver leur intérêt, non-seulement dans cette vie, mais encore *dans la future*. L'intérêt propre ou attachement mercenaire, qui empêche la pureté de l'amour, et exclut une ame de la pleine mesure de gloire, est donc une imperfection, quoique cette affection regarde la vie *future;* et cette imperfection, loin d'être nécessaire en tout état, doit être retranchée ou sacrifiée pour éviter le reproche de n'avoir pas aimé purement. *Non purè me diligebatis.* Est-ce l'espérance vertu théologale que Dieu reprochera aux justes imparfaits? Leur reprochera-t-il ce qui a été infus en eux par le Saint-Esprit? Cette pensée seroit impie. Ce qui est reproché n'est donc qu'une imperfection qui vient de la nature. L'amour pur et sans mélange, selon saint Anselme, est réservé au troisième état. « Il y en a un autre, dit-il, qui » aime Dieu véritablement, et qui garde ses » préceptes par son seul amour. » Ce qu'il appelle *aimer véritablement*, c'est aimer parfaitement, c'est observer toute la loi par le *seul amour* de Dieu. Quand il dit *seul*, il veut dire pur, car ce qu'on nomme pur amour, est un amour surnaturel et infus par le Saint-Esprit, qui n'est mélangé ou joint dans l'ame avec aucun amour naturel et délibéré. « O mon Dieu, » s'écrie ailleurs ce grand saint [1], celui qui » se renonce tout entier pour vous avoir, qui » périt à soi-même pour vivre en vous, qui » n'est plus rien à soi pour n'être quelque » chose qu'en vous, celui-là, pourvu qu'il » n'ait plus rien en soi, ne craint plus de » rien perdre de soi. Mais il est toujours as- » suré que vous conservez ce qui est à vous. » Si les peines de l'enfer et celles du purga- » toire le menacent, il ne s'en soucie guère, » parce que le voyageur sans argent chante » devant le voleur. Celui qui s'est renoncé ne » craint plus de se perdre; car si vous vou- » liez condamner aux peines celui qui est à » vous, il n'auroit aucun sentiment de vous » qui ne fût digne de votre bonté. Il seroit » prêt à souffrir tout ce que vous voudriez. » Il ne diroit point : Pourquoi le faites-vous? » Pour celui à qui cette parole que je viens » de prononcer ne plaît pas, Seigneur, don- » nez-lui de se renoncer, afin qu'il puisse » comprendre cette parole. »

Voilà sans doute l'état d'une ame bien exempte de toute affection mercenaire ou intérêt propre. Elle espère pourtant, et saint Anselme n'a pas voulu qu'en cet état on cessât d'espérer. Donc il est évident que l'affection mercenaire ou intérêt propre n'est point essentielle à l'espérance, et par conséquent on peut, selon ce grand théologien, renoncer à tout intérêt propre, même pour la *vie future*, sans détruire l'espérance surnaturelle de notre souverain bien, qui nous est promis comme l'objet de nos désirs, en tout état de perfection.

XLII. Saint Bernard a marqué quatre divers amours ou états d'amour dans les ames. Il ne croit pas que « le quatrième soit possédé par- » faitement en cette vie. *Nescio si a quoquam* » *hominum quartus in hac vitâ perfectè ap-* » *prehenditur, ut se scilicet diligat homo tan-* » *tùm propter Deum* [2]. » C'est un amour

[1] *De Mystag.* cap. XXIV, t. II, p. 523. — [2] *In Luc. parab. fil. prodig.* l. V, p. 372, *ed. Colon.* — [3] *De similitud.* cap. CLXIX, p. 185.

[1] *De Mensuratione Crucis*, cap. IV, p. 496. — [2] *Ep. XI, ad Guig. Cart.* n. 8, t. I, p. 31.

« d'oubli de soi, d'ivresse, de défaillance, où » l'on ne se sent plus, *où l'on n'est plus distrait* » *de ce transport* par le corps de mort, par la » nécessité de la chair, par les défaillances de » la corruptibilité, *et même* par les devoirs » de la charité fraternelle [1]. » Saint Bernard, loin d'admettre en cette vie cette contemplation extatique et parfaitement permanente, ne l'admet même dans les bienheureux qu'après la résurrection de leurs corps.

Mais quel est son troisième amour? vous allez voir, mes très-chers frères, qu'il est le même que le cinquième de mon livre. Cet amour « est gratuit *parce qu'on* aime comme » on est aimé, et qu'on rend l'amour comme » on l'a reçu, *parce* qu'on cherche non son in- » térêt, mais celui de Jésus-Christ, qu'on loue » le Seigneur non à cause qu'il nous est bon, » mais parce qu'il est bon en lui-même [*]. » A Dieu ne plaise que j'admette jamais dans les ames les plus parfaites un amour plus pur que celui-là.

Je déclare, après ce Père, qu'on n'est jamais en cette vie entièrement délivré d'une *cupidité réglée* ou soumise: *nunquam sine cupiditate, sed ordinata* [2], et qu'on n'y parvient point à un état invariable où l'on ne s'aime jamais que pour le seul amour de Dieu. C'est pour exprimer cette vérité que j'ai dit que les ames les plus parfaites non-seulement commettent des péchés véniels, mais encore ne sont que dans un état variable pour le désintéressement de l'amour. Mais enfin l'amour que saint Bernard reconnoît dès cette vie dans les parfaits enfans, est tel que nous l'avons vu, et que nous l'allons voir encore. « On est récompensé, dit-il [3], mais on ne » sert point par le motif de la récompense. » L'ame ne cherche point la récompense, » mais elle la mérite. » Il s'en faut bien que je n'aie parlé ainsi, avec une exclusion absolue du désir de la récompense, et du motif qui la fait désirer: *absque præmii intuitu;... præmium non requirit*. Saint Bernard veut-il rejeter le motif et le désir de la récompense? Ce motif du souverain bien en tant que notre bien n'est-il pas celui de l'espérance chrétienne? le retrancher n'est-ce pas un désespoir impie? L'imputerons-nous à saint Bernard? dirons-nous que c'est dans ce désespoir qu'il a mis la perfection? soutiendrons-nous qu'il veut retrancher tout désir de la béatitude formelle? oserions-nous même soutenir qu'il a mis la perfection dans une cessation presque entière des actes d'espérance surnaturelle? Cette doctrine ne seroit-elle pas scandaleuse? n'est-il pas manifeste que les plus grands saints sont ceux qui espèrent le plus l'avènement du règne de Dieu, qui sera aussi le leur? N'est-il pas évident que ce Père ne veut parler que d'un attachement imparfait à la récompense? Cet attachement, qu'il exclut comme une imperfection, ne peut venir de la grâce et du Saint-Esprit: donc il est naturel. Voilà l'intérêt propre qui reste dans le mercenaire, et que l'enfant parfait sacrifie, lors même qu'il espère le plus. Ce Père dit ailleurs que trois sortes d'hommes sont portés par un chariot dans la voie de la loi du Seigneur. « Le serviteur est assis sur la menace, » le mercenaire sur la promesse. L'un tire le » chariot par la crainte, l'autre par le désir. » Tous deux sont poussés par leurs propres » aiguillons. Le seul enfant n'est ni touché » de la crainte, ni attiré par le désir: il est » soutenu par l'esprit d'amour: il est porté » dans le chariot sans travail et sans blessure; » car tous ceux qui sont mus par l'esprit de » Dieu sont ses enfans [1]. »

Enfin ce Père après avoir représenté un juste d'un âge robuste, *jam robustæ ætatis*, qui ne se nourrit plus de lait, mais d'alimen- solide, *nec lacte jam potatur, sed vescitur solido cibo*, qui ne recherche plus les consolations des petits, *nec parvas parvulorum consolationes captans* [2], il déclare qu'un tel fils n'est point mercenaire, quoiqu'il se désire de tout son cœur l'héritage. Puis il ajoute qu'il y a néanmoins *un autre degré plus sublime et un amour plus parfait. Invenitur tamen alter gradus sublimior, et affectus dignior isto, cùm penitus castificato corde, nihil aliud desiderat anima, nihil aliud a Deo quærit, quàm ipsum Deum*. C'est le degré du juste *qui ayant*

[1] *Ep. VI ad Guig Cart.* n. 8, t. I, p. 31, *et de dilig. Deo*, cap. X, n. 27 et seq. p. 595.

[*] Amor iste merito gratus, quia gratuitus.... Qualis suscipitur, talis et redditur. Qui enim sic amat, haud secus profecto, quàm amatus est, amat; quærens et ipse vicissim, non quæ sua sunt, sed quæ Jesu Christi, quemadmodum ille nostra, vel potius nos, et non sua quæsivit... Domino confitetur, non quoniam sibi bonus est, sed quoniam bonus est: hic vere diligit Deum propter Deum, non propter seipsum. *De dilig. Deo*, cap. IX, n. 26, p. 594.

[2] *De dilig. Deo*, cap. XIV, n. 38, p. 600.

[3] Non enim sine præmio diligitur Deus, etsi absque præmii intuitu diligendus sit. Vacua namque vera charitas esse non potest, nec tamen mercenaria est; quippe non quærit quæ suæ sunt... Verus amor præmium non requirit, sed meretur. *De dilig. Deo*, cap. VII, n. 17, p. 591.

[1] *Serm. LXXII, al. XXXV inter parvos*, n. 4, p. 1200.— [2] *Serm. VIII de diversis*, n. 8, p. 1104.

purifié son cœur ne veut nulle autre chose de Dieu que Dieu même. Celui-là s'écrie : *Quid enim mihi est in cœlo, etc.* Car l'ame de cet état ne veut « par amour particulier de soi » (*c'est-à-dire avec propriété*) rien comme » sien, ni félicité, ni gloire, ni aucune autre » chose ; mais elle tend toujours à Dieu. Il » ne lui reste qu'un désir unique et parfait, » qui est que le Roi l'introduise dans sa cham- » bre, pour être unie à lui et pour en jouir. » Ainsi contemplant sans cesse autant qu'elle » le peut, à face dévoilée, la gloire de l'Epoux » céleste, elle est transformée en la même » image de clarté en clarté, comme par l'es- » prit du Seigneur [1]. » Il faut se souvenir que quand saint Bernard parle de *jouir*, il entend par là, comme saint Augustin, non une jouissance intéressée et mercenaire, mais une simple union de pur amour, où l'on se rapporte à Dieu sans nulle réserve. Cette transformation de l'Epouse n'est qu'une union parfaite de volonté. *La contemplation perpétuelle à face dévoilée*, qu'il exprime ainsi, *jugiter revelatâ facie, quoad potest, cœlestis Sponsi gloriam speculando*, n'est pas perpétuelle en rigueur, et saint Bernard le dit expressément. Elle n'est point aussi une vision face à face : c'est seulement une contemplation plus pure et plus fréquente que celle des ames moins parfaites ; *quoad potest*, tempère ces expressions.

N'être plus *attiré par le désir, mais être soutenu par l'esprit d'amour* [2], est-ce n'espérer plus? est-ce rejeter le motif essentiel de l'espérance ? Saint Bernard ne veut pas rejeter ce motif. Il ne veut donc rejeter qu'un motif mercenaire et qu'un désir humain. Continuons à l'écouter. « On ne paie point un homme, » dit ce Père [3], pour le faire manger quand » il a faim, ni pour le faire boire quand il a » soif : ni une mère pour lui faire allaiter » l'enfant qu'elle a porté dans ses entrailles. » Il parle ainsi pour faire entendre que les parfaits amis de Dieu n'ont pas besoin, pour l'aimer, d'y être invités par la récompense, qui est la béatitude formelle. Il dit qu'on *est convaincu de n'aimer pas purement*, si on aime le don de Dieu en soi autrement qu'en autrui. « L'amour, dit ailleurs ce Père, se suf- » fit et se plaît par lui-même et pour lui- » même, il est son mérite et sa récompense... » j'aime parce que j'aime. J'aime pour aimer. » L'amour pur n'est point mercenaire, il ne » tire point de force de l'espérance. *Purus » amor mercenarius non est. Purus amor de » spe vires non sumit* [1]. Telle est, selon ce » Père, l'Epouse ; car en quelque lieu qu'elle » soit c'est ainsi qu'elle est. » Les parfaits enfans, comme nous l'avons vu, « ne sont ni » touchés de la crainte, ni attirés par le désir. » Ils sont soutenus par l'esprit d'amour, sans » travail et sans blessure. » Voilà des exclusions bien absolues pour un état. Que penserons-nous donc de l'Épouse que ce Père met encore plus haut : *Sponsa in summo stat*, parce qu'elle ne *pense pas même à l'héritage*, comme les enfans les plus désintéressés y pensent encore un peu. *Amant et filii, sed hæreditate cogitant ; quam dum verentur quoquo modo amittere, ipsum a quo expectatur hæreditas, plus reverentur, minùs amant* [2]. C'est cette Epouse qui dit : *J'aime, parce que j'aime. J'aime pour aimer. Amo quia amo, amo ut amem.* Et son amour *content de lui-même* prévient tout autre motif d'aimer ; *seipso contentus est.* Et ailleurs comme nous l'avons vu : *Per se sufficit, per se placet, et propter se.* Elle espère néanmoins, cette Epouse qui fait les délices du cœur de l'Epoux. Mais ce n'est pas *de l'espérance qu'elle tire sa force ; de spe vires non sumit.* Pourquoi ? c'est, dit ce Père, que « l'amour n'est suspect dès que l'espé- » rance de quelque autre bien semble le sou- » tenir : *Suspectus est mihi amor, cui aliquid » adipiscendi spes suffragari videtur.* » Remarquez que quand il parle ici de l'espérance, il parle de celle qui attend l'héritage céleste promis aux enfans de Dieu. Cette espérance, qui rend l'amour suspect, et que saint Bernard retranche par des expressions si fortes, ne peut être ni l'espérance surnaturelle et infuse par le Saint-Esprit, ni le motif de l'espérance qui est notre béatitude même formelle, ni le désir que ce motif doit exciter en nous, ni la fréquence des actes de l'espérance surnaturelle. Que retranche-t-il donc de l'Epouse encore plus que de l'enfant? Une imperfection, qui ne peut être qu'un attachement naturel

[1] Neque enim suum aliquid, non felicitatem, non gloriam, non aliud quicquam, tanquam privato sui ipsius amore desiderat anima quæ ejusmodi est : sed tota pergit in Deum, unicumque ei ac perfectum desiderium est, ut introducat eam Rex in cubiculum suum, ut ipsi adhæreat, ipso fruatur. Unde et jugiter revelatâ facie, quoad potest, cœlestis Sponsi gloriam speculando, in eamdem imaginem transformatur de claritate in claritatem, tanquam a Domini spiritu. *Serm. LIII de Divers.* n. 9, p. 1104.

[2] *Serm. LXXII*, ubi sup. — [3] *De dilig. Deo*, cap. VII, n. 17, p. 391.

[1] *Serm. LXXXIII in Cant.* n. 4, 5, p. 1558. — [2] *Serm. LXXXIII in Cant.* n. 4, p. 1558.

et mercenaire pour le plus grand des dons de Dieu, qui est la béatitude formelle. Ce Père dit encore ailleurs [1] que la *crainte fait l'esclave, et l'espérance le mercenaire* attachés à leur utilité, et que *la charité fait le fils* qui désire le père, et non aucun de ses biens : *jam ipsum, non ipsius quæcumque bona desideret.* Voilà à quoi je réduis tous les termes les plus forts de ce Père : et c'est tout le système de mon livre.

XLIII. Albert le Grand, dont saint Thomas a été disciple, dit que « le parfait amour nous » unit à Dieu sans chercher aucun intérêt, ni » passager ni éternel, mais pour sa seule bon- » té; car l'ame délicate, dit-il [2], (c'est-à-dire » jalouse de la pureté de son amour), a comme » en abomination d'aimer Dieu par manière » d'intérêt ou de récompense. »

Remarquez que cet auteur, comme tous les autres, n'attribue ce désintéressement qu'au plus parfait amour. Il entend par la récompense, la récompense regardée comme un intérêt et avec un attachement naturel et mercenaire. A Dieu ne plaise qu'on dise jamais que les parfaits ont *en abomination* l'espérance chrétienne, qui est un désir surnaturel du souverain bien; ce n'est donc qu'une affection mercenaire et imparfaite, que l'ame parfaite et jalouse pour Dieu contre elle-même ne peut souffrir : c'est ce qu'elle *a en abomination;* c'est ce qu'elle sacrifie au pur amour.

XLIV. Saint Thomas, après avoir marqué les trois ordres d'hommes, dit que « les par- » faits croissent encore en charité; mais que ce » n'est pas là leur principal soin. » Quel est-il donc ce soin principal? en quoi consiste l'occupation ordinaire de ces ames pures « qui » n'ont plus l'imperfection d'être mercenaires? » c'est de demeurer unies en amour. *Sed prin- » cipaliter intendunt ut Deo inhæreant, et eo fruatur* [3]. » Et après : *Sed jam eorum studium circa hoc maximè versatur, ut Deo inhæreant.* Elles ne cessent ni de veiller sur elles, ni d'espérer la béatitude, ni de désirer les dons célestes qui y conduisent; mais cette union d'amour sans intérêt propre, où toutes les vertus distinctes s'exercent en paix, est l'état ordinaire de ces ames.

XLV. Saint Bonaventure, ou l'auteur de la théologie mystique qui est dans ses œuvres, assure que l'ame fait « toujours en tout acte » ce qui peut plaire davantage au bien-aimé, » s'anéantissant elle-même pour lui plaire : » qu'elle cherche non ce qui l'intéresse, mais » ce qui est de l'intérêt de Dieu, etc... [1]. Après » s'être séparée, dit-il [2], de toutes les autres » créatures, elle se quitte elle-même, et est » unie, etc. Alors elle ne désire aucun avan- » tage temporel, ni aucun don de l'Epoux, » savoir ni grâce, ni vertu, ni gloire, mais » lui-même, qui est le principe de toute com- » munication déiforme, sans autre préten- » tion [3]. » Voilà l'amour qu'il nomme, après saint Denis, *extatique, déifique, et transformant* [4]; l'amour qui n'a plus de motif, car il n'est *préparé par aucune pensée ni vue* distincte. Il est aisé de voir qu'il ne veut pourtant pas que ce soit un amour entièrement aveugle et sans motif. Il ne veut exclure que les considérations, et les motifs intéressés de l'amour naturel de soi. Voici ce qu'il ajoute [5] : « Cette » liberté ne peut être connue que par ceux qui » en ont déjà quelque expérience. L'ame ne » craint ni le diable, ni aucun homme mortel. » Elle ne sent plus les aiguillons de la peine » éternelle. Elle embrasse avec joie la mort, » s'étant soumise immédiatement à son créa- » teur par la vraie union, et elle reçoit en » toutes choses l'effet libre de sa promesse, » qui est marquée en saint Jean : *Si le Fils » vous délivre, vous serez véritablement libres.* » Car le Fils délivre véritablement, lorsqu'il » étend vers nous et nous donne la droite de » son amour, afin que l'ame s'attache à lui au- » dessus de toute créature, et que désormais » sous Dieu rien de pénal ne domine l'ame » dans les désirs de la vie unitive. Ainsi étant » établie en sûreté par la fermeté de son amour, » elle ne craint plus rien d'extérieur; elle ne » craint pas même celui en qui elle habite, » parce que l'amour familier lui fait oublier » les menaces de celui qu'elle aime. »

Cet auteur ne veut point ôter la crainte chaste; il veut encore moins éteindre l'espérance vertu théologale. Il n'a garde de vouloir exclure le désir surnaturel *des dons de l'Epoux, savoir de la grâce, de la vertu, et de la gloire;* il n'en exclut donc que les désirs naturels et mercenaires.

XLVI. Denis le Chartreux pose les trois degrés des fidèles serviteurs, des amis séparés, et des enfans cachés. « Les serviteurs, dit-il [6], » évitent soigneusement les péchés mortels, et » accomplissent fidèlement les préceptes divins.

[1] *Serm. III de divers. in Cant. Ezechiæ*, n. 1, p. 1091. — [2] *Parad. anim.* cap. I, t. XXI. — [3] 2. 2. quæst. XXIV art. IX.

[1] 2. *Petit.* — [2] 2 et 6 *Petit.* — [3] Cap. III, *partic.* I. — [4] *Ibid.* — [5] Cap. III, *partic.* 2. — [6] *De laude vitæ solit.* lib. II, art. X.

» Ils ne sont pourtant ni contemplatifs, ni » intérieurs, mais actifs, et appliqués aux actes » et aux œuvres d'une vie pieuse qu'ils esti- » ment, recherchant fort ces exercices. Les » amis séparés sont pleins d'affections inté- » rieures et de goûts spirituels. Ils tâchent d'ac- » complir les conseils, et s'adonnent aux actes » de la vie contemplative. Mais ils ne sont pas » encore entièrement simples, parce qu'ils » n'ont pas encore quitté toute propriété, » qu'ils ne sont morts ni sortis d'eux-mêmes, » et qu'ils désirent les dons de Dieu. » Voilà les justes mercenaires que les Pères nous ont marqués. Voilà les justes propriétaires ou intéressés des saints des derniers siècles. Ecoutons encore Denis le Chartreux : « Les enfans cachés » meurent à ces choses, et ne sont occupés » que de la souveraine et éternelle divinité. » Ils ne recherchent, ils n'aiment, ils n'aper- » çoivent, ils ne désirent qu'elle. » A quoi meurent-ils ? aux dons de Dieu que les amis séparés désirent encore. Mais est-ce une mort absolue à tout désir des dons de Dieu ? nullement. C'est seulement *à la propriété* des *dons de Dieu*, que les amis séparés n'ont pas encore quittée. Cet auteur ajoute que « ces enfans ca- » chés sont consumés par l'amour, réduits au » néant, transformés en Dieu, et unis à lui » indissolublement dans cette transformation. » Dans cette transformation « l'ame sortant de » soi, et s'écoulant, est plongée et engloutie » dans l'abîme de la divinité, après avoir dé- » pouillé toute propriété de soi-même et de » tout le reste des créatures. » Cette *propriété* dont elle se dépouille est l'intérêt propre. Elle est, dit-il, *fondue, anéantie, et perdue à l'égard d'elle-même*. Elle n'aperçoit plus de distinction entre Dieu et elle. *Alteritatem namque non percipit, quoniam in deiformem simplicitatem mevit* [1]. « Celui, dit-il encore, qui » aime Dieu de toutes ses forces, le fait sans » aucune vue d'avantage, ni de récompense, » ni parce que Dieu lui convient, ou qu'il en » a besoin [2]. » Il ajoute que « cette ame l'aime » pour sa beauté, sa sainteté, etc. Elle ne le » fait plus par la crainte des peines, ni par le » désir de la béatitude, mais pour l'amour » tout nu du bien, pour le désir des vertus, » et pour le zèle de la divinité [3]. » Dirons-nous que c'est un transport passager, après lequel on redevient aussitôt intéressé ou mercenaire ? Tout au contraire, l'auteur assure que c'est une obéissance volontaire et continuelle : *jugiter et delectabiliter paret*.

A entendre ces paroles, on croiroit que ce saint contemplatif a voulu retrancher l'espérance de la béatitude, et son motif, qui est la vue de ce qu'elle *nous convient ou que nous en avons besoin*. Cependant on n'a qu'à voir la suite pour reconnoître qu'il n'a voulu exclure, non plus que moi, que l'amour naturel de la récompense qui fait les justes mercenaires ou *intéressés*. *Nous ne devons aimer*, dit-il, *ni nous, ni notre propre salut, ni nos avantages, si ce n'est pour Dieu, pour son amour et pour sa gloire*..... Voilà les termes négatifs employés, non pour exprimer que la volonté n'est point excitée par la bonté propre de l'objet, mais seulement pour faire entendre qu'elle ne désire le degré de bien qui est dans cet objet, qu'autant qu'il est dans l'ordre de Dieu un moyen convenable par rapport à la fin dernière, qui est sa gloire ; car en ne s'aimant que pour Dieu, elle ne peut se désirer aucun bien que pour lui. « L'amour gratuit est le » seul méritoire..... L'amour naturel ne mé- » rite rien de Dieu..... Il est naturel, il vient » de l'inclination surnaturelle qu'on a d'être » heureux, et d'une foi informe. Aimons- » nous donc nous et notre salut en Dieu, par » rapport à Dieu, et pour Dieu..... Il nous » a aimés n'espérant aucun bien de nous, » car il n'a pas besoin de nos biens. Il nous » a créés et régénérés pour notre salut, non » pour notre justice, mais pour sa bonté très- » libérale ; car il a fait toutes choses pour lui- » même. Ainsi, quand nous l'aimons pour » sa très-pure bonté, non par l'horreur des » peines, ni par le désir des récompenses, » nous devenons déiformes. » Vous voyez que, suivant cet auteur, *la propriété* ou intérêt propre dont l'ame se dépouille, et qui n'est plus dans l'enfant caché, est un amour naturel de la béatitude, et que, pour être *déiformes*, il faut aimer Dieu d'un amour surnaturel qui ne soit plus joint dans l'ame avec cet amour naturel de soi-même. Toutes ces expressions n'excluent point l'utilité réelle, ni la convenance pour notre dernière fin, que nous cherchons dans les vertus. Elles se réduisent à exclure les motifs mercenaires, et à relever tous les motifs des vertus particulières par la perfection de la charité qui les prévient, les anime et les commande.

XLVII. L'auteur de l'Imitation de Jésus-

[1] *De vit. et fin. solit.* lib. II, art. XIV.

[2] Non commodi alicujus intuitu, sed nec remunerationis aspectu, vel quia sibi Deus conveniens est, eoque ipse eget.

[3] Neque felicitatis obtentu, sed propter ipsum nudum boni affectum.

Christ, dont l'ouvrage est depuis si long-temps entre les mains des fidèles avec tant de fruit et de bénédiction, parle souvent contre les ames *propriétaires*. C'est pourquoi il dit : « Désirez » d'être dépouillé de toute propriété, de suivre » avec nudité Jésus nu, de mourir à vous-» même, et de vivre éternellement pour moi [1].» Vous voyez qu'on peut désirer sans propriété *de vivre éternellement pour Dieu*. Cette propriété, qu'il rejette comme une imperfection, ne peut être qu'un amour naturel de nous-mêmes, qui nous attache à l'ornement ou à la consolation que donne la perfection des vertus, et au plaisir de posséder la récompense. Cet auteur s'écrie : « O combien est puissant l'a-» mour pur de Jésus, qui n'est mêlé d'aucun » intérêt, ni d'aucun amour de soi-même [2]. » Voilà comme on doit entendre l'intérêt propre. La pureté de l'amour est l'exclusion de tout mélange; mais quel mélange veut-il exclure? est-ce celui de l'amour d'espérance surnaturelle avec celui de charité? non, sans doute, l'un et l'autre amour est nécessaire en tout état, l'un et l'autre est surnaturel et infus par le Saint-Esprit. Ce mélange, loin d'altérer la pureté de l'amour, est essentiel à tout état d'amour en cette vie. Quel est donc ce mélange d'intérêt que la pureté de l'amour exclut? C'est un *amour de soi-même :* mais, encore une fois, cet amour de soi-même est-ce l'amour de charité par lequel on aime le prochain comme soi-même? Un tel amour, loin d'être exclu, est essentiel à toute vie intérieure. Peut-on dire que cet amour de nous-mêmes qui recherche la récompense, et qu'il faut retrancher comme mercenaire, si on veut être parfait, soit un amour surnaturel? Nullement, car la grâce ne nous rend point mercenaires, et le Saint-Esprit n'est point l'auteur du propre intérêt; la propriété n'est pas le don de Dieu, mais c'est l'amour naturel de nous-mêmes qui nous approprie le don. Cet *amour de soi-même*, qui est *l'intérêt propre*, et dont le mélange altère la pureté de l'amour, ne peut donc être qu'un amour naturel de nous-mêmes qui nous attache aux dons spirituels. C'est cet intérêt qui fait les ames *propriétaires*, et auquel il faut renoncer absolument pour la perfection. Celui qui n'a plus cet intérêt ou amour naturel et délibéré de soi « ne craint ni la mort, ni le » supplice, ni le jugement, ni l'enfer [3], » de cette crainte qui ne vient que de la nature.

[1] Lib. III, cap. XXXVII, n. 5. — [2] Lib. II, cap. XI, n. 3. — [3] Lib. I, cap. XXIV, n. 7.

L'auteur fait encore cette admirable prière à Dieu : « Que je vous aime plus que moi, et » moi seulement pour vous. *Amem te plus* » *quàm me, nec me nisi propter te* [1]. » Voilà précisément la même doctrine que nous avons vue dans saint Augustin; *et nos in ipso, tamen propter ipsum*. Remarquez que l'auteur veut s'aimer lui-même, mais seulement pour Dieu.

L'amour de soi qui fait *l'intérêt propre*, selon lui, n'est donc pas l'amour de soi pour Dieu; c'est donc un amour naturel : et c'est de cet amour imparfait qu'il dit : « L'amour ne » se cherche jamais lui-même, car dès qu'on » se cherche on déchoit de l'amour. *Se ipsum* » *nunquam quærens. Ubi enim se ipsum aliquis* » *quærit, ab amore cadit* [2]. » Enfin le même auteur remarque que « plusieurs qui ont des » désirs enflammés pour le ciel, ne sont pour-» tant pas dégagés de la tentation des affections » charnelles; c'est pourquoi, lorsqu'ils de-» mandent si ardemment, ils n'agissent point » avec une entière pureté pour la gloire de » Dieu. Tel est souvent, dit-il, votre désir :... » car ce qui est mêlé de votre propre intérêt » n'est point pur et parfait [3]. » Voilà le mélange de la nature et de la grâce, non dans les mêmes actes, mais dans l'état des ames, par des actes joints. C'est ce qui fait l'imperfection des justes intéressés.

XLVIII. Ecoutez plusieurs autres saints contemplatifs. Hugues de Saint-Victor, plein d'un zèle si ardent contre les *insensés* qui craignoient d'être mercenaires en désirant leur salut, a parlé ainsi : « Aimez-vous vous-mêmes, parce » que vous êtes aimés de Dieu [4]. » Voilà le bon plaisir de Dieu qui est le fondement de tous les désirs de nous-mêmes. Il ajoute : « Aimez ces » dons, parce qu'ils viennent de lui [5]. » Il assure que « Moïse et saint Paul ont préféré la » gloire de Dieu à leur salut propre. Ils ont » mieux aimé que la gloire de Dieu s'étendît à » tant d'hommes sauvés, que de la borner au » salut d'un seul. »

XLIX. Richard de Saint-Victor, représentant divers degrés d'amour, en marque un troisième, dont la *tyrannie* va jusqu'à rendre *insupportable* tout ce qui est autre chose qu'aimer. L'ame s'y « oublie elle-même, ne se con-» noît plus et passe en Dieu. *Ceux-ci* n'agissent » plus par leur propre volonté. *Nihil jam pro-*

[1] Lib. III, cap. V, n. 6. — [2] *Ibid.* n. 7. — [3] Lib. III, cap. XLIX, n. 2. — [4] — *De Sacram.* lib. II, part. XIII, cap. VIII, p. 145, ed. Moguut. — [5] *Instr. monast. de Arrha Anim.* t. II, p. 293. *In Ep. ad Rom.* quæst. 232, t. I, p. 405.

» *priâ voluntate agunt* [1]. » Voilà l'exclusion de la propriété. Ces ames sont comme un *métal fondu au feu de l'amour*. Elles n'ont plus ni forme ni consistance propre. Alors on se fait *tout à tous* comme saint Paul. L'amour *se tourne en folie; sa jalousie n'a plus de mesure*. N'est-ce pas *l'extrême folie*, que de *rejeter la véritable vie*, en souhaitant comme saint Paul d'être anathème, et comme Moïse d'être effacé du livre? *Rejeter la véritable vie* ne veut dire que la cessation des désirs *de la propre volonté* sur la vie éternelle.

L. Suso, auteur loué par Bellarmin, dit que les ames du degré le plus élevé, qu'il nomme la neuvième roche, « s'offrent à Dieu, quoi-» qu'il veuille faire d'elles pour le temps et pour l'éternité, » et qu'elles ne veulent plus rien faire *avec propriété* [2].

LI. Harphius, dont les ouvrages ont été retouchés et réimprimés à Rome, comme Bellarmin l'assure [3], dit que « la charité de l'homme » parfait n'embrasse rien que le bon plaisir de » Dieu, étant prêt, sans aucune restriction de » volonté, à supporter pour Dieu toute perte, » et dans le temps, et dans toute l'éternité [4]. » Il dit « que cet amour est nu, tranquille et » paisible, parce qu'il est dépouillé de tout ce » qui étoit entre Dieu et lui. »

LII. Rusbrok [5] dit que « l'homme, dans la » liberté divine de l'esprit, est élevé par l'a-» mour au-dessus de toutes les craintes de la » mort, de l'enfer, du purgatoire, et de toutes » les autres peines qui peuvent arriver au corps » ou à l'ame dans le temps et dans l'éter-» nité. »

Cet auteur va jusqu'à dire que l'ame ne veut plus l'amour, *pour laisser faire Dieu*. Ces paroles, prises dans une certaine rigueur, seroient l'extinction du christianisme. Mais cet auteur veut seulement préférer l'amour *passif* à l'*actif*, c'est-à-dire, l'amour pur, paisible et désintéressé, à l'amour empressé où l'affection naturelle et mercenaire se joint dans l'ame avec les actes surnaturels des vertus. Gerson, qui a défendu la vie mystique, jusqu'à assurer que « ceux qui n'en ont pas l'expérience n'en » peuvent non plus juger qu'un aveugle des » couleurs [6]. » ne laissa pas d'être scandalisé de cette expression de Rusbrok. Mais Denys le Chartreux a défendu Rusbrok; et Bellarmin remarque en cette occasion [1], que « les expressions de ceux qui écrivent de la théologie mys-» tique sont blâmées par les uns, et louées » par les autres; parce que tout le monde ne » les prend pas dans le même sens. » Taulère, homme apostolique dans l'Allemagne, a parlé comme Rusbrok sur la perfection qu'il y a à être détaché même de l'amour de Dieu, parce que « l'ame, dit-il, est alors plutôt passive à » l'égard de Dieu qu'active en elle-même. » Dans la suite il parle ainsi : « Quoiqu'il soit » permis d'avoir de la passion pour la vie éter-» nelle, l'obéissance néanmoins est d'autant » plus excellente et plus agréable à Dieu, » qu'elle n'a pour objet que la grandeur de » la majesté divine. Cet état n'est point celui » des serviteurs, et des mercenaires, mais des » enfans qui préfèrent la gloire de leur père à » quelque récompense que ce puisse être [2]. » Eckius, comme Bellarmin le rapporte [3], « mé-» prisa Taulère comme un homme suspect » dans la foi : mais Blosius le défendit très-» bien. »

LIII. Blosius, ce saint et illustre abbé dans ce diocèse, a suivi Taulère comme son maître. « Ceux-ci, dit-il [4], comme singuliers amis et » enfans de Dieu, jouissent d'une très-douce » et tranquille liberté, étant élevés au-dessus » de tout besoin, de toute agitation et de toute » crainte de la mort, du purgatoire, de l'enfer, » et de toutes les choses qui peuvent arriver » au corps ou à l'ame, dans le temps ou dans » l'éternité. »

LIV. Bellarmin, ce savant et pieux cardinal, approuve tous ces auteurs. Croirons-nous qu'ils ont voulu mettre la perfection dans une indifférence monstrueuse sur l'amour éternel de Dieu, qui est notre fin essentielle? croirons-nous qu'ils ont voulu éteindre dans les cœurs l'espérance surnaturelle du salut? A Dieu ne plaise que nous leur imputions ces blasphèmes. Ils ont voulu seulement retrancher le désir naturel et mercenaire des biens éternels. D'ailleurs ces saints auteurs ont été les plus ardens à réfuter les illusions des faux contemplatifs.

LV. Grégoire Lopez, cet admirable contemplatif du Nouveau Monde, s'étoit nourri de la

[1] *De Grad. violent. Charit. grad.* III et IV, p. 361 et 362. — [2] *Ed. de Paris*, p. 407, 412, 434. — [3] *De Script. Eccl.* ad ann. 1464. — [4] *Harph.* p. 604. — [5] *Specul. Salut.* p. 27, cap. III, p. 157. — [6] *Gers. de Theol. mystic.* part. I, consid. 2, 4, , t. III, p. 366 et seq.

[1] Hunc etiam doctorem carpsit Joan. Gerson, et defendit Dionysius Carthusianus. Id enim accidere solet iis, qui scribunt de mysticâ theologiâ, ut eorum dicta ab aliis reprehendantur, ab aliis laudentur, quia non eodem modo ab omnibus accipiuntur. *De Script. Eccles.* ad an. 1380.

[2] *Instit.* p. 136, 208.

[3] Porro hunc virum, ut suspectum circa fidem, contempsit Joannes Eckius; sed egregie eum defendit Ludovicus Blosius. *De Script. Eccles.* ad ann. 1350.

[4] *Instit. spir.* cap. I, n. 3, p. 299.

lecture de Rusbrok et de Taulère, dont nous avons vu la doctrine sur le désintéressement de l'amour. « L'ame, disoit-il [1], n'a plus de vo- » lonté. Elle considère tout ce qui regarde » l'honneur et la gloire de Dieu comme si elle » étoit Dieu même, ne les considérant pas » comme des choses étrangères. *C'est qu'il* avoit » éprouvé ce que Taulère et Rusbrok ont écrit » sur l'uniformité, la déification et l'union par- » faite de l'ame. »

LVI. Nous trouvons cette maxime dans la vie de Balthasar Alvarez, confesseur de sainte Thérèse, *sur le désir du ciel* [2]: « Soyons gens » de bien, servons Dieu comme il appartient, » et laissons-le faire du reste, sans nous en » soucier; car il est infiniment bon et juste. » Il ajoute : « Demander le ciel, cela peut naître de » l'amour-propre. » Vous voyez qu'il ne rejette que les désirs qui naissent d'un amour naturel de nous-mêmes. Il n'eût pu sans impiété rejeter les autres, et vouloir absolument ne se *soucier* point de son salut.

LVII. Le bienheureux Jean de la Croix disoit, parlant de Dieu : « Encore que l'ame n'en » recevroit aucun contentement, elle le louer- » roit, parce qu'il est.... C'est la louange de » remercîment seulement parce que Dieu est, » ce qui est beaucoup plus fort et plus délec- » table [3].... Celui qui opère par pur amour » pour Dieu, encore que Dieu n'en sût rien, » ne laisseroit de luy rendre les mêmes services » avec une pareille joie, et une égale pureté » d'amour [4]. » Ce saint homme veut-il qu'on cesse d'espérer? non sans doute. Mais il veut que la charité parfaite prévienne et commande l'espérance, et qu'elle ne laisse d'ordinaire aucune affection naturelle et mercenaire dans l'ame pour la béatitude formelle.

LVIII. Avila, nommé l'apôtre de l'Andalousie, qui a combattu les Illuminés, fanatiques exécrables et contagieux, qui s'étoient élevés dans son pays, veut qu'une ame parfaite « ait » un désir continuel, que Dieu soit glorifié en » elle comme il l'est en lui-même [5]. » Il ajoute que « cet amour est le seul qui satisfasse plei- » nement l'ame :.... il tire l'homme hors de » lui-même et le transforme. » L'auteur veut que « toutes les actions, tous les exercices et » toutes les oraisons de cette personne ne re- » gardent que Dieu et sa seule bonté sans en » attendre la récompense. » Il ajoute « qu'il » est permis d'envisager quelquefois la récom- » pense pour s'animer, et non pas pour la re- » garder comme notre fin. Que si Dieu ne nous » donne point le parfait amour pour marcher » dans cette voie, il faut persévérer dans cet » autre amour moins parfait [1]. » Veut-il qu'on croie l'espérance une imperfection à laquelle on ne recoure que comme à un pis-aller? nullement : mais il veut que la charité prévienne, anime et commande l'espérance, et qu'on laisse à l'ame la consolation d'une affection naturelle et mercenaire, très-différente de l'espérance surnaturelle, quand l'ame est trop foible pour porter la privation de cette douceur sensible.

LIX. Le cardinal Bona, dont la mémoire est encore comme un parfum répandu dans toute l'Église, parle ainsi à Dieu. « Seigneur, je ne » veux point vous suivre par la voie des con- » solations et des goûts, mais par celle du pur » amour. Je veux, non ce qui vient de vous, » mais vous-même. J'aime mieux souffrir sans » fin les plus cruelles peines de l'enfer, que » jouir sans vous de la béatitude éternelle [2].... » Seigneur, si vous le voulez, je souffrirai » volontiers tous les maux de la peine sans » aucune consolation. *Je veux tout, et je ne* » *veux rien* [3]. » Ce saint homme veut *tout*, par le principe de la grâce qui nous fait exercer l'espérance surnaturelle; rien, par un amour naturel de lui-même qui fait le propre intérêt.

LX. C'est dans le même sens que le saint cardinal de Bérulle veut qu'on étende l'abnégation intérieure sur les choses nécessaires à la vie de l'esprit : il dit [4] qu'elle doit s'appliquer « aux désirs ès quels il y aurait moins d'appa- » rence de la pratiquer.... Le premier est celui » de la gloire éternelle, lequel elle doit purifier » en la façon susdite, quand elle est différée ; » estimant beaucoup plus la volonté divine qui » se plaît à ne la lui donner encore, que la » même gloire; et quand bien même il lui » plairoit ne la lui donner jamais sans aucune » offense de son côté, choisissant plus de se » reposer et contenter d'un tel vouloir divin » que la même gloire. »

LXI. La bienheureuse Angèle de Foligni *se croyant plongée dans la malice*, ne voyoit en elle que corruption et hypocrisie. Elle *appeloit la mort à son secours*, et disoit à Dieu en parlant de l'enfer [5] : « Hâtez-vous, et puisqu'une

[1] *Vie de Grégoire Lopez*, par Losa. — [2] *Vie de Balth. Alvarez*, écrite par le P. Dupont. — [3] *Cant. III*, p. 667, édit. de Chevalier. — [4] *Vive flamme*, *cant. IV*, p. 392. — [5] *Liv. II*, lettre XIII, p. 159

[1] *Des fausses révélations*, ch. L, p. 624. — [2] *Via compend. ad Deum*, cap. XIII, t. I, p. 469, 471. — [3] *Ibid.* cap. XIV, p. 534. — [4] *Traité de l'Abnégation*, ch. IV, 1er degré, n. 5. p. 662. — [5] Dans sa *Vie*, ch. XV, p. 36.

» fois vous m'avez abandonnée, achevez, et » plongez-moi dans cet abîme. »

LXII. « O amour, s'écrioit sainte Catherine » de Gênes [1], je ne veux que vous-même en » la façon qu'il vous plaît.... Je veux qu'il n'y » ait en cela aucune étincelle de désir.... ni » pour le ciel ni pour aucune chose créée. Le » désir, disoit-elle, renferme une imperfec- » tion. » La pureté de l'amour ne rejette point l'espérance par laquelle nous sommes sauvés, ni par conséquent le désir surnaturel du ciel, même en tant qu'il est la béatitude créée : car nous devons espérer cette béatitude que Dieu nous promet, et à laquelle il nous invite. Quels sont donc *ces désirs du ciel* que la pureté de l'amour rejette? Ce sont ceux qui viennent d'un attachement naturel à nous-mêmes. L'espérance surnaturelle par laquelle on désire le ciel ne renferme point cette imperfection. En rejetant et en sacrifiant le *propre intérêt pour le ciel*, par une entière pureté de l'amour, on ne détruit point l'espérance. Le *propre intérêt* ainsi expliqué vous fera entendre, mes très-chers frères, ce que la même sainte dit encore dans des termes qui scandaliseroient si on savoit quel est leur sens précis. « Je dis en moi- » même : Ce mien moi est Dieu, et je ne me » reconnois être autre chose que mon Dieu [2].... » Je ne sais quelle chose c'est que moi ni » mien, ni plaisir, ni bien, ni force, ni fer- » meté, ni même béatitude. Je ne puis plus » même me tourner vers aucune chose, ni du » ciel, ni de la terre, et quoique je dise quel- » ques paroles qui ont une forme d'humilité » et de spiritualité, si est-ce que je n'en sais » et n'en sens rien dans l'intérieur. » Elle dit » ailleurs [3] : « L'amour me reprenoit ainsi : Je » veux que tu fermes les yeux en toi, de ma- » nière que tu ne me puisses voir opérer » aucune chose en toi comme toi. Mais je veux » que tu sois morte, et que toute vue, quelque » parfaite qu'elle soit, demeure tout-à-fait » anéantie en toi : et je ne veux point que tu » opères en aucune chose où tu puisses être » toi-même. » Il est évident que le *moi* anéanti est là le *moi* humain, le *moi* qui s'aime d'un amour naturel, et qui fait l'intérêt propre. Ce *moi* est un principe imparfait. Quand on n'agit plus que par grâce, on ne laisse plus rien à ce *moi*, on ne désire plus les biens même les plus désirables par ce principe naturel et imparfait. On veut son salut plus que jamais, mais on ne le veut plus d'ordinaire par un désir mercenaire et naturel que le *moi* inspire.

LXIII. Sainte Thérèse, parlant des ames qui sont dans la sixième Demeure de son Château [1], « assure qu'elles voudroient que le Seigneur » vît qu'elles ne le servent point par le motif » de la récompense. » Cette sainte veut-elle dire que ces ames souhaiteroient de montrer à Dieu qu'elles rejettent *l'espérance vive en laquelle il nous a régénérés*, et que le motif de l'espérance, qui est notre souverain bien auquel les promesses nous invitent, ne les touche jamais? Cette sainte, dont l'Eglise loue si magnifiquement *la doctrine céleste*, n'avoit garde de dire cette impiété. La récompense est donc regardée dans ces paroles comme l'objet d'une affection naturelle et mercenaire. En ce sens, il est vrai de dire que ces ames ne servent point Dieu par le motif intéressé de la récompense. La sainte ajoute que « ces ames ne » pensent jamais à la gloire qu'elles doivent » recevoir, comme à un motif qui doive les » fortifier et les encourager dans le service de » Dieu : mais seulement à contenter leur amour, » dont la nature est d'opérer toujours en mille » manières. Si l'ame pouvoit, elle chercheroit » des inventions pour se consumer dans cet » amour. S'il étoit nécessaire pour la plus » grande gloire de Dieu qu'elle demeurât éter- » nellement anéantie, elle y consentiroit de » très-bon cœur. » Voici ce qu'elle ajoute sur les ames de la septième Demeure [2] : « Le pre- » mier effet du mariage spirituel est un oubli » de soi, en sorte qu'il semble à l'ame, en » cet état, qu'elle n'est plus, parce qu'elle » est toute en telle manière qu'elle ne se » connoît plus. Elle ne songe plus s'il doit y » avoir pour elle un ciel, une vie, une gloire, » parce qu'elle est toute occupée de celle de » Dieu.... Ces personnes ne désirent point de » mourir, mais au contraire de vivre plusieurs » années en souffrant de très-grands travaux, » pourvu que le Seigneur soit tant soit peu » glorifié par là. » Quand elle dit que le motif de la gloire n'encourage plus ces ames, c'est dans le même sens auquel nous avons vu, dans saint Bernard, que le *pur amour ne tire plus de forces de l'espérance*. Ces paroles si fortes ont deux sens très-véritables. Le premier, est que ces ames ne sont plus excitées, comme je l'ai déjà remarqué, par aucun attachement naturel et mercenaire à la béatitude formelle. Le second, est que la charité

[1] Dans sa *Vie*, ch. XXXVIII, p. 173, édit. de Douai. — [2] Ch. XIV, p. 61. — [3] Ch. XLI, p. 189.

[1] Ch. IX. — [2] Ch. III.

n'est pas d'ordinaire en elles prévenue et préparée par les actes de l'espérance surnaturelle, mais que c'est au contraire la charité qui d'ordinaire prévient, anime l'espérance, et en commande les actes dans cet état de vie parfaite, en sorte que l'ame voudroit aimer Dieu de même pour sa souveraine perfection, quand même elle n'auroit aucune béatitude à espérer. Le terme de *jamais*, dont la sainte s'est servie, paroîtroit trop fort en rigueur. Mais il ne signifie que *l'état habituel et non invariable* de désintéressement, tel que je l'ai marqué dans mon livre.

Je n'ai pas craint de citer ici ces deux grandes saintes parmi tant de saints docteurs, parce que l'Eglise, en les canonisant après avoir examiné leurs écrits, n'a laissé rien de douteux sur l'excellence de leurs maximes pour la vie intérieure.

LXIV. Rodriguez, auteur si révéré, et lu si utilement par tous les fidèles, dit qu'il « faut » non-seulement nous conformer à la volonté » de Dieu dans ce qui regarde les biens de la » grâce, mais encore nous y soumettre dans » ce qui regarde les biens de la gloire. Le » véritable serviteur de Dieu, dit-il, doit même » en cela être dépouillé de tout intérêt [1] » Le désintéressement *sur les biens de la grâce* est la désappropriation des *vertus;* le désintéressement *sur les biens de la gloire*, est la désappropriation de la béatitude formelle. Cet auteur en exclut absolument tout intérêt, comme une imperfection. Il n'a garde d'en exclure l'espérance ni son motif qui est notre souverain bien. Donc le dépouillement ou *sacrifice absolu de l'intérêt propre* ne détruit point, mais au contraire perfectionne cette vertu. Ecoutons encore Rodriguez : « L'accomplissement de la volonté » de Dieu, dit-il [2], lui donne plus de joie que » son bonheur propre. Il est de la perfection » consommée, dit un saint homme, de ne » chercher aucunement son intérêt propre, ni » dans les petites choses, ni dans les grandes, » ni dans les temporelles, ni dans les éter- » nelles. » En effet si *l'intérêt propre*, ou affection mercenaire, est une imperfection, on doit encore plus tâcher de l'exclure du désir du souverain bien, que de celui des biens inférieurs. « Cette perfection, dit encore notre auteur [3], » a éclaté dans quelques grands saints, comme » en un Moïse et en un saint Paul, que le » zèle du salut des ames et de la plus grande » gloire de Dieu transportoit de telle sorte, » qu'ils s'oublioient eux-mêmes pour ce sujet, » et ne se soucioient pas de leur propre béa- » titude. » Voilà, mes très-chers frères, une manière de parler sans comparaison plus forte que toutes les miennes. Rodriguez n'a garde de vouloir qu'on cesse de désirer sa propre béatitude même formelle ; car ce seroit cesser d'espérer les dons de Dieu qu'il ne nous a promis que pour nous inviter à les désirer. Il veut seulement qu'on ne *s'en soucie* point avec un attachement naturel et mercenaire ou intéressé.

LXV. Saint François de Sales dit que « la » simplicité n'est autre chose qu'un acte de » charité pur et simple, qui n'a qu'une seule » fin, qui est d'acquérir l'amour de Dieu,.... » sans que jamais l'ame puisse souffrir aucun » mélange du propre intérêt : autrement ce ne » seroit plus simplicité. [1]. » Selon lui, la simplicité est un état pour lequel il se sert du terme de *jamais*, et par conséquent qu'il regarde au moins comme ordinaire et habituel pour toute la vie. En cet état, il exclut *tout mélange du propre intérêt;* c'est ce qui fait, selon lui, la *simplicité* et la pureté de l'amour. Sans doute, en cet état, on fait le « sacrifice » absolu du propre intérêt, car jamais l'ame » n'en peut souffrir aucun mélange. » Ce *propre intérêt* n'est donc ni la béatitude objective, qui est Dieu même, ni la béatitude formelle : car il n'est jamais permis de cesser de la désirer et de l'espérer comme le plus grand don de Dieu promis par lui, et inséparablement attaché au parfait amour de lui-même. Ce *propre intérêt* dont l'ame, selon notre saint, *ne peut plus souffrir jamais aucun mélange*, loin d'être l'objet essentiel de l'espérance, est au contraire une imperfection qui vient d'un principe naturel, et qui répand son imperfection sur l'ame qui espère. C'est tellement une imperfection naturelle, que l'ame jalouse de ne suivre que l'impression de la grâce sans écouter la nature *n'en peut jamais souffrir aucun mélange*. « L'ame, dit encore notre saint [2], n'a point » d'autre motif pour acquérir ou être incitée à » la recherche de cet amour, que sa fin même ; » autrement elle ne seroit pas parfaitement » simple, car elle ne peut souffrir autre re- » gard, pour parfait qu'il puisse être, que le » pur amour de Dieu, qui est sa seule pré- » tention. » Croirons-nous que notre saint, par tant d'exclusions absolues de tout *autre*

[1] *Traité de la conf. à la volonté de Dieu*, ch. XXXI, trad. de Régnier. — [2] *Ibid.* — [3] *Ibid.*

[1] *Entret. XII, de la Simplicité*, p. 96, 97.—[2] *Ibid.* p. 97.

regard, pour parfait qu'il puisse être, que le pur amour de Dieu, ait voulu rejeter comme imparfait le motif de la béatitude essentiel à l'espérance chrétienne? Dirons-nous qu'il veut qu'une ame, pour se perfectionner, ne puisse plus *souffrir jamais aucun mélange du motif de son salut* dans aucune de ses vertus, et que l'acte d'espérance lui paroît indigne de son amour? Notre saint s'explique lui-même par ces paroles : « Nous ne suivons pas ces motifs » en qualité de motifs simplement vertueux, » mais en qualité de motifs voulus, agréés, » aimés et chéris de Dieu.... Nous ne disons » pas que nous allons à Lyon, mais à Paris, » quand nous n'allons à Lyon que pour aller » à Paris [1]. » Il ne parle point du motif propre de l'espérance; il le suppose, et est bien éloigné de l'exclure, puisque Dieu le commande. Mais en le supposant, comme il est naturel de le supposer, il ne parle que de celui de la charité, parce qu'en cet état on n'espère d'ordinaire que d'une espérance qui est commandée par la charité. Quand ce grand saint dit « que » la courageuse amante ne sait pas aimer le » paradis de son Epoux, mais son Epoux de » paradis [2]; et qu'il faut tâcher de ne chercher » en Dieu que l'amour de sa beauté, et non » le plaisir qu'il y a en la beauté de son » amour [3], » il ne faut pas croire qu'il veuille exclure tout désir de la béatitude formelle, que l'Ecole appelle quelque chose de créé et de distingué de Dieu : notre saint ne veut exclure que l'amour naturel et mercenaire. Il veut sans doute que cet objet nous touche par toute la bonté que Dieu a mise en lui, et que nous le désirions par un amour surnaturel pour nous-mêmes. « En ce sens il faut aimer non-seulement » l'Epoux de paradis, mais encore le paradis » de l'Epoux; non-seulement sa beauté, mais » encore le plaisir qu'il y a en la beauté de son » amour. » Ce n'est pas l'objet en tant que bon pour nous, dont il exclut le désir; c'est le principe d'amour imparfait et naturel sur lequel tombe l'exclusion. Remarquez en passant, mes très-chers frères, que ce saint n'a pas craint de se servir, comme je l'ai fait après lui, du terme de *motif* pour exprimer le principe d'amour qui meut l'ame. Il n'exclut pas la multiplicité réelle des motifs subordonnés dans l'exercice des vertus distinctes : mais il regarde tous ces motifs comme réunis dans le seul principe de la charité, qui prévient, anime et commande toutes les vertus. C'est pourquoi il dit [1] que l'ame qui a la parfaite « simplicité » n'a qu'un amour, qui est pour Dieu; et en cet » amour elle n'a qu'une seule prétention, qui » est de se reposer sur la poitrine du Père » céleste. » Ce repos n'est que la paix du pur amour, selon notre saint; car, selon lui, « le » paradis n'est pas plus aimable que les misères » de ce monde, si le bon plaisir divin est également là et ici [2]. » Toute la prétention de l'ame simple est donc de s'unir au bien-aimé par le pur amour. Cette disposition n'est-elle que dans des actes passagers? Tout au contraire elle est habituelle. « Non-seulement, dit-il [3], » en l'oraison, mais en la conduite de toute » leur vie, ces ames doivent marcher invariablement en esprit de simplicité. »

Ses ouvrages sont pleins d'exclusions formelles du propre intérêt et du motif intéressé pour l'état des ames parfaites. Il n'y a point de milieu : il faut ou qu'il ait enseigné un désespoir impie dans ses écrits, que l'Eglise révère depuis tant d'années, si *l'intérêt propre* est le salut, et si *le motif intéressé* est celui de l'espérance; ou bien qu'il n'ait pris *l'intérêt propre* que pour une affection naturelle et mercenaire, qu'on sacrifie en se perfectionnant.

J'ai dit [4] que « les expressions de ce saint se » réduisent toutes à dire qu'on n'a plus aucun » désir propre et intéressé, ni sur le mérite, » ni sur la perfection, ni sur la béatitude éternelle. » Il est évident par là, que j'ai donné cette borne précise à tous les passages que j'en ai rapportés. Il reste donc à savoir si ce grand saint a voulu mettre la perfection dans le désintéressement sur ces choses. Pour éclaircir ce fait je n'ai qu'à rapporter ses propres paroles sur ces trois points.

1. Pour le mérite, il dit [5]. « Il ne faut pas » regarder au mérite. Je n'aime point cela, » de vouloir toujours regarder où il y a du » mérite; car les filles de sainte Marie ne doivent » point regarder à cela, mais faire leurs actions » pour la plus grande gloire de Dieu. Si nous » pouvions servir Dieu sans mériter, ce qui ne » se peut, nous devrions désirer de le faire. » On est sans doute bien éloigné d'être intéressé sur le mérite, quand on est dans la disposition d'y renoncer si on le pouvoit, et quand on va jusqu'à s'imaginer avec complaisance les cas

[1] *Amour de Dieu*, liv. XI, ch. XIV. — [2] *Ibid.* liv. X, ch. V. — [3] *Ibid.* liv. IX, ch. X.

[1] *Entret. XII*, p. 102. — [2] *Amour de Dieu*, liv. IX, ch. IV. — [3] *Entret. XII*, p. 102. — [4] *Max. des Saints*, art. V vrai, p. 57. — [5] *Derniere Conf.* ou *XVIe Entret.* édit. de Lyon, par Pierre Bailly; achev. d'imprimer l'an 1638, et dédiée à M. l'evêque de Belley.

mêmes les plus impossibles, où l'on pourroit servir Dieu sans mérite par pur amour.

2. Pour la perfection, voici ce qu'il dit [1] : « S'il étoit possible que nous pussions être » autant agréables à Dieu étant imparfaits, » comme étant parfaits, nous devrions désirer » d'être sans perfection, afin de nourrir en » nous par ce moyen la très-sainte humilité. » Notre saint dit encore [2] : « O que bienheureux » sont ceux, lesquels se dépouillent même du » désir des vertus, et du soin de les acquérir, » n'en voulant qu'à mesure que l'éternelle Sa- » gesse les leur communiquera, et les emploiera » à les acquérir! »

3. Pour la béatitude, nous avons déjà vu ses paroles : « Le paradis n'est pas plus aimable » que les misères de ce monde, si le bon plaisir » divin est également là et ici [3]. » Et ailleurs : « Le désir de la vie éternelle est bon, mais il » ne faut désirer que la volonté de Dieu [4]. » Ce dernier passage, semblable à beaucoup d'autres, et celui qui regarde le mérite, ne sont point dans l'édition de Paris : mais ils sont dans celle de Lyon. Les désirs qu'il veut exclure sur ces trois choses, ne sont pas les surnaturels inspirés par le Saint-Esprit dans l'exercice de l'espérance : encore une fois, il ne s'agit que de retrancher l'amour naturel, qui fait l'intérêt propre. C'est ce qui paroît clairement dans l'endroit même que j'ai cité sur la perfection; car saint François de Sales y dit : « Si vous » désirez la perfection d'un désir plein d'in- quiétude, qui ne voit que c'est l'amour propre, » qui ne voudroit pas que l'on vît de l'imper- » fection en nous [5] ? »

Quelque effort qu'on fasse pour donner des contorsions aux paroles de ce grand saint, on n'empêchera jamais que tout lecteur sans pré- vention ne trouve à l'ouverture du livre des endroits décisifs, où l'auteur exprime cet amour pur et jaloux : *cet amour de zèle*, pour parler comme lui, lequel *ne peut jamais souffrir le mélange du propre intérêt*. On parviendra en- core moins à décréditer indirectement le genre de spiritualité par lequel ce saint a perfectionné tant d'ames. Il étoit tout ensemble exact théo- logien, ennemi de toute illusion, très-éclairé sur toutes les délicatesses du cœur humain, très-expérimenté dans les voies de Dieu, plein de grâce et d'onction pour conduire les ames avec douceur à la perfection la plus éminente.

[1] *Entret. XVIII*, p. 150. édit. de Paris, Léonard. — [2] *Opusc. trait. VIII* ; édit. de Léonard, Paris. — [3] *Amour de Dieu*, liv. VI, ch. IV. — [4] *Entret. XVIII*, p. 424, édit. de Lyon. — [5] *Entret. XVIII*, p. 150.

LXVI. Voici les dispositions de la Mère de Chantal, qu'il conduisoit [1]. « Le Père Binet, » Jésuite, parlant à la Mère de Beaumont, lui » fit ce discours : L'amour a tellement fermé » l'œil du propre intérêt à la Mère de Chantal, » qu'elle n'en a plus de vue, ni d'amour, ni » d'espérance, quoiqu'elle ait cette vertu en » un éminent degré. Mais quand je l'ai inter- » rogée pour connoître un peu son fond, elle » m'a dit que parce que la grâce et la gloire » se trouvent en Dieu, espérant en notre Sei- » gneur elle espéroit tout, sans toutefois penser » qu'en lui : et que, si la gloire et la félicité » se pouvoient séparer de Dieu, elle ne feroit » jamais un pas pour les acquérir, ne tendant » qu'à lui seul. Cette pureté d'amour, ajouta » ce bon Père, me ravit tout-à-fait. »

On lui demanda « si elle espéroit les biens » et les joies de la vie éternelle. Elle repartit » dans un très-profond sentiment de sa bas- » sesse : Je sais qu'aux mérites du Sauveur » elles se doivent espérer ; mais mon espérance » ne tourne point de ce côté-là : je ne veux dé- » sirer ni espérer chose quelconque, sinon que » Dieu accomplisse sa sainte volonté en moi, » et qu'à jamais il soit glorifié [2]. » Il s'agit ici de la béatitude distinguée de Dieu, que l'École nomme formelle. Elle ne la désiroit que suivant la maxime du Catéchisme du concile de Trente, par une espérance appuyée sur l'amour, et *parce qu'il a plu à Dieu de nous faire entrer dans l'espérance* de notre bonheur. Cette ame sainte eut du scrupule de demeurer dans une disposition si simple, et elle retourna plusieurs fois à saint François de Sales pour s'éclaircir si « telle ame ne doit pas demeurer toute reposée » en son Dieu, lui laissant le soin de ce qui » la regarde, tant intérieurement qu'extérieu- » rement, sans attention, sans élection, sans » dessein quelconque, sinon qu'il fasse en elle, » d'elle et par elle sa très-sainte volonté... La » réponse du saint fut telle : Dieu vous soit » propice, ma très-chère fille. L'enfant qui est » entre les bras de sa mère n'a besoin que de la » laisser faire, et de s'attacher à son cou. » Il lui dit ailleurs : « Ne vous divertissez jamais de » cette voie. » A Dieu ne plaise qu'il s'agisse ici de supprimer les actes réels de l'espérance sur- naturelle : il n'étoit question que de supprimer les empressemens d'une affection naturelle et mercenaire pour la béatitude formelle. C'est suivant cet attrait de pur amour que feu M. de

[1] *Vie de la M. de Chantal, par Maupas*, IIe part. ch. XIV, édit. in-4°, p. 249. — [2] *Vie de la M. de Chantal*, IIIe part, ch. II, p. 392.

Renti, dont l'illustre naissance a rendu les saints exemples si utiles, parloit ainsi [1] : « Je ne » crains ni le diable ni l'enfer; je ne pense ni » au ciel ni à la terre, mais à faire la volonté de » Dieu. » Il dit ailleurs [2] : « J'adore tellement » la volonté de Dieu en tout ce qu'il lui plaît » de me marquer, que l'enfer me seroit un pa- » radis, s'il me donnoit l'ordre de le porter. Il » étoit mort, dit l'auteur de sa vie [3], à toutes » les bonnes choses, aux vertus et à la perfec- » tion qu'il ne désiroit et ne cherchoit que dans » un esprit dégagé et anéanti. » Mais en quoi consistoit cet anéantissement? Le voici : Il disoit que « L'amour-propre a si peur de se voir dé- » pouillé, qu'il ne lui importe à quoi il tienne, » pourvu qu'il ait moyen de subsister, et de » se maintenir dans son petit droit de propriété; » ce qui nous oblige de travailler sans cesse à » l'anéantissement de tous nos désirs, même de » ceux qui semblent ne tendre qu'aux vertus. » Il est manifeste qu'il ne veut dépouiller l'ame que d'un attachement naturel à la perfection et aux vertus, qui fait *la propriété* ou propre intérêt.

LXVII. On peut encore voir le *Catéchisme* et les *Fondemens de la vie spirituelle*, du Père Surin, approuvés l'un et l'autre par M. l'évêque de Meaux. Le premier de ces livres parle comme sainte Catherine de Gênes. « L'homme » dit naturellement, *moi*, *moi*, par sa corrup- » tion : quand son fond est réparé surnaturelle- » ment, il dit dans son centre, Dieu, Dieu, » par sa transformation, qui est faite de lui en « Dieu.... L'ame retranche même les bons dé- » sirs, excepté les désirs particuliers que Dieu » lui donne des choses qui sont de sa volonté... » Quand il plaît à Dieu que l'ame fasse quelque » chose, il lui donne un désir paisible qui ne » préjudicie point à cette indifférence [4]. » Il faut toujours se souvenir que ces désirs donnés ne viennent point d'une inspiration extraordinaire, mais seulement de l'attrait de la grâce commun à tous les justes. Il dit ailleurs que « l'ame va continuellement laissant tout jusqu'à » s'oublier soi-même, sa vie, sa santé, sa répu- » tation, sa gloire, son temps, son éternité.... » Cela se fait quand l'homme s'est entièrement » quitté soi-même en tous ses intérêts humains » et divins [5]. » *Notre éternité et nos intérêts divins, qu'on oublie*, et à l'égard desquels *on se quitte*, ne sont point le salut, puisqu'il seroit impie de l'oublier. Donc, suivant cet auteur, *l'intérêt propre* et le salut sont deux choses très-différentes. Aussi dit-il [1] que, « sans se soucier » en rien de tout ce qui la touche, cette ame » tâche de voir où est la gloire de son Seigneur, » sans aucune considération de son intérêt.... » Elle ne songe en rien à son trésor spirituel, ni » à ses mérites, etc. » Il ajoute, parlant de cette ame si pure [2] : « Sortant de tous ses intérêts, » n'ayant aucun égard à son bien, qu'elle a » abandonné à Dieu, tout ce qui la concerne, » sa vie, sa santé et tout ce qui peut lui arriver, » non-seulement dans le temps, mais encore » dans l'éternité, par une entière décharge de » soi-même entre ses mains; son étude princi- » pale est de prendre garde à ne jamais agir par » la considération de son intérêt, et de ne s'ar- » rêter jamais à aucun autre motif qu'à celui de » plaire à Dieu. Ce n'est pas que je blâme le » motif de la récompense, qui peut parfois ser- » vir et profiter, mais le plus louable et le » plus souhaitable est celui de la gloire, de l'a- » mour et du bon plaisir de son Dieu. » En excluant ainsi *la considération de son intérêt*, veut-il exclure le motif de l'espérance? veut-il que *l'étude principale* de ces ames soit d'être sans cesse en garde contre l'espérance des enfans de Dieu? L'auteur déteste cette impiété. Veut-il qu'on ne s'aime plus et qu'on ne se désire plus le souverain bien? Cette pensée fait horreur. Il retranche seulement toute affection et tout désir naturel du *moi*, pour n'admettre que ceux que la grâce donne.

LXVIII. Le Frère Laurent de la Résurrection, Carme déchaussé, dont un ecclésiastique d'un singulier mérite a décrit les mœurs, dans un petit livre approuvé par M. l'archevêque de Paris, parloit ainsi : « Depuis mon entrée en » religion (ce sont ses paroles) je ne pense plus » ni à la vertu ni à mon salut [3]. »

« Ce frère disoit [4] que dans les grandes pei- » nes qu'il avoit eues pendant quatre années, » si grandes que tous les hommes du monde ne » lui auroient jamais pu ôter de l'esprit qu'il » seroit damné » (voilà le trouble que j'ai ap- » pelé invincible, et l'impression du désespoir » qui ne détruit point l'espérance), « il n'avoit » point changé sa première détermination, » mais que, sans réfléchir sur ce qui arriveroit » de lui, et sans s'occuper de sa peine (comme » font toutes les ames peinées) il s'étoit consolé » en disant : Arrive ce qui pourra; je ferai du » moins toutes mes actions pendant le reste de

[1] Dans sa *Vie*, p. 313. — [2] Page 398. — [3] Page 390. — *Catech. spirit.* t. II, part. V, ch. VII, part. VI, ch. III. — *Fondement de la vie spirituelle*, liv. I, ch. IV.

[1] Liv. III, ch. V. — [2] Liv. V, ch. III. — [3] Page 14. — [4] Page 16.

» ma vie pour l'amour de Dieu ; et qu'ainsi en » s'oubliant soi-même il avoit bien voulu se » perdre pour Dieu, dont il s'étoit bien trouvé. » Ces paroles seroient impies si on ne pouvoit leur donner le sens de sa simple exclusion de l'intérêt propre ou affection naturelle et mercenaire, qui est la seule exclusion marquée dans mon livre. Aussi voyons-nous que c'est ce que ce saint religieux vouloit exprimer. « Il avoit » quelquefois désiré de pouvoir cacher à Dieu » ce qu'il faisoit pour son amour, afin que, » n'en recevant point de récompense, il eût le » plaisir de faire quelque chose purement pour » Dieu [1]. » Ce bon frère vouloit-il éviter la récompense et déraciner l'espérance de son cœur? Non sans doute : mais la charité qui le possédoit, et qui lui faisoit exercer les actes d'espérance, ne laissoit d'ordinaire aucune place à l'amour naturel de lui-même ou intérêt propre à la vue des biens promis. Il assuroit encore qu'il « s'étoit toujours gouverné par amour, » sans aucun intérêt, sans se soucier s'il seroit » damné ou s'il seroit sauvé [2] ;.... qu'il avoit » eu une très-grande peine d'esprit, croyant » certainement qu'il étoit damné ; que tous les » hommes du monde ne lui auroient pu ôter » cette opinion [3]. » Quand il disoit qu'il *croyoit certainement*, il se trompoit, comme les scrupuleux : il s'imaginoit croire. Il ajoutoit [4] que « depuis il ne songeoit ni à paradis, ni à enfer; » que toute sa vie n'étoit qu'un libertinage et » une réjouissance continuelle. » Je n'ai jamais éprouvé des termes si forts. Mais je ne puis que louer le prélat qui a autorisé des expressions si naïves où éclatent l'innocence, le désintéressement de l'amour et la joie du Saint-Esprit. L'auteur du livre dit [5]. « C'est ainsi que » frère Laurent a commencé par ce qu'il y a de » plus parfait, en quittant tout pour Dieu, et » en faisant tout pour l'amour de lui. Il ne pen- » soit ni à paradis ni à enfer. »

LXIX. Mais si vous voulez savoir ce que les théologiens de l'École ont pensé là-dessus, lisez Robert de Sorbonne. Il dit à Dieu [6] : « Je veux » pleinement quitter mon péché, et princi- » palement pour votre amour, quand je ne » devrois en tirer aucun bien ni éviter aucun » mal. » Si cet amour convient à un pécheur dans la pénitence, le croira-t-on chimérique et dangereux dans les ames parfaites? Lisez Sylvester ; il dit [7] qu'il « est mortel d'aimer Dieu » pour quelque bien temporel, ou même pour » la vie éternelle finalement et principalemen » considérée.... Il est néanmoins, dit-il, per- » mis d'aimer Dieu pour ces choses, *licitum est*, » par un second motif, *secundario* ; car Dieu, » dans l'Écriture, promet ces choses à ceux » qui l'aiment. » Lisez saint Antonin : il assure [1] que « l'homme doit souffrir toutes sor- » tes de maux plutôt que de pécher, comme le » dit saint Augustin, parce que les maux de la » peine et ceux de l'enfer sont contre lui-même, » et que le péché est contre Dieu. » Lisez Durand de Saint-Porcin : il vous dira [2] : « Nous » devrions aimer Dieu pour lui-même, quand » nous ne devrions tirer nulle utilité de cet » amour. Nous le devons bien plus qu'un » homme vertueux ne doit aimer un autre » homme vertueux. Car on doit aimer quicon- » que est bon, en séparant de lui toute autre » chose, puisque le bien suivant son étendue » est l'objet de l'amour. » Cette séparation de l'objet aimé d'avec tout ce qui n'est pas lui, emporteroit en rigueur l'exclusion de la béatitude formelle qui n'est pas Dieu. Mais il ne s'agit pas d'une exclusion véritable de cette béatitude. Il s'agit seulement d'un amour qui tendroit de même vers Dieu, quand il n'y auroit point de béatitude à espérer, quoiqu'on doive l'espérer toujours dans les états les plus parfaits. Lisez le cardinal Bellarmin, ce théologien si pur et si pieux : « La charité, dit-il [3], nous » rapporte à la gloire. Ce n'est pas néanmoins » que l'habitude de la charité considérée en » elle-même nous conduise nécessairement à la » béatitude comme à une chose qui lui soit » due, mais parce que Dieu, comme dit saint » Jacques, a promis la couronne de vie à tous » ceux qui l'aiment. » Vous voyez qu'il croit que la béatitude pourroit être séparée du plus pur amour, si la promesse gratuite de Dieu n'avoit uni inséparablement ces deux choses. Ailleurs, il représente quatre différens amours. Le quatrième est celui des justes imparfaits, qui ont l'amour de préférence, car « ils n'ai- » ment rien autant que Dieu, et n'admettent » rien de contraire à son amour [4]. » Voilà la résignation de saint François de Sales [5], « qui » aime beaucoup d'autres choses outre la vo- » lonté de Dieu, » et qui se soumet, c'est-à-dire qui a un amour naturel pour soi à la vue de beaucoup de choses, mais qui aime Dieu plus que ces choses et que soi-même. Le juste

[1] Page 52. — [2] Page 50. — [3] Page 52. [4] Page 53. — [5] Page 15. — [6] *Opus, Her. Parad.* — [7] *In Summ verb. Charit.* quæst. VII.

[1] *In Summ.* part. IV, tit. VI, § 4. — [2] *In Dist.* XXIX, n. 6, quæst. III. — [3] *De Justif.* lib. II, cap. XVI, p. 943, édit. Colon. litt. B. — [4] *De Monach.* lib. II, cap. II, t. I, p. 349, litt. R et seq. — [5] *Am. de Dieu*, liv. IX, ch. III et IV.

qui est dans le troisième amour « a écarté tout » empêchement : il s'est dévoué tout entier à » Dieu : » c'est-à-dire, qu'au lieu que l'imparfait n'aime rien autant que Dieu, le parfait n'aime d'ordinaire rien que par le principe surnaturel de l'amour de Dieu, et par l'impression de sa grâce. Lisez le cardinal Tolet: il vous dira que si « on aime Dieu principalement pour » quelque autre chose, cet amour est un péché » mortel. » Bellarmin et beaucoup d'autres ont parlé de même. En parlant ainsi, Tolet avoit en vue la récompense éternelle ou béatitude formelle, car voici ce qu'il ajoute : « J'ai dit » principalement, parce qu'on peut aimer Dieu » en y mêlant le motif de la récompense, mais » en sorte que ce motif soit le moindre, comme » quand on aime Dieu pour la récompense, » avec cette disposition que si la récompense » n'étoit plus, on ne laisseroit pas d'aimer » Dieu [1]. » « La volonté, dit Isambert [2], peut » être si bien disposée par une telle charité qui » l'anime, qu'elle ne laisseroit pas d'aimer » Dieu pour lui-même et pour sa bonté incréée, » supposé même qu'elle sût qu'elle ne jouiroit » jamais de la vie éternelle. *Voluntas enim in-* » *formata tali charitate potest esse tam bene* » *affecta erga Deum, ut datâ hypothesi, quod* » *sciret se nunquam fruituram vitâ æternâ,* » *adhuc tamen amaret Deum propter semetip-* » *sum, et bonitatem ejus increatam.* »

Tolet ne dit pas qu'on doit, mais seulement *qu'on peut* faire ce mélange de motifs. Sylvester ne dit pas que ce mélange est commandé, il dit seulement qu'il *est permis, licitum*. Ce motif de la récompense, qui n'est que *permis*, n'est pas celui qui est essentiel à l'espérance : car celui de l'espérance est absolument commandé. Ce motif *seulement permis* est donc quelque chose de naturel et de moins parfait que ce qui entre par le principe de la grâce dans les actes des vertus surnaturelles. Ce motif seulement *permis* n'est donc pas pris du côté de l'objet de l'espérance : car l'objet, qui est la béatitude objective et même la formelle, doit toucher les ames les plus désintéressées. Ce motif signifie donc chez ces théologiens ce qu'il signifie dans mon livre : c'est le principe d'amour naturel de soi-même qui rend l'homme mercenaire ou intéressé dans la recherche de ce pur objet. Voilà ce qui n'est pas commandé, mais seulement *permis* aux ames foibles, et qui peut être retranché ou sacrifié par les plus fortes.

[1] *Tol. Instruct. sacerd.* liv. IV, ch. VII, p. 523, edit. Lugd. — [2] *Isam'b. Tract. de Charit.* disp. II, art. IV.

Sylvius, ce célèbre théologien de nos Pays-Bas, expliquant le vénérable Bède, qui a parlé, comme tant d'autres, des trois ordres *des serviteurs, des mercenaires, et des enfans*, demande d'abord « s'il est permis d'aimer Dieu par le » motif de la récompense [1] ; » il répond « qu'oui, pourvu qu'on soit tellement disposé, » qu'on aimeroit Dieu également, quand même » il n'y auroit point de béatitude à attendre. » Dans la suite il dit que l'enfant peut être nommé *mercenaire*, à cause de ce désir de la récompense, qui selon lui est *seulement permis*. Puis il parle de l'enfant parfait, qui est « seulement » enfant n'ayant plus du tout aucun égard à la » récompense : *nullum omnino respectum habens* » *ad mercedem*. Mais il n'y a, dit-il, aucune » obligation d'être enfant en cette manière : » car nous avons déjà assez fait voir qu'il est » permis d'aimer Dieu par le motif de la récom- » pense. »

Ne nous lassons point, mes très-chers frères, de remarquer que *ce motif de la récompense*, qui est *seulement permis*, ne peut être celui qui est essentiel à l'espérance chrétienne. C'est donc un motif mercenaire, et ce qui est exprimé ici par le terme de *motif*, signifie un amour naturel de soi-même qui attache l'ame à son consentement dans la récompense. Voilà ce qui est *seulement permis*, selon Sylvius, mais qui n'est point commandé, et qui n'entre point dans les actes surnaturels de l'espérance. Voilà l'intérêt propre qu'on n'est pas obligé de retrancher, parce qu'il *n'y a aucune obligation d'être enfant* de la plus haute manière. L'enfant parfait sacrifie ce motif intéressé de la récompense, sans sacrifier jamais son salut : *nullum omnino respectum habens ad mercedem*. C'est sans doute *un sacrifice absolu de l'intérêt propre*, dans les ames qui désirent le plus leur salut. Donc le salut et *l'intérêt propre*, par rapport aux biens éternels, sont deux choses, selon Sylvius, qu'on ne doit jamais confondre.

LXX. Les témoignages que vous venez de voir, mes très-chers frères, ne sont qu'une petite partie des maximes des saints auteurs sur cette matière. Voici ce que vous en pouvez recueillir.

1° Presque tous ces passages regardent un état habituel, et non des actes passagers. Il s'agit de degrés différens entre les imparfaits et les parfaits. Qui dit *degré*, dit un *état* de perfection au moins *habituel* dont on ne doit pas déchoir. Il faut toujours se souvenir de la diffé-

[1] *In* 2. 2. quæst. XXVII, art. III.

rence qui est entre le souverain bien, motif propre de l'espérance surnaturelle, et l'intérêt propre qui n'est qu'une affection naturelle, mercenaire et imparfaite. Pour le souverain bien, qui est le motif de l'espérance, on peut seulement en faire abstraction dans les actes de charité, sans en exclure jamais le désir. Mais pour l'intérêt propre, ces ames ne se contentent point de n'y songer pas dans certains momens, par une simple abstraction; elles *ne le peuvent jamais souffrir*. Elles croient que le *mélange* de cet *intérêt propre* altéreroit leur *simplicité*.

Relisez attentivement ces passages. Vous trouverez qu'ils regardent un état ordinaire de l'ame. Les suppositions impossibles de la privation des biens éternels en aimant toujours Dieu, ne doivent pas être regardées comme des transports aveugles et rapides qui ne signifient rien de précis. Les saints les ont faites tranquillement, pour exprimer leur disposition ordinaire, qui étoit d'aimer Dieu pour sa suprême perfection, indépendamment de leur bonheur, quoiqu'ils ne cessassent point de désirer leur bonheur, par le principe surnaturel d'amour qui nous doit toujours rendre chers à nous-mêmes en Dieu et pour Dieu. C'est ainsi que saint Augustin a fait quelquefois des suppositions impossibles, pour découvrir si les pécheurs s'affligeoient de leurs péchés par la peine ou par l'amour de la justice.

2° Aucun de ces saints n'a prétendu exclure de l'état le plus parfait le désir de la béatitude, puisqu'elle est un bien promis, et inséparable de l'amour de Dieu béatifiant. Ainsi le parfait et l'imparfait désirent et attendent précisément tous deux ensemble toutes les mêmes choses: et on peut dire même que le souverain bien meut et excite encore plus le parfait que l'imparfait, puisqu'il connoît mieux la grandeur de ce bien, et qu'il s'aime d'un plus parfait amour. Il n'y aucune différence entre eux du côté de l'objet; il n'y en a que du côté de leur disposition. L'imparfait n'aime pas Dieu purement et sans mélange, parce qu'outre l'amour surnaturel et de grâce, il a encore des désirs humains, une espérance naturelle, et un attachement mercenaire aux dons de Dieu, qui vient d'un amour naturel de lui-même. Au contraire, le parfait, en désirant tous les mêmes dons que l'imparfait, ne les désire que par un principe surnaturel de grâce, et sans y mêler, du moins d'ordinaire, aucun désir humain et mercenaire par amour naturel de soi-même. Si on me demande comment cet amour naturel de nous-mêmes diffère de l'amour de la cupidité vicieuse; je répondrai, selon les paroles de saint Thomas: 1° qu'il ne s'arrête point en lui-même, comme la cupidité vicieuse, quand il est dans les justes: 2° que dans ces justes il est réglé par la raison, qui, selon saint Thomas, est la règle des vertus naturelles, et que de plus il est en eux soumis à la charité. D'un autre côté, il y a une grande différence entre les actes naturels et délibérés que la grâce soumet à Dieu d'une manière qui n'est qu'habituelle et implicite, parce que l'ame qui les fait a l'habitude de la charité, et les actes surnaturels d'espérance que la grâce elle-même inspire pour Dieu. On ne pourroit détruire cette distinction sans ôter tout milieu entre le principe de la grâce, et celui de la cupidité vicieuse, et sans regarder la crainte naturelle des pécheurs comme un péché.

3° Ce que les mystiques ont nommé désappropriation des vertus et le sacrifice de l'intérêt propre *sur les biens de la gloire* comme *sur ceux de la grâce*[1], n'est que la perfection de l'amour. L'ame étant éprouvée et purifiée commence à aimer Dieu, sans rechercher par un amour naturel d'elle-même l'appui sensible et la consolation qui vient des dons de Dieu pour les vertus et la béatitude. Vous voyez, mes très-chers frères, par toutes les autorités ci-dessus rapportées, que l'affection *mercenaire* dans le langage des Pères, et *la propriété* ou *intérêt propre*, dans celui des saints des derniers siècles, loin d'être essentiels à l'espérance ou au désir du salut, ne sont qu'une imperfection.

LXXI. Croira-t-on que cette nuée de témoins rassemblés de tous les siècles ait favorisé l'illusion jusqu'à mettre la plus haute perfection de l'Evangile dans un raffinement d'amour chimérique et dangereux? Imputera-t-on cet égarement à tant de Pères, à tant de saints consommés dans la vie intérieure, et canonisés après un examen rigoureux de leurs écrits, dont ils ont eux-mêmes pratiqué le genre de spiritualité? Croira-t-on qu'ils ont tous été d'accord pour détruire, par un langage si uniforme, le motif essentiel de l'espérance, en retranchant tout motif intéressé? Les accusera-t-on d'avoir mis la perfection dans un renoncement impie au salut, par le détachement ou sacrifice de tout *intérêt propre?* Croira-t-on que tant de décisions formelles, dont leurs livres sont pleins, et qu'ils donnent comme des principes fondamentaux de la plus haute spiritualité, ne sont que des négligences d'expressions qui leur ont

[1] *Rodrig. Traité de la Conform. à la vol. de Dieu*, ch. XXXI. *Le card. de Bérulle, de l'Abnégation.*

échappé par hasard? Ne voit-on pas qu'ils ont eu sans cesse en vue de retrancher l'affection naturelle et mercenaire, ou *intérêt propre?* Enfin, si toute l'Eglise a été édifiée de leurs écrits, qui ont retranché pour les parfaits cet *intérêt propre* ou *affection intéressée* ou *mercenaire*, suis-je coupable de l'avoir retranché après eux?

LXXII. Mais il est bon de vous faire remarquer que j'ai pris ces termes dans le même sens dans lequel les saints de tous les siècles les ont pris. Voici quelques endroits de mon livre qui serviront d'exemple pour vous empêcher de vous tromper là-dessus.

Quand je parle de l'ame désintéressée qui désire le salut, je dis « qu'elle le veut pour soi, » mais non pour l'amour de soi, parce que ce » n'est plus le motif de son intérêt propre qui l'excite [1]. » Il est manifeste qu'en cet endroit, *motif d'intérêt propre*, *et amour de soi*, sont précisément la même chose. Il ne reste plus qu'à savoir si cet amour de soi que j'exclus [2] est l'amour surnaturel inspiré par la grâce. Or j'ai déclaré souvent [3] que c'étoit une impiété que de ne s'aimer pas par l'amour surnaturel qui vient de la grâce. Donc il est évident que le motif de *l'intérêt propre* ne peut être, selon moi, qu'un *amour* naturel de nous-mêmes.

Je n'ai entendu par le *motif intéressé*, que le principe de *l'intérêt propre* [4]; et par conséquent, en retranchant ce *motif intéressé*, je n'ai retranché que l'amour naturel qui fait l'affection mercenaire, et non pas le motif de l'espérance surnaturelle subordonné à la fin de la charité. Ce qui le montre encore, c'est de voir que je n'ai pas pris le terme de *motif* pour l'objet extérieur qui attire la volonté, mais pour le principe intérieur qui la détermine. En cela, je n'ai pas suivi le langage ordinaire de l'Ecole; il est vrai : mais vous avez vu que j'ai suivi celui des saints, et même de plusieurs théologiens célèbres, tels que Sylvester et Sylvius, qui disent : « Il est permis de considérer le motif » de la récompence [5] » Ces manières de parler seraient impies, si elles signifioient qu'il est *seulement permis* de désirer le salut éternel; car ce désir est absolument commandé. Il est donc manifeste que le motif de la récompense, qui n'est que permis, n'est pas l'objet, mais une manière imparfaite de le désirer, et qu'ils joignoient alors au *motif de la récompense* le principe d'amour naturel et mercenaire, qui le fait souvent désirer imparfaitement. D'ailleurs, après avoir posé sous le nom de *l'objet formel* tout ce que l'Ecole attribue en toute rigueur au motif, j'ai cru pouvoir sans scrupule parler un langage plus sensible, plus proportionné aux mystiques et plus conforme aux expressions de tant de saints que je vous ai déjà rapportées. Ainsi j'ai dit [1] que « les choses qui ne peuvent » être séparées du côté de l'objet, peuvent l'être » du côté des motifs. » Selon moi, *l'objet formel* et le *motif* ne sont donc pas la même chose. Donc, en retranchant le motif, je n'ai point retranché l'objet formel, qui est mon salut, en tant qu'il est mon salut, et par lequel ma volonté doit être excitée. Encore une fois, l'objet est sans doute le salut. Loin de le confondre avec le motif intéressé, je le lui ai opposé. *L'objet formel*, qui est le salut, en tant que mon salut, est ce qu'il faut que je désire toujours. Mais le *motif* opposé à l'objet, c'est-à-dire le principe intérieur d'amour qui me fait désirer l'objet peut n'être pas *intéressé*, c'est-à-dire n'être pas un amour naturel et mercenaire. On voit aussi très-clairement ma pensée, quand je dis [2], suivant la doctrine de Saint François de Sales, que « la résignation a encore des désirs » propres, mais soumis, » et que c'est ce qui la rend moins parfaite que *l'indifférence*. *Ces désirs propres* ne peuvent être que naturels, quoique la soumission qui les règle soit surnaturelle et de grâce. C'est ainsi que saint Bernard assure que « le serviteur et le mercenaire sont encore » poussés par leurs propres aiguillons. » En cet état, on veut plusieurs choses *pour soi*, c'est-à-dire *pour l'amour de soi*. Si on ne les vouloit que par un amour de soi qui fût surnaturel et inspiré par la grâce, *la résignation* n'auroit rien de moins parfait que *l'indifférence*, dans laquelle on s'aime et on se désire sans intérêt propre tous les dons de Dieu. Il faut donc que *ces désirs propres* soient naturels. C'est pourquoi j'ajoute que, dans l'indifférence, « l'ame ne veut plus » rien que comme Dieu le lui fait vouloir par » son attrait [3]. » C'est-à-dire qu'elle veut, comme je le dis si souvent, tous les dons de Dieu, mais non *par des désirs propres* ou naturels. Les désirs de l'état d'indifférence sont surnaturels, et *formés par l'attrait de la grâce*. Ainsi *les désirs propres de la résignation* ne sont pas ceux que Dieu fait former par son attrait : donc ils sont *propres* en ce qu'ils viennent de la nature.

[1] *Max. des Saints.* Expos. p. 12. — [2] Art. II faux, p. 31 et 32. — [3] Art. VIII vrai, p. 73. Art. XII vrai, p. 106 et suiv. — [4] Art. II vrai, p. 26. — [5] *Sylvest. In Summ. verb. Charit.* quæst. IX. *Sylv. In* 2. 2. quæst. XXVII, art. III.

[1] Art. II vrai, p. 28. — [2] Art. V vrai, p. 49. — [3] *Ibid.* p. 50.

Remarquez encore, mes très-chers frères, que j'ai dit que l'intérêt propre est la source de l'inquiétude et de l'empressement que nous mêlons dans nos bonnes œuvres. L'action intéressée est inquiète et empressée[1]. Les mystiques la nomment *activité*. Il reste à savoir si j'ai cru que cette activité de l'intérêt propre fût naturelle ou surnaturelle. Or il est évident que je l'ai crue purement naturelle; car j'ai dit[2] : « Ils ne veulent retrancher que cette excitation » inquiète et empressée par laquelle on vou- » droit prévenir la grâce. » Le travail qui vient du principe de *l'intérêt propre*, loin de venir de la grâce, est un effort de la nature, ou une *excitation défectueuse* d'une ame qui veut *prévenir la grâce* : c'est *un zèle demi-pélagien*; c'est une agitation *à contre-temps, qui troubleroit*, qui *affoibliroit*, qui *retarderoit l'opération de la grâce au lieu de la faciliter et de la rendre plus parfaite*. Voilà manifestement des actes naturels qui se mêlent avec les surnaturels qui les affoiblissent. Il ne s'agit donc que d'un amour naturel de nous-mêmes, qui, loin d'être produit par la grâce, ne fait que la *troubler*, l'*affoiblir* et la *retarder*, en la voulant *prévenir*. Rien n'est plus éloigné d'être surnaturel que ce *zèle demi-pélagien*.

Cet amour naturel de la vertu et de la béatitude est bon en lui-même, quoiqu'il soit empressé et imparfait, par comparaison à l'espérance surnaturelle; il sert souvent à consoler les ames découragées, et à calmer leurs passions, suivant cette parole de saint Chrysostôme : « Si quelqu'un est trop foible, qu'il jette aussi » les yeux sur la récompense. » Il n'y a guère d'ames qui n'éprouvent encore souvent cette foiblesse. L'intérêt propre consistant dans cette affection naturelle et empressée, j'ai dépeint l'état passif comme exempt de cet empressement naturel. J'ai dit que « c'est celui où une ame » n'aimant plus Dieu d'un amour mélangé, fait » tous ses actes délibérés d'une volonté pleine » et efficace, mais tranquille et désintéressée[3]. » Voilà, selon mon livre, la plus haute perfection de l'amour : c'est qu'il n'y ait plus dans l'ame le mélange de plusieurs amours, et qu'un amour naturel d'elle-même ne la rende ni inquiète ni empressée. « En cet état une ame n'a plus qu'un » seul amour, et elle ne sait plus qu'aimer. » L'amour est sa vie : il est comme son être et » comme sa substance, parce qu'il est le seul » principe de toutes ses affections[4]. » Vous voyez manifestement que la pureté de l'amour ne consiste qu'à n'aimer plus rien que par le mouvement surnaturel qui vient de la grâce, que par le principe de la charité qui d'ordinaire réunit alors en elle toutes les vertus, en ce qu'elle les anime toutes et en commande les actes. L'exclusion de tout mélange d'autres motifs n'ôte pas la distinction réelle des vertus; car je l'ai marqué cent fois, mais seulement elle retranche tout amour naturel qui se mêleroit dans l'ame avec l'amour surnaturel. Il n'y a plus qu'un seul amour qui commande d'ordinaire toutes les vertus. Il n'y a plus *qu'un seul principe de toutes les affections*. Pour l'action empressée de l'amour naturel, ou intérêt propre, elle ne fait que *troubler*, *affoiblir et retarder l'opération de la grâce*. Loin d'attribuer l'action de l'intérêt propre au principe surnaturel de la grâce, j'ai dit formellement au contraire, que « dans l'entière purification ou dé- » sintéressement de l'amour.... les inquiétudes » et les empressemens qui viennent d'un motif » intéressé n'affoiblissent plus l'opération de la » grâce, et que la grâce agit d'une manière en- » tièrement libre[1]. » L'intérêt propre, loin de venir de la grâce, *l'affoiblit* donc, selon mon livre : et le retranchement de cette affection naturelle laisse la *grâce entièrement libre*. Cette entière liberté vient de ce que « l'ame ne fait » plus de contre-temps dans la main de Dieu » qui la pousse : ainsi elle ne sent plus qu'un » seul mouvement, savoir celui qui lui est im- » primé[2]. »

J'ai dit encore dans la suite[3], que « toute » perfection se réduit à cet état habituel d'amour » pur et unique, qui fait dans ces ames tout ce » que l'amour mélangé fait dans les autres avec » quelque reste d'empressement intéressé. »

Il est évident que tout mon système est borné à un *amour pur* ; il n'est pas pur en rejetant les objets formels ou motifs qui spécifient les vertus; car j'ai dit cent fois le contraire sous le nom d'objet formel, et par d'autres termes équivalens. Il n'est donc *pur* qu'en ce qu'il est *unique*, et qu'il exclut alors d'ordinaire tout autre amour. Cet amour *unique*, qui exclut tout amour naturel de soi-même, est l'amour infus par le Saint-Esprit, et il n'exclut que les affections imparfaites qui viennent de la nature. Cet amour *unique* est la charité qui réunit en elle toutes les vertus, en ce qu'elle *en est la mère*, comme dit saint Thomas; qu'elle les anime,

[1] Art. XC vrai, p. 99 et 100. — [2] *Ibid.* p. 97, 98, 99 et 100. — [3] Art. XXX vrai, p. 209. — [4] Art. XXXV vrai, p. 231.

[1] Art. XXXIV vrai, p. 229. — [2] Art. XXXV vrai, p. 231. — [3] Art. XLV vrai, p. 268.

et les commande toutes. Donc l'amour qui exclut, et qui fait *l'intérêt propre*, n'est que naturel. C'est pourquoi j'ai fini l'ouvrage par où je l'avois commencé en disant que « le pur amour » est le terme de toute perfection, et qu'il de- » vient alors l'unique principe et l'unique motif » de tous les actes délibérés et méritoires [1]. » Voilà le motif et le principe intérieur, qui sont, selon mon livre, la même chose. Donc en retranchant, après tant de saints, les autres motifs, je n'ai retranché que les principes différens du principe de grâce qui nous fait aimer Dieu pour lui-même, et les créatures dans l'ordre de la charité *en lui et pour lui*. Donc *l'unité* de motif ne signifie que *l'unité* de ce principe d'amour surnaturel. *L'intérêt propre* et son *motif*, que je rejette si souvent, ne sont donc, dans mon livre, qu'un principe naturel d'amour de nous-mêmes.

Le seul terme de *propriété* devroit suffire pour lever toute équivoque en cette matière. Il est manifeste que je n'ai voulu ôter de toutes les vertus que la seule *propriété*, comme je l'ai dit souvent. Or la propriété est, selon le bienheureux Jean de la Croix, que j'ai cité, *une avarice et une ambition spirituelle*. J'ai dit même que c'est dans le langage des mystiques une *impureté* qui diminue la fidélité de l'ame [2]. Il est évident que le Saint-Esprit n'inspire point cette *ambition*, cette *avarice*, cette *impureté*; la grâce ne donne point ce qui diminue la fidèle coopération à son attrait. Autant que les vertus sont surnaturelles, autant il est certain que la *propriété* ne peut avoir rien que de naturel. *La propriété* n'est pas un don du Saint-Esprit, mais un amour naturel de soi-même, par lequel on s'approprie les dons. Cette imperfection ne vient point de la grâce. Au contraire, c'est la grâce qui la doit ôter, en perfectionnant l'ame, et ne laissant de place qu'aux actes surnaturels. D'ailleurs, il est évident que la *propriété* et *l'intérêt propre* sont la même chose dans tout mon livre. Donc *l'intérêt propre et la propriété* ne sont qu'une imperfection dont il est bon de se dépouiller, et qu'on peut *sacrifier absolument* sans perdre les vertus surnaturelles.

Après cela, il ne faut plus s'étonner si on trouve souvent dans mon livre, comme dans ceux de tant de saints auteurs, que l'ame veut tout et ne veut rien, ni si j'oppose si souvent *l'intérêt propre et le motif intéressé* au salut, à l'espérance, au désir des promesses, à l'amour de la charité pour nous-mêmes. Cette clef générale fait aussi entendre comment je veux qu'on *sacrifie absolument l'intérêt propre même pour l'éternité*, et qu'on *acquiesce simplement à la perte de cet intérêt*, quoiqu'on désire en même temps plus que jamais de recevoir *en soi et pour soi avec un amour surnaturel pour soi l'effet de toutes les promesses*, quoiqu'on *espère* plus que jamais *son salut en tant que sien*, quoiqu'on *désire* plus que jamais *les miséricordes* de Dieu, et qu'un *directeur ne doive jamais permettre à une ame de se croire réprouvée* dans les plus extrêmes épreuves [1]. Un auteur qui, parlant ainsi, prendroit *l'intérêt propre* pour le salut éternel, et le *motif intéressé* pour le motif essentiel de l'espérance, se contrediroit follement dans toutes les pages de son livre; il seroit encore plus contraire au sens commun qu'à la foi.

LXXIII. Je ne demande au lecteur que de se ressouvenir de quatre choses, pour lever toutes les difficultés qu'on a faites sur mon livre. La première est que *l'intérêt propre* n'est qu'un amour naturel de nous-mêmes et une affection mercenaire. La seconde est que les cinq amours de mon livre, comme les quatre de saint Bernard, comme ceux de Richard de Saint-Victor, et du cardinal Bellarmin, sont non des actes passagers, mais des états de l'ame. La troisième, que ces états sont seulement *habituels, et non invariables*. La quatrième est de n'entendre le terme de *motif* que comme je l'ai entendu, sur l'exemple de beaucoup de saints, et même de plusieurs théologiens célèbres de l'Ecole, que j'ai déjà cités; c'est-à-dire qu'un *motif* signifie, dans mon livre, non pas simplement l'objet extérieur qui me touche, mais le principe intérieur d'amour qui fait que je suis touché par cet objet. Quand on m'accordera ces quatre choses si justes, on reconnoîtra sans peine trois autres choses : 1° que dans l'état d'amour qui est le troisième des cinq que j'ai distingués dans mon livre, l'amour naturel de soi est encore dominant dans l'ame, quoique l'acte d'espérance soit surnaturel, qu'il tende à Dieu comme au bien suprême, et qu'il ne nous préfère point à Dieu; 2° que dans le quatrième état d'amour de mon livre, la charité est dominante, et que ses actes sont très-purs, quoique l'amour naturel de nous-mêmes, qui fait l'intérêt propre, se trouve souvent, non dans les actes surnaturels, mais dans l'ame qui fait ces actes; 3° Que dans le cinquième état, la charité forte, loin d'avoir besoin que ses actes soient prévenus et préparés par ceux des autres vertus,

[1] *Conclus.* p. 272. — [2] Art. XVI vrai, p. 135, 136.

[1] Art. X et XI, p. 91 et suiv.

prévient d'ordinaire les autres vertus, et les perfectionne en les réunissant en soi. Cette réunion des vertus inférieures à la charité, est une chose qui distingue les parfaits d'avec les imparfaits, suivant notre troisième Article d'Issy, où il est dit : « Dans la vie et dans l'oraison la plus » parfaite, tous ces actes sont unis dans la seule » charité, en tant qu'elle anime toutes les vertus » et en commande l'exercice. » En effet l'Ecole reconnoît que les actes des vertus formellement et expressément commandés par la charité, sont plus parfaits que ceux qui sont faits simplement dans l'habitude de la charité, et avec un rapport à la fin qui n'est qu'habituel ou virtuel. Alors l'amour naturel et délibéré de nous-mêmes, qui fait *l'intérêt propre*, n'agit presque plus. C'est l'exercice délibéré de cet amour, et non pas le motif de l'espérance que j'ai retranché. Pour donner des bornes précises à mon système, j'avois dit d'abord ces paroles[1] : « Tel est le pur et » parfait amour, qui fait les mêmes actes de » toutes les mêmes vertus que l'amour mé- » langé; avec cette unique différence, qu'il » chasse la crainte aussi bien que toutes les in- » quiétudes, et qu'il est même exempt des em- » pressemens de l'amour intéressé. » Cette *différence* est donc *unique* selon moi, et toute la perfection de mon cinquième état se réduit *uniquement* à exclure d'ordinaire tout amour naturel de soi, qui est naturel ou intéressé. Comme ce point étoit essentiel, j'ai voulu en faire la conclusion de toute ma doctrine. La fin du livre répond au commencement et sert aussi de clef générale. Voici mes paroles[2] : « Toute perfec- » tion se réduit à cet état habituel d'amour pur » et unique, qui fait dans ces ames avec une » paix désintéressée tout ce que l'amour mé- » langé fait dans les autres avec quelque reste » d'empressement intéressé. En un mot, il n'y » a que l'intérêt propre qui ne peut et qui ne » doit plus se trouver dans l'exercice de l'amour » désintéressé. Mais tout le reste y est encore » plus abondamment que dans le commun des » justes. » On ne peut donc se plaindre que j'aie voulu retrancher ni la crainte chaste, ni l'espérance, que j'ai toujours mise avec la crainte, selon l'exemple des Pères, mais que j'ai toujours élevée de même qu'eux fort au-dessus de la crainte. Je n'ai point retranché aussi les actes de la reconnoissance la plus tendre et la plus vive pour Dieu créateur, et pour Jésus-Christ rédempteur. Le désintéressement de l'amour n'empêche pas la reconnoissance, non plus que l'espérance. Il n'est point nécessaire de s'aimer d'un amour naturel et mercenaire pour être véritablement touché des dons de Dieu, ou déjà reçus, ou à recevoir. Excepté l'imperfection de l'intérêt propre, *tout le reste est encore plus abondamment dans les parfaits que dans le commun des justes*. On ne peut donc m'imputer avec justice que d'avoir voulu admettre, dans mon cinquième état d'amour, une charité qui prévient, aime et commande toutes les vertus dans leur exercice réellement distinct; en sorte que l'ame de cet état voudroit aimer Dieu de même, supposé qu'elle ne désirât point la récompense, qu'elle désire néanmoins de plus en plus. Alors elle n'agit plus d'ordinaire que par la grâce et par des actes surnaturels, et elle ne fait presque plus des actes délibérés de cet amour naturel d'elle-même, qui est le *motif*, c'est-à-dire, selon moi, le principe mercenaire ou *intéressé*.

LXXIV. Voilà, mes très-chers frères, les points les plus importans sur lesquels j'ai cru qu'il étoit de mon devoir de vous expliquer, même sans craindre les répétitions ennuyeuses, les principes de doctrine que j'ai toujours suivis, et auxquels j'ai voulu borner tout le système de mon livre. Si je n'ai pas rendu ce système assez sensible à tous les lecteurs; si des personnes plus éclairées que moi l'ont pris dans un sens très-contraire au mien, je ne dois pas être surpris que ce qui vient de moi soit défectueux. Ce n'est pas pour défendre mon livre que je vous en donne cette explication. Je veux m'abstenir d'en juger, jusqu'à ce que le Pape m'ait appris ce que j'en dois croire. Je me borne, mes très-chers frères, à vous faire entendre mes véritables sentimens, que j'ai eu intention d'exprimer dans mon livre; et je le fais non pour justifier mon ouvrage, que je ne regarde pas comme mien, mais seulement pour empêcher que vous ne couriez risque ou d'être scandalisés de votre pasteur, en m'imputant ce que je condamne, ou de favoriser l'illusion, en approuvant ce que je n'ai jamais prétendu approuver. Pour ma soumission au Pape, elle sera sans restriction, et de cœur encore plus que de bouche, quelque décision qu'il fasse, et en quelque forme qu'il trouve à propos de juger.

Ce que nous vous recommandons de tout notre cœur, mes très-chers frères, c'est d'avoir horreur de tous les vains raffinemens de perfection qui vont à laisser les ames dans l'oisiveté intérieure. Exhortez les fidèles à travailler pendant que le jour dure. N'approuvez jamais aucune cessation que celle de mal faire

[1] *Expos.* p. 13. — [2] Art. XLV vrai, p. 268.

ou agir d'une manière imparfaite. *Quiescite perversè agere.* Le repos en Dieu doit être une action véritable. C'est une occupation réelle de Dieu qui consiste dans sa connoissance et dans son amour. *Vacate, et videte quoniam ego sum Deus.* Enseignez que toute la vie intérieure ne consiste que dans des actes réels successifs et délibérés, qu'il faut renouveler le plus souvent qu'on peut, sans inquiétude ni empressement. Ne retranchez dans les ames que les réflexions d'amour-propre ou d'une affection trop mercenaire et trop empressée. Détestez l'indifférence impie et monstrueuse pour le salut. Inspirez le désir *de la couronne, que le juste juge prépare à ceux qui aiment et qui désirent son avénement.* Ayez horreur de cet affreux désintéressement de l'amour, qui détruiroit l'amour même par le sacrifice du salut, et par l'acquiescement à la perte de la béatitude éternelle. Apprenez aux enfans de Dieu à désirer de toute la plénitude de leur cœur le règne de Dieu en eux, et le leur dans le sien, quand ils disent : *Que votre règne arrive.* Mais faites-leur former ce désir de la manière la plus désintéressée qu'ils le pourront, suivant la mesure de leur grâce. Ne vous fiez point à ceux qui parleront d'oubli de nous-mêmes, ou de retranchement des réflexions, dès que vous apercevrez que ces choses tendent insensiblement à négliger la vigilance évangélique, et la pratique des mortifications et des vertus particulières de chaque état, sans lesquelles toute oraison est imaginaire. Regardez comme des antechrists ceux qui voudroient inspirer aux fidèles une perfection où ils perdroient de vue Jésus-Christ *auteur et consommateur de notre foi.* Défiez-vous, non-seulement des maximes monstrueuses qui sapent les fondemens de la foi et des mœurs, mais encore de certaines conduites indiscrètes qui rendent trop général ce qui ne convient qu'à un petit nombre d'ames, et qui tendent à mettre trop tôt ces mêmes ames dans des états de perfection dont elles ont à peine de foibles commencemens. *Noli altum sapere, sed time.* Ne laissez point les ames dans un goût de curiosité, ni dans un désir secret d'atteindre toujours aux choses les plus hautes; mais tenez-les dans une humble crainte.

Enfin tâchez de découvrir, et de nous indiquer en secret les personnes qui voudroient les engager dans des voies extraordinaires en les détournant de la confiance que les fidèles doivent aux pasteurs, et aux autres ministres de l'Eglise qui sont les dépositaires de la saine doctrine.

J'ai cru devoir insérer ici la Bulle de condamnation des LXVIII propositions de Molinos, et la lettre que j'ai écrite au Pape, avec le Bref dont ce saint pontife a daigné m'honorer en réponse, afin que vous puissiez mieux voir par une preuve si authentique, avec quelle sincérité j'ai soumis mon livre sans réserve à l'autorité du saint Siége, et combien j'ai horreur et pour vous et pour moi de la doctrine pernicieuse du quiétisme. J'ai ajouté aussi les XXXIV Articles que j'ai arrêtés autrefois à Issy avec messeigneurs l'archevêque de Paris et l'évêque de Meaux, et M. Tronson *. Vous y verrez la doctrine que j'ai toujours eu en vue de suivre dans mon livre. Nous vous parlons à vous tous, mes très-chers et vénérables frères, à vous qui êtes nos coadjuteurs en Jésus-Christ, avec une pleine confiance. Travaillons de concert à rendre les ames prudentes contre le mal, et simples dans le bien. Plus l'oraison est obscurcie par les illusions et par les scandales de notre siècle, plus nous devons tâcher de la justifier par notre fidélité à la pratiquer et à la faire pratiquer sans illusion aux peuples. C'est par une oraison pure, fréquente et solide, que nous ferons sentir aux hommes que la prière est comme l'ame du christianisme. Prions donc sans cesse : *sine intermissione orate.* Unissons-nous de plus en plus tous ensemble dans l'oraison. Attirons tous les peuples à cette oraison d'amour, *à cette oraison de feu* dont parle Cassien [1]. J'espère qu'elle fera de nous tous un seul cœur et une seule ame, et qu'elle nous consommera en parfaite unité avec Jésus-Christ. Donné à Cambrai, le 15 de septembre 1697.

† François, archevêque duc de Cambrai.

Par Monseigneur,

Des Anges, secrétaire.

* La condamnation de Molinos, et les Articles d'Issy, se trouvent ci-dessus dans ce volume. La lettre au Pape fera partie de la correspondance sur l'affaire du quiétisme. *Edit. de Vers.*

[1] *Coll.* IX, cap. XXIV.

RÉPONSE

DE M. L'ARCHEVÊQUE DE CAMBRAI

A LA DÉCLARATION

DE M. L'ARCHEVÊQUE DE PARIS, DE M. L'ÉVÊQUE DE MEAUX, ET DE M. L'ÉVÊQUE DE CHARTRES *,

CONTRE LE LIVRE INTITULÉ :

EXPLICATION DES MAXIMES DES SAINTS.

I. Déclaration. Il faut que nous répondions enfin après avoir été depuis long-temps appelés en témoignage. M. l'illustrissime et révérendissime archevêque de Cambrai dès le commencement de son livre intitulé : *Explication des Maximes des Saints, etc.* et dans la préface, a cité deux d'entre nous, dont il prétend expliquer plus amplement la doctrine et les décrets compris en XXXIV Articles. Le troisième a publié, par une ordonnance publique, la même décision.

Réponse. J'ai cité ces prélats, non pour m'autoriser de leur témoignage; mais au contraire pour m'assujettir à ne contredire en rien les XXXIV Articles d'Issy, que j'avois arrêtés avec eux. M. de Meaux s'est éloigné de ces Articles en parlant de la charité et de l'oraison passive, comme je le prouverai ailleurs. Pour moi, je vais tâcher de prouver la conformité de mon système avec les XXXIV Articles d'Issy.

II. Déclar. Le même illustrissime et révérendissime archevêque, dans sa lettre écrite au pape Innocent XII, s'appuie sur les mêmes Articles et censures des évêques contre certains petits livres. Nous sommes trois seulement qui avons jugé à propos de censurer ces mêmes petits livres, ou quelques endroits de ces petits livres.

Rép. J'ai dit que j'avois arrêté les Articles avec les prélats pour déclarer que je m'en faisois une règle; mais je ne m'appuie en rien sur leurs censures, auxquelles je n'ai jamais pris aucune part, ni directe ni indirecte.

III. Déclar. Ce n'est pourtant pas quelques endroits, comme l'auteur le dit, mais le gros de l'ouvrage et les petits livres entiers et l'esprit même qui y règne que nous avons voulu condamner.

Rép. Je ne leur ai point fait dire *qu'il y a dans les petits livres quelques endroits, etc.* C'est moi qui le dis de mon chef sans les citer.

IV. Déclar. Notre zèle ne s'est point enflammé, comme l'auteur le dit dans sa lettre, contre quelques Mystiques des siècles passés, qui étoient dans une ignorance inexcusable des dogmes théologiques; mais nos censures et nos Articles ont été dressés contre des Quiétistes de notre temps, qui sont très-connus et qui sont dans de très-grands égaremens.

Rép. J'ai dit que « la doctrine abominable » du quiétisme sous une apparence de perfec- » tion, se glissoit en secret comme la gan- » grène, etc. » J'ai ajouté que les bons Mystiques « avoient favorisé, sans le savoir, l'er- » reur qui se cachoit encore. » C'est précisément sur cette *erreur qui se cachoit* à la faveur des expressions des bons mystiques, que j'ai dit que le zèle de plusieurs illustres évêques s'étoit enflammé; pourquoi me font-ils dire *que leur zèle s'étoit enflammé contre les Mystiques des siècles passés?* Cela est très-éloigné du sens de mes paroles.

* La *Déclaration des trois Evêques* se trouve dans les *Œuvr. de Boss.* t. XXVIII, p. 243. Édit. de 1845, en 12 vol. t. IX.

V. Déclar. Nous ne recourons point au sens qui se présente naturellement, comme s'il y avoit un autre sens plus caché qu'on pût tolérer; mais nous avons jugé que le venin étoit manifeste.

Rép. Le *sensus obvius* est le véritable sens d'un livre : c'est dans ce sens que le Pape oblige de condamner le livre de Jansénius. Le *sensus obvius* n'est point celui qui se présente d'abord, quand on n'a pas assez examiné un ouvrage, et qu'on ne l'a lu que d'une manière superficielle. L'exemple de l'Eglise romaine, que je viens de rapporter, en est une preuve décisive. Le *sensus obvius*, c'est, comme elle nous l'apprend par sa conduite, celui qui se présente à l'esprit, quand un livre est suffisamment examiné, et ce sens est le véritable sens du livre. Au terme de *sensus obvius* j'ai ajouté celui de *naturalis ;* pouvois-je parler d'une manière plus forte?

VI. Déclar. Nous ignorons que personne ait pris le prétexte de nos Articles ou de nos censures pour tourner en dérision le pur amour et la contemplation, comme des chimères extravagantes, ainsi que la lettre le marque.

Rép. On a semé dans Paris et dans les provinces, depuis sept ou huit mois, beaucoup de libelles pour prouver qu'on ne peut aimer Dieu qu'autant qu'il est *béatifiant*, et que, s'il ne l'étoit pas, on ne pourroit l'aimer. J'ai la plupart de ces écrits, et je suis prêt à les produire, sans vouloir les imputer à personne. M. de Meaux, qui a tant d'autorité parmi les gens de lettres, leur a donné cet exemple, comme on le peut voir dans son livre [1]. N'y fait-il pas entendre lui-même que la prévention de certains théologiens a été jusqu'à le blâmer d'avoir admis les suppositions impossibles et les sacrifices conditionnels. « Plusieurs » savans hommes, dit-il [2], qui voient ces sup» positions impossibles si fréquentes parmi les » saints du dernier âge, sont portés à les mé» priser et à les blâmer comme de pieuses ex» travagances, en tout cas comme de foibles » dévotions, où les modernes ont dégénéré de » la gravité des premiers siècles : mais la vé» rité ne me permet pas de consentir à leurs » discours. » Ce prélat leur oppose saint Clément d'Alexandrie, et l'école de saint Chrysostôme. Mais nous verrons ailleurs qu'il n'a pas toujours suivi cette règle, et que sa doctrine sur l'acte de charité, où il met le motif de la béatitude comme essentiel, rend méprisable ce qu'il a voulu autoriser. En effet, il appelle lui-même, dans Moïse et dans saint Paul, de *pieux excès* [1], ce qu'il fait nommer par d'autres, *de pieuses extravagances* [2]. C'est le même sens dans des termes un peu adoucis.

Pour l'oraison de simple présence de Dieu, qui est une vraie contemplation, un auteur célèbre de notre temps *, après l'avoir rabaissée autant qu'il a pu, a donné pour règle absolue aux ames de tout état, de ne s'y appliquer qu'au temps de la journée qu'elles auront de reste après avoir rempli tous les autres exercices, tels que la méditation, les examens et tous les autres actes ordinaires ; ce qui est faire de la contemplation le dernier des exercices de la vie intérieure, contre la règle de tant de saints qui l'ont préférée à la méditation pour les ames qui en ont le véritable attrait.

VII. Déclar. Les choses étant ainsi, et ce livre s'autorisant de notre témoignage, nous sommes contraints de dire ce que nous en pensons. Nous ne venons pourtant à cette extrémité qu'avec douleur, après avoir tenté par toutes sortes d'efforts, de fléchir le cœur de notre confrère. Nous ne cédons qu'à une extrême nécessité, de peur que quelqu'un ne croie que nous approuvons ce livre, ou, ce qui seroit le plus fâcheux, que notre saint Père le Pape, pour qui nous avons un zèle et un respect très-grand, et à qui nous sommes unis comme à notre chef par le lien indissoluble de la foi, ne croie que nous favorisons en quelque manière une doctrine que l'Eglise romaine rejette.

Rép. Le procédé de ces prélats, dont j'aurois à me plaindre, a été tel, que je ne pourrois espérer d'être cru en le racontant. Il est bon même d'en épargner la connoissance au public. Mais le lecteur peut juger de tout ce qui s'est passé entre nous par les faits suivans, dont personne ne peut douter.

Premièrement, M. de Meaux après m'avoir promis par un écrit, que j'ai envoyé à Rome, de répondre par écrit à mes questions, quand je répondrois de même aux siennes, reçut

[1] *Instr. sur les Etats d'oraison*, liv. x, n. 29 ; *Œuvr. de Bossuet*, t. xxvii, p. 450, 451. — [2] *Ibid.* liv. ix. Edit. de 1845 en 12 vol. t. ix.

[1] *Instr. sur les Etats d'orais.* liv. x, n. 22, p. 437. — [2] *Ibid.* liv. ix, n. 3, p. 349. Edit. de 1845 en 12 vol. t. ix.

* Cet auteur célèbre est Nicole, dans sa *Réfutation des principales erreurs des Quietistes*, liv. ii, ch. xviii. On peut voir le jugement que Fénelon porte de cet ouvrage à la fin de sa lettre à madame de Maintenon, du 7 mars 1696. *Edit. de Vers.*

mes réponses et me refusa ensuite les siennes contre notre arrêté.

2° Les prélats ont rejeté les explications de mon livre que j'offrois de donner au public. Ces explications étoient celles qui sont contenues dans ma réponse à M. de Chartres, à Rome, dans ma lettre pastorale imprimée, et dans la présente réponse à leur déclaration. Ils vouloient que je fisse une rétractation au moins indirecte. Ils ne pouvoient souffrir que je leur proposasse que nous demeurassions en paix, et que nous priassions tous ensemble le Pape de condamner, de corriger, ou d'approuver mon livre.

3° La déclaration m'impute les erreurs les plus monstrueuses, et dont la seule pensée fait horreur, en changeant presque partout le texte de mon livre, et elle rejette les correctifs les plus évidens en les nommant des contradictions; méthode qui ne laisse aucune ressource aux livres mêmes les plus saints.

On peut juger, par ces faits incontestables, de ceux qu'on ne pourroit croire si je les racontois, sans en avoir des preuves littérales. Les prélats ont rejeté les explications les plus saines et les plus naturelles pour me réduire à une rétractaction. Ensuite dès qu'ils ont vu que je ne voulois pas me soumettre à leur tribunal, et que je leur proposois de consulter de concert le Pape, ils se sont hâtés de prévenir son jugement par une censure indirecte, où ils tâchent de me rendre odieux par les accusations les plus outrées et les plus contraires au texte de mon livre. Voilà « l'extrémité où ils ne sont » venus qu'avec douleur, après avoir tenté par » toutes sortes d'efforts de fléchir le cœur de » leur confrère. »

VIII. Déclar. Voici premièrement pourquoi on tit les XXXIV Articles, dont ce livre parle. Il y avoit en ce pays une femme qui par un livre qu'elle avoit fait, intitulé *Moyen court*, etc. par d'autres semblables livres, et par ses manuscrits répandus, paroissoit le chef de la doctrine des Quiétistes. Elle demanda trois examinateurs pour se soumettre à leur jugement. L'illustrissime auteur fut ajouté pour quatrième. Le dessein qu'on eut étoit de tenir dans des bornes assurées elle et ses sectateurs, et de prévenir toutes ses subtilités par les règles claires et constantes du Symbole de la foi, par l'Oraison dominicale, par la doctrine de l'Ecriture, de la tradition, et des auteurs spirituels; enfin d'indiquer des propositions condamnées par les conciles ou par le siége apostolique, ou en elles-mêmes, ou dans ceux qui ont été la source de ces erreurs. Voilà le but et le dessein de nos Articles et de nos censures. Les choses suivantes feront voir si le livre dont il s'agit étend et explique seulement nos Articles et nos censures, ou bien s'il les renverse.

Rép. Voici les faits tels qu'ils se sont passés. Je n'ai point été le quatrième examinateur de la personne dont parlent les prélats. Je n'ai point eu de part à leurs censures; j'en ai eu aux XXXIV Articles, je les ai dressés avec eux, et je crois les avoir expliqués dans mon livre, sans m'en être écarté en aucun point.

IX. Déclar. Ce livre détruit l'espérance vertu théologale, et hors de l'état de grâce, et dans l'état de grâce pour les parfaits. Hors l'état de grâce, quand il dit qu'avant la justification on aime Dieu d'un amour d'espérance, en sorte que dans cet amour celui de soi-même, savoir, de son propre intérêt et de sa propre félicité, domine comme motif principal, et prévaille sur le motif de la gloire de Dieu [1]. D'où il s'ensuit que l'espérance ainsi appuyée sur le motif créé ou intérêt propre, n'est pas une vertu théologale, mais un vice.

Rép. Pourquoi confondre l'acte d'espérance avec l'état habituel de l'ame qui espère? Il est évident que mes cinq amours sont cinq états, et non pas cinq actes. J'ai dit souvent que le cinquième est *habituel et non invariable* [2]. C'est ce qu'on n'a jamais dit d'un acte. J'ai dit du quatrième et du cinquième, qui étoient les seuls dont je devois parler dans mon système, qu'ils renfermoient *tous les actes distincts de toutes les vertus*. Jamais on n'a dit d'un acte qu'il renferme tous ces actes distincts. J'ai dit du quatrième amour que c'est *un état* [3]. J'ai dit même du troisième amour, qui est celui dont il s'agit ici, qu'il *renferme un commencement d'amour de Dieu pour lui-même* [4]. Selon moi, *l'amour de Dieu pour lui-même* est la charité. Or est-il que l'acte d'espérance ne peut renfermer un acte de charité : donc c'est un état et non un acte dont je parle. Mes cinq amours sont cinq états, comme les trois de la plupart des Pères, qui distinguent *les serviteurs*, *les mercenaires, et les enfans*, comme les quatre de saint Bernard, comme ceux de Richard de Saint-Victor, de saint Thomas, de Bellarmin et de plusieurs autres [5].

Ce fondement posé, l'objection retombe sur ceux qui l'ont faite. Veulent-ils qu'il n'y ait

[1] *Max. des Saints*, p. 4, 5, 14. — [2] *Avertiss.* p. 22. *Max.* p. 272. — [3] Page 8. — [4] Page 4. — [5] *S. Bern. De dilig. Deo* R. a S. Vict. *de Grad. Charit. S. Th.* 2. 2. quæst. XXIV, a. III. *Bell. de Monach.* lib. II, cap. XII, p. 139, t. I.

point d'état, avant la justification, où le pécheur puisse espérer sans préférer Dieu à lui? Si cela est, ils rejettent toute espérance de l'état des pécheurs qui demeurent pécheurs, et qui ne préfèrent point Dieu à eux-mêmes. Dès-lors ces prélats tombent dans l'erreur qu'ils m'imputent. Le *motif de la gloire de Dieu* est sans doute celui de la charité. Ils me reprennent pour avoir dit que ce motif n'est pas encore dominant dans l'état du pécheur qui espère. Il faut donc, selon eux, que le pécheur ne puisse espérer sans avoir ce motif dominant de la charité; or est-il que le pécheur demeurant pécheur n'a jamais ce motif dominant de la charité, et qu'il ne demeure pécheur qu'à cause que la cupidité, ou amour de lui-même, prévaut encore en lui sur le motif de la charité. Donc, selon ces prélats, le pécheur demeurant pécheur ne peut jamais faire aucun acte d'espérance. Voilà la conséquence évidente et immédiate du principe exprimé dans leur *Déclaration*.

Pour moi, qui crois que le pécheur avant sa justification n'a point encore ce motif dominant *de la gloire de Dieu*, je crois qu'on peut espérer sans avoir ce motif dominant. Les trois prélats reconnoissent ici que *l'intérêt propre est un amour* de soi-même et de *sa propre félicité; amor sui*, disent-ils, *nempè proprii commodi seu propriæ felicitatis :* or est-il que l'état du pécheur est un état où le motif de charité ne domine point encore, et où l'intérêt propre, qui est l'amour de soi-même, prévaut : donc j'ai eu raison de dire ce que j'ai dit. Voilà ce qui regarde l'état d'amour d'espérance. Pour l'acte d'espérance, je crois qu'il ne renferme point le motif dominant de la charité, que les prélats voudroient y introduire; car alors il justifieroit le pécheur. Il ne renferme point aussi une préférence formelle de soi à Dieu : car en ce cas il seroit vicieux : mais l'ame, sans faire dans cet acte aucune comparaison, ne regarde que Dieu seul comme son bien suprême et uniquement désirable.

X. Déclar. De là vient qu'on lui applique très-mal cet axiome de saint Augustin. « Tout » ce qui ne vient point du principe de la charité » vient de la cupidité, et de cet amour qui est » la source et la racine de tous les vices » que la jalousie de Dieu attaque en nous.

Rép. J'applique cet axiome à l'état d'amour du pécheur qui espère, et non à son acte d'espérance. Dieu est jaloux de ce que l'homme s'aime encore plus qu'il n'aime Dieu. J'ai pris en cet endroit, comme saint Augustin l'a fait souvent, la charité pour tout amour même naturel du bien, de l'ordre, et de la justice, qui est Dieu même connu d'une manière implicite, et la cupidité pour tout amour particulier de soi. Cet amour de nous-mêmes peut être soumis à la raison et à l'amour de l'ordre, ou ne l'être pas. Quand il l'est, il doit être reconnu pour bon : quand il ne l'est pas, *il est la racine de tous les vices*. Il est vrai que l'amour de soi-même est dans l'homme pécheur, qui s'aime plus que Dieu, la racine de tous les déréglemens où il tombe. Mais ai-je dit que cet amour dominant de nous-mêmes entre dans l'acte surnaturel du pécheur qui espère? Ai-je dit que cet amour est dominant en tout acte? Un auteur, dont le système suppose un amour naturel de nous-mêmes, qui est une imperfection sans être un péché, ne peut être accusé de ne reconnoître aucun milieu entre la charité première vertu théologale et la cupidité vicieuse. Mais ceux qui, comme M. de Meaux, refusent de s'expliquer sur cet amour naturel de nous-mêmes après l'avoir promis par écrit, peuvent, ce me semble, croire qu'ils ont quelque besoin de s'expliquer nettement là-dessus pour éviter tout soupçon.

XI. Déclar. Après la justification dans l'état parfait ou de pur amour, on établit une espérance, qui est à la vérité dans l'ame, mais qui ne l'excite point; car l'amour pur n'y est mélangé d'aucun motif utile de crainte ou d'espérance (comme si la parfaite charité chassoit l'espérance avec la crainte), en sorte que l'ame n'est excitée par aucun motif de propre intérêt, et que ces motifs intéressés si souvent inculqués dans l'Ecriture, dans la tradition et dans les prières de l'Eglise, sont ôtés aux ames parfaites.

Rép. Le motif n'est plus motif quand il ne meut plus la volonté, il est vrai. Mais où est-ce que j'ai dit que le motif ne meut plus la volonté? Quand même je l'aurois dit, on ne pourroit dans les règles de l'équité en rien conclure contre moi. Car j'ai dit sous le nom de *l'objet formel* tout ce qu'on peut dire de la vertu et de l'efficace du *motif*, et j'ai réservé le nom de motif pour exprimer le principe d'amour qui nous meut intérieurement. Mais voyons les endroits qu'on cite : dans la page 12, je dis que « ce n'est plus le motif » de son propre intérêt qui l'excite. » Dans la page 26, « Celui qui aime du pur amour » sans aucun mélange d'intérêt propre n'est » plus excité par le motif de son intérêt. »

Dans la page 33 : « Il faut laisser les ames » dans l'exercice de l'amour, qui est encore » mélangé du motif de leur intérêt propre, » tout autant de temps que la grâce les y » laisse. » Dans tous ces endroits cités par les prélats on ne trouvera point les paroles qu'ils m'imputent, *sans aucun mélange de motifs utiles de crainte ou d'espérance ; nullo motivo utili timoris vel spei mixtus.* Pourquoi ont-ils mis le terme *d'utile*, que je ne rejette en aucun endroit, et dont j'admets le sens dans tout mon livre, en la place du terme *d'intérêt propre* ou *désintéressé*, auquel il est évident que je donne un sens très-différent. Il est vrai que j'ai mis souvent ensemble, comme les Pères, l'espérance et la crainte, mais j'ai toujours aussi mis, comme eux, l'espérance au-dessus de la crainte. De plus je n'ai jamais voulu dispenser les parfaits ni de l'une ni de l'autre. J'ai voulu seulement ôter pour les parfaits la servilité de la crainte et la mercenarité de l'espérance, c'est-à-dire, les actes naturels et imparfaits qui accompagnent ces deux vertus surnaturelles. J'ai voulu qu'on conservât dans les ames moins parfaites les motifs intéressés des vertus, c'est-à-dire, qu'on eût soin de les consoler et de les animer par les considérations propres à entretenir en elles un état d'amour mélangé, suivant cette parole de saint Chrysostôme [1] : « Si quelqu'un est fi- » ble, qu'il jette aussi les yeux sur la récom- » pense ; » et suivant celle de saint Ambroise [2] : « Que les cœurs rétrécis soient invités par les » promesses, qu'ils soient élevés par la récom- » pense qu'ils espèrent. » Ce mélange, comme je l'ai déjà dit si souvent, n'est pas dans les actes surnaturels, mais dans l'état de l'ame qui les fait. J'ai dit que *la grâce laisse ces motifs intéressés* ou mélangés, c'est-à-dire ce mélange d'amour naturel. En effet, je ne dis pas que la grâce produise cet amour dans lequel consiste l'intérêt propre ; je dis seulement qu'elle *le laisse*, jusqu'à ce qu'elle soit assez forte pour ne donner de place qu'aux actes surnaturels dont elle est le principe. Mais enfin les paroles qu'on m'impute ne sont ni dans les endroits cités ni ailleurs.

XII. Déclar. L'intérêt propre est tellement expliqué dans tout le livre, que l'ame n'est plus touchée d'aucun désir intéressé, ni pour le mérite, ni pour la perfection, ni pour la béatitude ou récompense même éternelle, et que ce soit le sentiment de tous les saints anciens et nouveaux.

Rép. Il est vrai que j'entends par *intérêt propre* un amour naturel de nous-mêmes, qui nous attache à rechercher tous les biens naturels ou surnaturels qui nous sont proposés. Je prétends avoir montré que c'est l'idée des Pères sur la *mercenarité*, celle des saints contemplatifs sur la *propriété*, et celle des auteurs français les plus approuvés de notre temps quand ils ont parlé de *l'intérêt propre* en matière de vie intérieure. Ayant ainsi défini les termes sur de si grandes autorités, je ne crains pas de dire qu'on ne blesse en rien les actes surnaturels de l'espérance vertu théologale, ni son motif propre qui est notre souverain bien, en disant que les parfaits ne sont point d'ordinaire excités par un motif intéressé, *ni pour le mérite, ni pour la perfection, ni pour la béatitude.* Est-il nécessaire de vouloir ces choses par un attachement naturel pour soi-même ? Ne s'aime-t-on jamais assez que quand on s'aime d'un amour naturel et délibéré ? L'amour surnaturel, que le Saint-Esprit nous inspire pour nous dans l'ordre de Dieu à qui nous appartenons, ne nous suffit-il pas pour l'exercice des vertus distinctes ? Les trois prélats veulent absolument que mon souverain bien, en tant qu'il est mon bien, soit mon intérêt propre. Ils veulent que le motif de l'espérance soit de sa nature toujours intéressé. Mais comment est-ce que M. de Meaux peut le dire, lui qui veut qu'on n'exprime point la béatitude *d'une manière basse* [1], en lui donnant le nom *d'intérêt ?* lui qui veut que le Saint-Esprit nous ait révélé expressément par saint Paul, que le désir d'être uni à Jésus-Christ, et par conséquent de régner avec lui, qui est un désir du souverain bien, « est un acte d'amour » pur et parfaitement désintéressé [2] ? » lui qui veut qu'on ne puisse sans erreur mettre de tels actes parmi les actes intéressés ? lui qui veut que l'acte d'une *terrible résolution*, que saint François de Sales fit lorsqu'il « portoit » une impression de réprobation .... et comme » une réponse de mort assurée, fût un acte » si désintéressé [3] ? » L'intérêt est donc selon lui quelque chose d'imparfait qu'il faut ôter de désirs parfaits qui sont si *désintéressés*. En attendant qu'il veuille bien s'expliquer précisément là-dessus, je me contente de justifier ma doctrine. J'ai dit [4] que l'objet formel de

[1] *Hom. LXXVII, al. LXXVI, in Joan.* n. 4, t. VIII, p. 453. — [2] *De Abrah.* liv. II, ch. VIII, n. 47, t. I, p. 332.

[1] *Instr. sur les Etats d'oraison.* liv. X, n. 29, t. XXVII, p. 453. — [2] *Ibid.* liv. III, n. 8, p. 124. — [3] *Ibid.* liv. IX, n. 3, page 353. Edit. de 1845 en 12 vol. t. IX. — [4] *Max.* Art. IV vrai, p. 43, 44 et 45.

l'espérance est « mon bien, en tant que mon » bien, mon bonheur et ma récompense..... » sous cette précision..... dans cette réduplication.... et ce concept formel. » Quand nous désirons une telle chose, en tant qu'elle est telle, c'est en tant qu'elle est telle qu'elle excite notre désir et meut notre volonté. C'est ce que M. de Meaux a reconnu dans son livre [1]. Voilà donc toute la vertu réelle et excitante de l'objet, en tant que tel, qui est reconnue dans mon livre sans ombre d'équivoque : que reste-t-il pour épuiser le langage de l'Ecole, sinon le terme de *motif?* Ce terme est-il consacré comme ceux de *consubstantiel* et de *transsubstantiation?* Dès que l'Eglise voudra le consacrer, je serai le premier à m'en servir d'autant plus volontiers que j'ai admis par trente répétitions tout ce qu'on veut lui faire signifier. Je m'en suis même servi souvent dans les écrits que j'ai faits depuis mon livre, dès que j'ai vu que quelques personnes étoient peinées que je ne l'eusse point d'abord assez employé. Pour le terme *d'intérêt*, quand on y joint celui de *propre*, et pour le terme *d'intéressé*, je les ai employés, non pour signifier le souverain bien en tant qu'il est l'objet de notre espérance surnaturelle; mais pour exprimer un amour naturel et délibéré de nous-mêmes qui nous attache aux dons de Dieu. Voici un raisonnement que je prie le lecteur de lire avec attention.

Les trois prélats, qui ne sont pas suspects de me favoriser dans la traduction des termes de mon livre, traduisent toujours *intéressé* par *mercenarius;* d'où il s'ensuit que, selon eux, *intérêt propre* et *mercenarité* sont la même chose : or est-il que les termes de *mercenaire* et de *mercenarité* sont, suivant les Pères et les autres saints, des termes qui expriment une imperfection, et qui doivent être retranchés de la vie des ames parfaites. Donc en retranchant la *mercenarité ou propriété* ou *intérêt propre*, je n'ai rien retranché qu'une chose imparfaite que les saints ont retranchée avant moi. Voilà ce que je tire de la propre traduction que ces prélats ont faite de mes paroles. On n'a qu'à lire d'un côté leur *Déclaration*, et de l'autre les passages des saints que j'ai cités dans ma lettre pastorale sur la *mercenarité* [2]. Mais allons encore plus loin.

Quand M. de Meaux a approuvé les livres du P. Surin, il a approuvé qu'on dise, que « l'ame laisse tout jusqu'à s'oublier soi-même.... son temps, son éternité. » Il a approuvé qu'on dise, que « l'homme s'est entièrement quitté soi-même en tous ses intérêts humains et divins, n'ayant aucun égard » à son bien : parce qu'il a oublié tout ce qui » le concerne, sa vie, sa santé et tout ce qui » lui peut arriver, non-seulement dans le » temps, mais encore dans l'éternité, par une » entière décharge de soi-même entre ses » mains. » Il a approuvé qu'on dise, que « son étude principale est de prendre garde à » ne jamais agir par la considération de son » intérêt, et de ne s'arrêter jamais à aucun » autre motif qu'à celui de plaire à Dieu [1] : » voilà tous les motifs réduits à l'unique de plaire à Dieu, qui est celui de la charité. On est *en garde* contre tous les autres. Ce n'est point une simple abstraction passagère ; c'est une exclusion positive. On est *en garde* pour la faire toujours, et pour ne s'arrêter *jamais*, etc. M. de Meaux n'a qu'à compter la multitude des négations qui sont entassées dans ces paroles, et combien le terme absolu de *jamais* y porte une exclusion de tout autre motif pour tout un état et pour toute une suite de vie. M. de Meaux a-t-il approuvé qu'on exclût le motif de l'espérance surnaturelle en se *quittant dans tous ses intérêts humains et divins, non-seulement dans le temps, mais encore dans l'éternité?* A-t-il voulu que la vigilance chrétienne se tournât à être en *garde* contre le motif du salut qui est celui de l'espérance, et qu'on ne *s'arrêtât jamais qu'à celui de plaire à Dieu*, qui est celui de la charité? Dieu me préserve de lui imputer cette erreur. Il a bien entendu dans le P. Surin ce qu'il est naturel d'entendre par *intérêts humains et divins.... non-seulement dans le temps, mais encore dans l'éternité.* Il a bien su la juste valeur de ces négations absolues en les autorisant. Il a bien compris qu'il ne s'agissoit que d'exclure la *mercenarité* exclue par les Pères, et que cette exclusion pouvoit être positive et constante. Pourquoi prendre dans mon livre en un sens impie ce qu'il a si bien su entendre en un sens édifiant dans celui du P. Surin? Pourquoi vouloir me rendre odieux à toute l'Eglise pour avoir dit *qu'on sacrifie absolument son intérêt propre sur l'éternité*, sans cesser jamais de désirer le salut avec toute l'étendue des promesses, pendant qu'il approuve qu'on *sorte*

[1] Liv. x, n. 29, p. 450 et suiv. — [2] Ci-dessus, p. 225 et suivantes.

[1] *Fondem. de la Vie spir.* liv. i, ch. iv, liv. v, ch. iii.

de tous ses intérêts humains et divins,... non-seulement dans le temps, mais encore dans l'éternité. M. de Meaux, qui n'a pas voulu approuver une impiété manifeste, a donc reconnu la différence qu'il y a entre *l'intérêt* propre, même *divin*.... pour *l'éternité*, et le salut éternel que Dieu nous promet et veut que nous espérions. Pourquoi combat-il dans son confrère une distinction qu'il a lui-même reconnue solide et constante dans le Père Surin?

Quand M. l'archevêque de Paris a approuvé la Vie du F. Laurent faite par son grand-vicaire et dans sa propre maison, il a approuvé qu'on dit que ce frère « s'oublioit et vouloit bien se » perdre pour Dieu,.... qu'il ne pensoit plus ni » à la vertu ni à son salut,.... qu'il s'étoit tou- » jours gouverné par amour sans intérêt [1]. » Si *l'intérêt* est essentiel à l'espérance, ces paroles signifioient qu'il s'étoit *toujours gouverné* sans espérance. Ne falloit-il pas condamner ce désespoir au lieu de l'approuver? falloit-il *en recommander la lecture à toutes les personnes qui désirent acquérir une véritable piété* [2], comme celle d'un livre qui *les y aidera très-utilement?* Falloit-il proposer pour modèle de perfection, le Frère Laurent qui souhaitoit « de cacher à Dieu » ce qu'il faisoit pour lui, afin que n'en rece- » vant point de récompense, il eût le plaisir de » faire quelque chose purement pour Dieu [3]. » Voilà les exclusions les plus absolues du propre intérêt. Elles ne regardent point par simple abstraction un acte passager. C'est un état d'environ quarante ans. Ce prélat n'a pas pris alors l'exclusion absolue et constante de l'intérêt pour celle du salut et de l'espérance chrétienne. Il a autorisé la différence réelle de ces deux choses. Je n'ai fait que suivre ce qu'il a approuvé après tant de saints. Et ce que ces auteurs disent de l'intérêt, sans y ajouter aucun correctif, je ne l'ai dit que du seul intérêt propre, c'est-à-dire de la propriété, qui est unanimement rejetée comme une imperfection par tous les saints contemplatifs des derniers siècles. Pourquoi m'en faire un crime? Pourquoi confondre dans mon seul livre l'intérêt propre avec le salut, pour m'imputer le plus impie désespoir?

Pourvu qu'on veuille entendre par *intérêt propre* et par *motif intéressé* dans mon livre une affection naturelle et imparfaite pour les dons promis, comme on l'a entendu dans les auteurs qu'on a approuvés, toutes les difficultés, qui ne naissent que des équivoques sur l'intérêt, s'évanouissent. Selon les Pères et les autres saints il y a des justes qui sont encore *mercenaires*. Il y en a d'autres plus parfaits qui n'ont plus cette *mercenarité* et qui sont purement *enfans* [1]. Cette mercenarité, que les Pères retranchent dans les parfaits, est l'intérêt propre, que je retranche aussi en eux. Voyez les passages cités dans ma lettre pastorale [2].

XIII. Déclar. C'est pourquoi on dit en général que tout motif intéressé est exclu de toutes les vertus des ames parfaites; ce qu'on attribue même à saint François de Sales, sans en citer aucun passage, et même contre beaucoup de ses livres.

Rép. Saint François de Sales ne parle pas d'ordinaire de l'intérêt propre ou du motif intéressé, parce qu'il disoit, suivant l'usage de son temps, que l'amour étoit *pur et net*, pour exprimer qu'il étoit désintéressé. Il a néanmoins voulu, en termes absolus, que *l'ame ne puisse jamais souffrir aucun mélange du propre intérêt* dans l'état de *simplicité* [3]. D'ailleurs toutes ces exclusions sont si absolues et si fréquentes, qu'on ne peut les sauver qu'en les faisant tomber sur cette affection imparfaite et mercenaire que j'exclus. Les seuls passages cités par M. de Meaux [4] suffisent pour montrer dans les ouvrages de ce grand saint la doctrine de l'amour désintéressé; on n'a qu'à lire ceux que j'ai cités dans ma lettre pastorale [5] pour prouver le désintéressement de l'amour sur le mérite, la perfection et la béatitude. Je donnerai aussi s'il le faut un recueil des passages de ce saint avec une analyse de sa doctrine. Le lecteur sera étonné de la contestation qu'on me fait.

XIV. Déclar. On peut rapporter aussi au même chef ce qui est dit, que nous voulons Dieu en tant qu'il est notre bien, notre félicité, notre récompense, et même sous cette raison précise, mais non à cause de cette raison précise, que l'objet formel de l'espérance est notre intérêt, savoir Dieu en tant que bon pour nous, et que le motif n'est pourtant pas intéressé. Ce qui est dire des choses contradictoires, faire un motif qui n'est pas motif, et anéantir l'espérance, qui n'ayant aucune vertu pour exciter l'ame, n'a plus que le nom de cette vertu. Par ces choses et autres, on laisse le nom en détruisant la chose, et on élude ce qui est de la foi, savoir qu'il faut en tout état conserver l'exercice de l'espérance, comme nous l'avons dit dans notre

[1] Pag. 14, 15. — [2] *Approb. du F. Laurent.* — [3] Page 50.

[1] Voyez l'*Explic. des Max.* art. II, p. 23. — [2] Ci-dessus, p. 225 et suiv. — [3] *Entret. XII*, p. 96. — [4] *Instr. sur les Etats d'orais.* Voyez son IXe liv. — [5] Ci-dessus, p. 212 et suivantes.

premier et dans notre trente-unième des XXXIV Articles.

Rép. Les prélats ont pris soin de mettre dans leur version de mes paroles une contradiction apparente, en opposant dans la même ligne *raison précise* à *raison précise*. Mais mon livre ne fait point en cet endroit cette opposition des mêmes termes : il la fait seulement entre l'objet formel et le motif, que j'explique aussitôt après. Selon moi, l'objet formel est l'objet extérieur considéré sous l'idée précise de la bonté qui le rend désirable. Selon moi, le *motif* est le principe intérieur d'amour, qui me détermine à désirer la bonté de cet objet. Je dis que l'objet *est mon intérêt*, en prenant l'intérêt dans le sens d'un avantage et d'une convenance. Je dis que *le motif n'est pas intéressé*, parce que je ne cherche point mon avantage par un amour naturel de moi-même, qui me rendroit mercenaire ou intéressé, mais par le principe de grâce, qui fait que je m'aime en Dieu et pour lui plaire : ainsi ces termes, *sous cette précision*, peuvent être opposés à ces autres, *par ce motif précis*. Les prélats pouvoient me faire la grâce de croire que j'aurois aperçu la plus grossière de toutes les contradictions renfermée dans une seule ligne. Mais il est évident, par les deux lignes qui suivent immédiatement l'endroit qu'ils attaquent, que le *motif précis*, que j'exclus, est le motif intéressé, qui est toujours selon moi le principe d'amour naturel de nous-mêmes. Car je dis *l'objet est mon intérêt, mais le motif n'est point intéressé :* ainsi il n'y a point de contradiction. Je veux mon bien en tant qu'il est mon bien, mais non par amour naturel et délibéré pour moi. Quand on accuse en matière si importante son confrère de se contredire *certis clarisque ac ipsissimis verbis*, en ajoutant, *non erroris excusatio, sed probatio est*, il faudroit au moins ne pas changer ses paroles. Je dois déclarer que j'ai eu aussi en vue dans cet endroit de mon livre un autre point de doctrine qui est dans notre XIIe Article d'Issy, et que j'ai toujours marqué sans aucune variation, tant dans ma lettre au Pape que dans un éclaircissement que je donnai à M. l'évêque de Chartres, et ailleurs. C'est que « dans la vie et » l'oraison la plus parfaite tous les actes *essen-* » *tiels au christianisme* sont unis dans la seule » charité[1] en tant qu'elle anime toutes les ver- » tus et en commande l'exercice, selon ce que » dit saint Paul : *La charité souffre tout, elle* » *croit tout, elle espère tout, elle soutient tout.* » Cette union de toutes les vertus dans la seule charité emporte, par le terme *de seule*, une négation exclusive de tout acte des vertus que la charité ne commanderoit pas. J'ai tempéré dans mon livre cette exclusion qui est absolue dans nos XXXIV Articles, en déclarant que cet état de vie parfaite et d'union des vertus dans la seule charité n'est pas *invariable*.

Il est inutile de dire que cette union de toutes les vertus dans la seule charité est commune à tous les justes, même imparfaits, et que la charité, partout où elle est, prévient toutes les vertus ; puisque sa fin est la fin dernière, et que la fin dernière est toujours la première chose dans l'intention. Parler ainsi c'est renverser toutes les maximes de l'Ecole, et tourner en pure illusion notre XIIe Article d'Issy. Cet Article a dû dire quelque chose de réel et de précis, qui ne convienne *qu'à la vie et à l'oraison la plus parfaite*. Le rapport habituel de toutes les vertus à la charité se trouve dans tous les justes les plus imparfaits : le rapport simplement habituel n'est donc pas cette union de toutes les vertus dans la seule charité en tant qu'elle les commande, autrement notre Article n'auroit rien de sérieux : il faut donc reconnoître une union spéciale de toutes les vertus *dans la seule charité*, qui consiste en ce que la charité prévient toutes les autres vertus, et les commande expressément pour les rapporter à la fin d'une manière formelle et explicite, au lieu que dans la vie des justes moins parfaits ce rapport n'est qu'implicite et habituel. Saint Thomas veut que les actes de la vertu commandée, sans perdre leur propre spécification, prennent celle de la vertu qui les commande[1] : suivant cette règle l'acte d'espérance commandé par la charité, prend l'espèce de la charité ; il est élevé, perfectionné, ennobli par elle, sans perdre sa propre espèce et sans cesser d'être un acte de vraie espérance.

Dans les actes d'espérance non commandés, l'ame est excitée par le motif précis de l'espérance ; car elle regarde son souverain bien en tant que sien, sans aller plus loin d'une manière formelle et explicite : dans les actes commandés, l'ame est excitée par le motif de son bien, mais non *par ce motif précis ;* car ce motif subalterne demeurant toujours dans toute sa réalité est relevé et ennobli par le motif supérieur de la charité auquel il est joint d'une manière formelle, expresse et explicite. C'est ce que saint François de Sales a exprimé par ces termes[2] : « Nous ne » suivons pas ces motifs en qualité de motifs » simplement vertueux ; mais en qualité de mo- » tifs voulus, agréés, aimés et chéris de Dieu....

[1] *Part. III*, quæst. LXXXV, art. II, ad 1. 2. 2. quæst. CLIV, art. VIII. — [2] *Amour de Dieu*, liv. XI, ch. XIV, p. 180.

» nous ne disons pas que nous allons à Lyon, » mais à Paris; quand nous n'allons à Lyon que » pour aller à Paris. » Ce qu'il est naturel d'entendre par *ce motif précis*, c'est un motif simple sans y rien ajouter et sans le relever par un autre motif supérieur; au contraire, celui qui est relevé par le motif plus noble, n'est pas *précis* et *simplement* de cette vertu : il appartient aussi à la vertu supérieure.

Le même saint François de Sales veut qu'on ne laisse aucun acte de vertu *sans le parfumer* de ce motif supérieur; et pour nous y inviter, il nous propose l'exemple des bienheureux : « Le souverain motif de nos actions, dit-il [1], » qui est celui du céleste amour, a cette souve- » raine propriété qu'étant plus pur, il rend » l'action qui en provient plus pure. » Vous voyez que l'acte commandé expressément par la charité est selon lui plus pur que celui qui n'est pas commandé, et qui n'est que rapporté habituellement à la fin dernière. Il ajoute : « Si que » les anges et les saints de paradis n'aiment » chose aucune pour autre fin quelconque, que » pour celle de l'amour de la divine bonté, et » par le motif de lui vouloir plaire, ils s'entr'ai- » ment voirement tous très-ardemment; ils » nous aiment aussi; ils aiment les vertus, non » en tant qu'elles sont belles, mais en tant » qu'elles sont agréables à Dieu. Ils aiment leur » félicité, non en tant qu'elle est à eux, mais en » tant qu'elle plaît à Dieu [2]. » C'est à ce motif du bon plaisir de Dieu que notre saint veut, dans le titre du chapitre, qu'on *réduise toute la pratique des vertus*.

Alors ce motif de l'espérance, même en le prenant comme l'Ecole le prend, ne cesse point d'être un motif réel qui agit sur la volonté; mais ce n'est plus un *motif précis*. Car ce n'est pas selon notre saint, *un motif simplement vertueux, mais un motif voulu, agréé, aimé, et chéri de Dieu*. Le rapport formel et explicite de ce motif à un autre plus parfait ne le détruit pas, mais l'élève et le perfectionne, comme saint Bernard le dit de la crainte perfectionnée par la charité, *non annullat, sed castificat* [3].

En composant l'endroit de mon livre, dont il s'agit ici, j'ai voulu avoir égard aux diverses opinions, et établir un désintéressement qui convînt à toutes : d'un côté, j'ai voulu qu'on pût nommer en un sens la béatitude un *intérêt*, d'un autre côté, j'ai exclu *l'intérêt propre*, qui selon moi consiste dans les actes d'amour naturel de nous-mêmes. C'est pourquoi j'ai dit : *mais le motif n'est point intéressé*. J'ai voulu aussi que le motif de l'espérance surnaturelle, quand ces actes sont commandés par la charité, ne fût point simple et *précis*, mais formellement et explicitement relevé par celui de la charité, en ajoutant qu'il ne regarde *que le bon plaisir de Dieu* : ce qui est manifeste, c'est que j'ai admis, sous le nom *d'objet formel*, tout ce que les trois prélats demandent sous le nom de *motif*. Je n'ai même exclu le motif qu'en le nommant *intéressé* ou *mercenaire* : or ce motif, selon moi, n'est que celui d'une espérance naturelle; donc j'ai reconnu que l'objet en tant que bon, c'est-à-dire par sa bonté propre, meut la volonté pour les actes d'espérance surnaturelle; donc je n'ai point éludé le XXXIe de nos Articles d'Issy. Pour achever d'éclaircir à fond la difficulté des trois prélats, il faut examiner ici par avance ce qu'ils me reprochent dans la page 10 num. 3 : c'est que je ne me suis pas contenté de dire, comme notre Ve Article d'Issy, « qu'il faut en tout état désirer le salut comme » une chose que Dieu veut. » mais que j'ai ajouté, « qu'il ne faut le vouloir que comme » une chose que Dieu veut, etc. » C'est cette négation exclusive de tout autre motif, dont on se plaint, et qui détruit, dit-on, le motif propre de l'espérance. Je réponds que notre Ve Article d'Issy a dû dire tout ce qui est essentiel à l'espérance chrétienne. C'étoit le lieu de l'expliquer précisément : il s'agissoit de ne laisser aucune évasion au quiétisme sur le désir du salut. Si tout le nœud de la difficulté consistoit dans cette différence *de vouloir notre salut parce que Dieu le veut, et de ne le vouloir que parce que Dieu le veut;* nous aurions été inexcusables d'omettre ce qui étoit l'unique décision à faire contre le système des Quiétistes; nous aurions dû dire : En tout état il faut désirer notre salut, non-seulement à cause que Dieu le veut, et veut que nous le voulions, mais encore parce que la bonté de cet objet nous attire par elle-même séparément de la conformité à la volonté de Dieu. Tout au contraire, nous avons évité soigneusement de faire cette décision : et pour exprimer précisément tout ce qui est essentiel à l'espérance en tout état, nous nous sommes bornés à exiger qu'en tout état de perfection on veuille *son salut comme une chose que Dieu veut, etc.*

Il est vrai que nous n'avons pas permis formellement de ne vouloir le salut que comme une chose que Dieu veut; mais nous avons fait l'équivalent d'une manière manifeste, puisque dans l'endroit où il est essentiel de ne rien

[1] Liv. IX, ch. XIV, p. 580. — [2] Liv. XI, ch. XIII. Voyez encore les chap. IV, V, VI, VIII, IX du même livre. — [3] *De dilig. Deo*, cap. XIV, n. 38, p. 600.

omettre, nous avons demandé seulement qu'on le veuille *comme une chose que Dieu veut*. M. de Meaux lui-même, quand il presse le plus vivement dans son livre, pour faire désirer le salut, n'en rend jamais d'autres raisons que la volonté de Dieu. Ainsi quand il ne mettroit pas la particule exclusive en termes formels, il l'introduiroit nécessairement en ne disant rien au-delà, lors même qu'il s'efforce le plus de dire tout en cette matière. Mais il faut remarquer que dans son livre il parle ainsi [1] : « Le Saint-Esprit » nous a révélé expressément par saint Paul.... » que le désir d'être avec Jésus-Christ (qui » est le désir du salut) est un acte d'amour, » et d'un amour pur et parfaitement désin- » téressé, où l'on rapporte, non point Dieu » à soi, mais soi-même tout entier à Dieu et à » sa gloire; dès-lors donc on l'aime plus que » soi-même, puisqu'on ne s'aime soi-même » qu'en lui et pour lui. » Selon M. de Meaux, on *ne s'aime* que pour Dieu, *qu'en lui et pour lui :* voilà les particules négatives : donc on ne se désire le salut que pour lui, ce qui est ne le désirer que par conformité à la volonté de Dieu.

Faut-il s'en étonner? la volonté de Dieu ne comprend-elle pas les motifs propres de toutes les vertus, puisqu'elle en est *la règle suprême*, comme saint Thomas l'assure? La volonté de Dieu comprend, non-seulement les objets qu'elle nous oblige de vouloir, mais encore les raisons de les vouloir. Ce ne seroit se conformer à la volonté de Dieu qu'à demi, que de vouloir l'objet tout nu, sans être touché du degré de bien que Dieu a mis en lui, et de sa convenance avec notre dernière fin, pour laquelle Dieu veut que nous le désirions. Ce ne seroit pas même vouloir l'objet que de ne le vouloir pas en tant que bon; car son degré de bonté fait son être, et il ne seroit plus ce qu'il est, s'il étoit nu et dépouillé de cette bonté précise. Il est donc évident que la conformité à la volonté de Dieu prise dans toute son étendue, loin de supprimer les motifs propres des vertus, les renferme tous. Ainsi quand on dit qu'on ne veut son souverain bien que conformément à la volonté de Dieu, c'est seulement dire qu'on ne le veut que conformément à l'ordre de la grâce et des promesses gratuites, et point par un désir dont la grâce n'est point le principe, et qui ne vient que de cet amour naturel et délibéré de nous-mêmes qui fait *l'intérêt propre*.

Il importe beaucoup, ce me semble, d'observer la différence qu'il y a entre aimer un objet, et le désirer pour soi. Les idées de ceux qui rejettent l'amour désintéressé sont fausses là-dessus; car ils n'ont point d'autre idée de l'amour que celle d'un désir pour soi. La raison précise d'aimer un objet, c'est le degré de bien qui est en lui; mais on ne peut le désirer pour soi, à moins qu'on ne s'aime soi-même. Par exemple, comme je n'aime point les mauvais anges révoltés contre Dieu, la bonté de la béatitude ne m'excite point à la leur désirer. Tout de même, si je n'avois aucun amour pour moi, je pourrois concevoir la béatitude sans qu'elle excitât mes désirs. L'amour de soi-même est donc le fondement essentiel de tout désir pour soi; la bonté seule de l'objet et sa convenance ne peut nous le faire désirer pour nous qu'autant que nous nous aimons. Ce principe certain étant posé, il est facile de voir comment les ames parfaites ne veulent leur salut que par pure conformité à la volonté de Dieu. Elles ne peuvent se désirer le souverain bien qu'en la manière dont elles s'aiment; et elles ne s'aiment que par pure conformité à la volonté de Dieu; elles ne s'aiment point d'ordinaire d'un amour naturel; elles ne s'aiment que surnaturellement et par un principe de grâce; elles ne s'aiment point d'un amour qu'elles soumettent à Dieu; mais elles s'aiment de l'amour que la charité leur inspire pour elles-mêmes; elles ne s'aiment qu'à cause qu'elles appartiennent à Dieu : elles ne s'aiment *qu'en lui et pour lui*, comme dit M. de Meaux. C'est suivant son ordre qu'elles s'aiment; c'est par l'inspiration de sa grâce qu'elles sont dans cet amour; elles n'en ont point d'autre. Voilà les négations les plus absolues : loin d'en être scandalisé, il faut être édifié de ce parfait amour, qui, comme dit saint Augustin, *n'aime que Dieu dans son ouvrage; non amabit in homine nisi Deum* [1]. Or est-il que je ne puis me désirer aucun bien que comme je m'aime : donc en ne m'aimant que par conformité à la volonté de Dieu, qui m'aime et qui veut que je m'aime aussi, je ne puis me désirer le souverain bien que par conformité à l'ordre de Dieu qui est sa volonté. La négation n'exclut pas la bonté propre de l'objet, ni sa convenance à ma fin; mais elle exprime seulement que cet objet, bon et aimable par le degré de bien que Dieu y a mis, n'excite plus la volonté du juste parfait, qu'autant que Dieu lui inspire l'amour de lui-même par sa volonté et par l'impression de sa grâce. Encore une fois

[1] *Instr. sur les États d'oraison*, liv. III, n. 8, t. XXVII, p. 123. Édit. de 1845 en 12 vol. t. IX.

[1] *Serm. CCCLXXXV*, n. 3. t. V, p. 1488.

la bonté de l'objet agit toujours et meut réellement la volonté, mais il n'a de force sur elle, qu'autant que la volonté de Dieu et sa grâce lui en donnent, en rendant l'homme cher à lui-même en Dieu et pour Dieu.

Voici encore une autre vérité qu'il importe d'observer attentivement. Supposé que je m'aime dans l'ordre de la charité, je ne puis point encore me désirer le royaume du ciel, à moins que je ne sache que Dieu, qui ne me le doit point, veut bien me le donner gratuitement; car si Dieu ne vouloit point me le donner, je ne pourrois le désirer contre son ordre. Voilà le bon plaisir de Dieu auquel je me conforme; ainsi voilà deux négations qui sont incontestables. 1° Je ne me désire la béatitude qu'à cause que Dieu me rend cher à moi-même. 2° Ne m'aimant qu'autant que Dieu m'engage à m'aimer, je ne me désire la béatitude qu'à cause que je sais que Dieu qui ne me la doit point, et qui pourroit ne me la donner pas, veut par son bon plaisir me la donner gratuitement. Alors le désir du souverain bien, en tant que notre bien, nous excite sans être intéressé ou mercenaire. On veut ce bien, en tant qu'il est notre plus grand bien: mais ce désir est aussi pur et aussi parfait que l'amour pour nous-mêmes sur lequel il est uniquement fondé; et comme l'amour que nous avons alors pour nous-mêmes est aussi pur et aussi fondé sur l'ordre de Dieu que celui dont nous aimons le prochain; il s'en suit que nous nous désirons alors le souverain bien par pure conformité à l'ordre de Dieu et avec un désintéressement aussi parfait que nous le désirons au prochain.

C'est en ce sens que saint François de Sales et tant d'autres saints ont souvent employé sur cette pureté de l'amour les négations les plus exclusives, non pour en retrancher le motif réel qui est la bonté de l'objet, mais pour exprimer que cette bonté de l'objet ne meut la volonté qu'à cause que l'ordre de Dieu et sa grâce font que l'homme s'aime et se désire les biens gratuitement promis. C'est ainsi par exemple que ce saint a dit : « Sans que jamais l'ame puisse » souffrir aucun mélange du propre intérêt [1]. » C'est ainsi qu'il dit que « le paradis n'est point » plus aimable que les misères de ce monde, » si le bon plaisir divin est également là et » ici [2]. » M. de Meaux rapporte lui-même ces paroles du saint [3] : « Le bon plaisir de Dieu est » le souverain objet de l'ame indifférente; en » sorte qu'elle aimeroit mieux l'enfer avec la » volonté de Dieu, que le paradis sans la vo- » lonté de Dieu : oui même il préféreroit l'en- » fer au paradis, s'il savoit qu'en celui-là il y » eût un peu plus du bon plaisir divin qu'en » celui-ci [1]. » Voici d'autres paroles du saint que M. de Meaux rapporte au même endroit. « Une ame vraiment parfaite et toute pure » n'aime pas même ce paradis, sinon parce que » l'époux y est aimé, mais si souverainement » aimé en son paradis, que s'il n'avoit point de » paradis, il n'en seroit ni moins aimable ni » moins aimé, par cette courageuse amante qui » ne sait pas aimer le paradis de son époux, » mais son époux de paradis [2]. Ces tendres ex- » pressions, ajoute M. de Meaux, comme on le » voit dans ses écrits, lui sont communes avec » plusieurs saints dès l'origine du christia- » nisme. » Toutes ces expressions sont insoutenables, si elles excluent la bonté de l'objet, qui est propre à exciter la volonté; et elles sont très-édifiantes, quand elles n'excluent que l'amour naturel et délibéré de soi-même, qui serviroit de fondement au désir de l'objet hors de la pure conformité à la volonté de Dieu : elles sont par la même raison très-édifiantes, quand le désir du royaume céleste est restreint à la conformité au bon plaisir de Dieu; en sorte qu'on ne se le désireroit point, s'il n'avoit plu à Dieu de nous le promettre gratuitement. C'est ainsi que le Catéchisme du Concile de Trente a posé les exclusions les plus absolues quand il dit : *Tamen ideo illa speremus, quòd ut in spem ingrederemur placuit divinæ majestati.* Voilà la conformité à la volonté gratuite de Dieu à laquelle cette espérance est restreinte. Le Catéchisme ajoute un équivalent de la négation; car il dit : *Totu nitatur illo in Deum amore nostra spes.* Qui dit, *toute appuyée,* exclut tout autre appui; et quand on voudroit encore contester là-dessus, la suite ne laisse aucun doute : *Tantummodo charitate et pietate commoti,.... nihil spectant, nisi,* etc. [3]. Voilà les négations les plus redoublées. Il est inutile de s'en effrayer; les théologiens par qui le Pape fit faire ce catéchisme pour le répandre dans toute l'Eglise, n'ignoroient pas ce que l'Ecole dit sur le motif spécifique des vertus. Ils savoient la différence des propositions affirmatives et négatives. Le saint Siége a autorisé leurs expressions exclusives. Elles marquent seulement, comme je l'ai déjà dit, que les parfaits ne se désirent le sou-

[1] *Entret. XII, de la Simpl.* p. 96. — [2] *Amour de Dieu*, liv. IX, ch. IV. — [3] *Instr. sur les Etats d'orais.* liv. IX, n. 1, p. 346. Edit. de 1845 en 12 vol. t. IX.

[1] *Amour de Dieu*, liv. IX, chap. IV. — [2] *Ibid.* liv. X, chap. V. — [3] *Catech.* part. IV, *in tert. petit. Orat. Domin.* n. 26.

verain bien qu'en la manière dont ils s'aiment : et comme ils ne s'aiment plus d'ordinaire que par pure conformité à la volonté de Dieu, qui les aime et les oblige à s'aimer, ils ne se désirent aussi les biens gratuitement promis, que par pure conformité à son bon plaisir. Toutes ces négations se réduisent à dire qu'on ne s'aime que d'un amour de charité, comme une chose qui appartient à Dieu ; et qu'en vertu de cet amour, on ne se désire la béatitude éternelle, qu'à cause que Dieu, qui ne nous la devoit point, a bien voulu nous la promettre. S'il ne vouloit pas nous la donner, nous cesserions de la désirer sans cesser de l'aimer. « L'ame, » comme dit saint François de Sales, aimeroit » mieux l'enfer avec la volonté de Dieu, que le » paradis sans la volonté de Dieu, et préféreroit » l'enfer au paradis, si elle savoit qu'en celui-là » il y eût un peu plus du bon plaisir *divin qu'en* » *celui-ci*. »

C'est encore dans le même sens, que Sylvius se sert de la négation la plus absolue : *nullum omnino respectum habens ad mercedem*[1].

On me blâme pour avoir dit qu'il ne faut désirer la béatitude que par conformité à la volonté de Dieu, qui veut bien nous la promettre et nous la donner. Voudroit-on dire, qu'il faut la vouloir autrement que par conformité à la volonté de Dieu, qui veut que nous nous aimions comme quelque chose qui lui appartient, et qu'en vertu de cet amour nous nous désirions la béatitude formelle à cause de sa convenance à notre fin dernière, et de la promesse gratuite qui nous en est faite ? Pour cet amour de nous-mêmes dans l'ordre surnaturel, je l'ai expliqué comme essentiel dans les pages 32, 73, et dans tout l'Article XII, depuis la page 106 jusqu'à la page 114.

Les négations les plus absolues ne tombent jamais dans mon livre sur la bonté de l'objet ; elles ne tombent que sur deux choses, que M. de Meaux n'a pas moins exclues que moi. La première est l'amour naturel de nous-mêmes, qui nous fait désirer les dons de Dieu. M. de Meaux a exclu formellement ces sortes de désirs humains en parlant ainsi : « Dès lors » donc on l'aime plus que soi-même, puis- » qu'on ne s'aime soi-même qu'en lui et pour » lui. » Voilà une particule négative pour exclure tout amour et tout désir qui ne seroit pas surnaturel. Le juste dont parle M. de Meaux, ne peut se désirer le souverain bien que comme il s'aime : or est-il qu'il ne s'aime qu'en Dieu et pour Dieu comme son prochain : donc il ne peut se désirer le souverain bien qu'en Dieu et pour Dieu, comme à son prochain. Un désir qui n'est qu'en Dieu et pour Dieu comme à son prochain, ne peut être que surnaturel. Un désir qui n'est qu'en Dieu et pour Dieu n'est formé que par conformité à son ordre surnaturel pour les biens promis gratuitement. On ne s'y regarde qu'autant que cet ordre surnaturel et le bon plaisir de Dieu y déterminent. La seconde chose que je retranche, c'est les actes d'espérance et les autres vertus surnaturelles, qui n'auroient que leurs motifs propres et *précis* sans être relevés par le motif supérieur de la charité ; et c'est ce que M. de Meaux a exclu aussi dans notre XIIIe Article, par le terme de *seule* qui est négatif, en disant, « Dans la vie » et l'oraison la plus parfaite, tous ces actes sont » unis dans la seule charité. »

En réduisant les exclusions à ces deux chefs, toutes les prétendues contradictions s'évanouissent en un moment. Voici un abrégé de ce langage plein de négations. Je ne m'aime qu'à cause que je suis quelque chose qui appartient à Dieu. Je ne me désire aucun bien qu'en vertu de cet amour dans l'ordre de Dieu. En vertu de ce même amour, je ne me désire la béatitude qu'à cause que Dieu, qui pourroit ne me la donner pas, me la promet gratuitement. S'il n'eût pas voulu me la donner, je ne me la désirerois pas, et je voudrois l'aimer de même si je n'avois pas sa promesse gratuite. Quand on a posé les principes, ce langage, qui est celui de tant de saints, devient aussitôt clair et précis. Le mien est conforme au leur. Je ne me suis contredit en aucun endroit, car je n'ai jamais ôté la réalité des motifs ; et il n'est pas juste d'opposer à tout ce que j'ai dit presque dans toutes les pages de mon livre, sur la distinction des vertus, des conséquences forcées qu'on veut tirer des négations exclusives dont je me suis servi ; car ces négations n'excluent, ni dans les livres des saints, ni dans le mien, qu'un amour naturel de nous-mêmes qui nous attacheroit à la bonté de l'objet. Pour combattre cette doctrine et les exclusions qu'elle renferme, il faudroit dire que la bonté propre de la béatitude suffiroit pour nous déterminer à la vouloir pour nous par des désirs délibérés, quand même l'ordre de la charité ne nous obligeroit point à nous aimer, et que la promesse gratuite du royaume du ciel seroit révoquée à notre égard.

XV. Déclar. Il ne sert de rien qu'il y ait des choses contraires à celles-ci, dans d'autres endroits du livre ; car certainement ce livre établit

[1] *In* 2. 2. quæst. XXVII, art. III.

des choses opposées d'une manière claire et en propres termes, comme celle-ci : « Dieu veut » que je veuille Dieu, en tant qu'il est mon » bien, mon bonheur, ma récompense ; » cela est bien ; mais le contraire se trouve deux fois en ces paroles : « Il est vrai que nous ne vou- » lons point Dieu en tant qu'il est notre récom- » pense, notre bien, notre intérêt, notre salut, » notre délivrance éternelle et le plus grand de » nos intérêts. » Cette contradiction si évidente de termes et de sentimens n'est pas une excuse, mais une preuve de l'erreur.

Rép. Voilà une contradiction bien grossière, de dire que « Dieu veuille que je veuille Dieu » en tant que mon bien : *vult Deus ut velim* » *Deum quatenus meum bonum est, etc.* » et de dire peu après : « Il est vrai que nous ne vou- » lons point Dieu en tant qu'il est notre récom- » pense, notre bien, etc. *verum quidem est nos* » *non velle Deum ut est nostra merces, nostrum* » *bonum, etc.* » Dire que nous voulons Dieu comme notre récompense, et que nous ne voulons point Dieu comme notre récompense, c'est, j'en conviens, une contradiction étonnante ; mais oserois-je le dire, je ne le fais qu'avec peine, ces paroles contradictoires rapportées en italique dans la *Déclaration* comme les propres termes de mon livre, *ipsissimis verbis*, n'en sont pourtant point ; ces premières, *vult Deus ut velim Deum quatenus meum bonum est, mea felicitas, mea merces*, sont traduites fidèlement ; car dans la page 44 de mon livre que cite la *Déclaration*, on lit : *Dieu veut que je veuille Dieu en tant qu'il est mon bien, mon bonheur, et ma récompense.* Mais ces autres paroles, que les prélats m'imputent pour prouver la contradiction, *il est vrai que nous ne voulons point Dieu comme notre récompense ; verum quidem est nos non velle Deum ut est nostra merces, nostrum bonum, etc.* ne sont ni dans la page 52, ni dans la 54, qu'ils citent, ni en aucun autre endroit : dans la 52, au lieu des termes : *Nous ne voulons point Dieu*, j'ai mis : *En cet état on ne veut plus le salut comme le salut propre : ne vouloir point le salut comme salut propre*, selon tout mon livre, est ne le vouloir point par un désir humain et naturel qui ne vient que de l'amour naturel que nous avons pour nous-mêmes, auquel la grâce n'a aucune part. Ce n'est donc pas le désir de Dieu que j'exclus, mais l'amour naturel qui nous fait désirer la béatitude. Rien n'est plus différent de Dieu, que les désirs naturels et sans grâce dans lesquels consiste la propriété. Comment donc les prélats ont-ils voulu que ces termes fussent synonymes, et qu'on pût mettre en traduisant mon livre le terme de Dieu, *Deum*, en la place de celui de *salut en tant que propre*, quand même ils prétendroient que le *salut en tant que propre* est la même chose que Dieu : comme du moins ces mots sont différens dans une traduction, où on veut rapporter mes propres paroles, il falloit mettre, comme moi, *salutem quatenus proprium.*

Dans la page 54, qui est la seconde qu'ils citent, je me sers encore du terme de salut ; et voici comme je parle : « Il est vrai seulement » qu'on ne le veut pas en tant qu'il est notre » récompense, notre bien, et notre intérêt : » c'est en ce sens que saint François de Sales a » dit que s'il y avoit un peu plus du bon plaisir » de Dieu, etc. » Je rapporte ensuite plusieurs passages de ce saint, sans les interrompre par aucun raisonnement, et puis j'ajoute immédiatement après ces passages : « Les autres saints » des derniers siècles qui sont autorisés dans » toute l'Église, sont pleins d'expressions sem- » blables ; elles se réduisent toutes à dire qu'on » n'a plus aucun désir propre et intéressé ni » sur le mérite, ni sur la perfection, ni sur la » béatitude éternelle. » Il est clair que dans la page 54 de mon livre, je donne aux paroles que la *Déclaration* cite, en mettant *Dieu* au lieu de *salut*, le même sens qu'aux passages de saint François de Sales ; puisqu'après avoir rapporté ces paroles, je dis immédiatement après : *C'est en ce sens que saint François de Sales a dit, etc.*

Il ne s'agit donc plus que du sens que je donne aux passages de saint François de Sales que je rapporte. Ce sens, comme on le voit dans la page 57, va seulement à exclure *les désirs propres et intéressés sur* le salut ou *la béatitude éternelle.* Voilà à quoi je réduis toutes les expressions que je rapporte de saint François de Sales, et les miennes que les prélats citent ; puisque je dis qu'il faut les entendre dans le sens que je donne aux passages de ce saint. Il est donc manifeste que je ne veux, dans cet endroit de la page 54, que l'exclusion *du désir propre et intéressé sur la béatitude.* Ce désir propre selon moi est le désir naturel et délibéré que la grâce ne forme point en nous ; qui sans être péché est une imperfection, comme je l'ai expliqué si souvent. Exclure ce désir naturel, pour ne désirer plus le salut que par un principe de grâce, est-ce ne vouloir plus le salut ? est-ce ne vouloir plus Dieu, comme on m'en accuse ? On voit à quoi se réduit cette contradiction qu'on me reproche, et

qu'on assure être dans mon livre *en propres termes*.

XVI. Déclar. En général le style de ce livre est plein de détours, et il échappe au lecteur, en sorte que dans la plupart des endroits on ne peut qu'avec une extrême peine trouver un sens net et précis. Ce qui marque une doctrine qui ne s'accorde pas avec elle-même, et plutôt des faux-fuyans que de vrais correctifs.

Rép. Les trois prélats disent que mon style est plein de détours et de subtilités. C'est attaquer à la face de toute l'Église encore plus ma bonne foi et ma probité que ma doctrine. Mais je soutiens que dans leur prévention ils n'en disent pas encore assez. Rien n'est moins subtil et moins artificieux, qu'un livre où l'auteur se contredit grossièrement dans toutes les pages. Dès qu'on suppose que mes négations excluent absolument les motifs qui spécifient toutes les vertus, et que j'ai ôté le désir du salut : mon livre loin d'être composé avec art et plein de faux-fuyans, est insensé, ridicule et extravagant d'un bout à l'autre. Un enfant qui commence à entendre ce qu'il dit ne tomberoit pas dans ces contradictions. Ce ne seroit plus mon livre qu'il faudroit censurer sérieusement. Ce seroit ma personne insensée qu'il faudroit renfermer. Plus ces contradictions sont grossières, moins il faudroit les imputer à un confrère. On devroit supposer qu'elles ont dans son livre le même dénouement simple et naturel, qu'elles ont dans les livres des saints et même dans les ouvrages, qu'on a approuvés.

XVII. Déclar. On trouve dans ce livre ces paroles : « Le désir de la vie éternelle est bon ; mais il ne faut désirer que la volonté de Dieu.» Elles sont citées comme étant de saint François de Sales, et nous ne les trouvons point dans ses ouvrages.

Rép. Ce passage, que les prélats ne trouvent point, les embarrasse : car il semble exclure sans adoucissement le désir du salut, et réduit tout à ne vouloir que la seule volonté de Dieu. Mais saint François de Sales, en réduisant tous nos désirs à la volonté de Dieu, ne croit pas, comme ces trois prélats, que cette réduction exclue les motifs propres des vertus. Au contraire, il croit, comme je le crois après lui, que ce désir de la volonté de Dieu comprend les motifs propres de toutes les vertus qu'on exerce, par les raisons que j'ai expliquées. Mes expressions ne vont pas si loin que celles du saint, et les prélats, qui sentent la force de ce passage, font entendre que je l'ai inventé. Un auteur, qui ne cherche que des *faux-fuyans*, est bien capable de citations fausses. Mais ils n'ont qu'à lire l'édition de Lyon faite par Pierre Bailly, et achevée en 1628, c'est-à-dire, six ans après la mort de l'auteur, dans le lieu même où il est mort, et longtemps avant les éditions de Paris. Elle fut dédiée à M. l'évêque de Belley, ami intime du saint auteur, et très-instruit de sa vraie doctrine. Ils trouveront ce passage dans le dix-huitième Entretien, page 421. Que si par hasard ils ne trouvoient plus d'exemplaires de cette vieille édition, j'offre de produire celui que j'ai. Je me croirois fort heureux, si cette vérification pouvoit diminuer leur prévention contre ma sincérité.

XVIII. Déclar. Il est dit aussi, dans ce livre, qu'il y a deux états de justes : l'un de la résignation où les désirs intéressés (c'est-à-dire du salut éternel) sont soumis à la volonté de Dieu ; l'autre de la sainte indifférence, où il n'y a absolument aucun désir intéressé, excepté dans le cas où l'ame manque à sa grâce et n'y correspond pas pleinement ; à quoi se rapportent les choses déjà remarquées, qu'on ne désire pas le salut en tant qu'il est notre récompense et notre bien. Nous rejetons dans nos Articles[1], selon l'autorité de l'Écriture, ces manières d'éluder les désirs du salut éternel conçus par le motif de l'espérance, comme une doctrine non-seulement fausse, mais encore erronée.

Rép. Dès qu'on suppose, comme M. de Meaux, que l'état de résignation ne renferme point d'autres désirs que les désirs surnaturels du salut commandés par la charité même, et qu'on retranche ces désirs si purs dans l'état d'indifférence : ce dernier état devient manifestement un état de désespoir, puisqu'on en exclut tous les actes de l'espérance chrétienne. Mais pourquoi les trois prélats affectent-ils toujours de confondre dans mon livre ce qu'ils ont si bien distingué dans les livres du P. Surin, et dans la vie du frère Laurent? Pourquoi décider par une parenthèse, *que les désirs du salut sont nécessairement mercenaires?* N'ont-ils pas dit eux-mêmes, dans la page 21, que le motif *de la vie éternelle en tant que récompense*, qu'il faut selon le concile de Trente *proposer même aux plus parfaits*, suivant l'exemple *de Moïse et de David*, ne rend point les hommes *mercenaires*, mais qu'il forme *des enfans qui par la charité sont affectionnés pour l'héritage paternel?* Si ce motif ne donne rien de mercenaire à l'ame qu'il excite, il n'est donc pas mercenaire par sa nature ; car s'il étoit essentiellement mer-

[1] Art. d'Issy, IX et XI.

cenaire, l'ame excitée par ce motif essentiellement mercenaire recevroit toujours quelque chose de cette mercenarité. Puisque la volonté, selon ces prélats, peut n'être point mercenaire lors même qu'elle est actuellement excitée par le motif *de la vie éternelle en tant que récompense*, qui est sans doute le motif propre de l'espérance, elle peut donc espérer sans aucune mercenarité. Or est-il que, suivant la traduction des trois prélats, la *mercenarité* et *l'intérêt propre* sont des termes absolument synonymes, et que selon eux on peut espérer *la vie éternelle en tant que récompense* sans mercenarité. Donc selon eux on peut espérer la vie éternelle en tant que récompense, par le motif propre de l'espérance, sans aucun motif intéressé. Donc j'ai eu raison de supposer une véritable espérance sans ce motif.

L'état d'indifférence, selon saint François de Sales, est distingué de celui de la résignation, en ce que la résignation veut *beaucoup d'autres choses outre la volonté de Dieu*[1], et que l'indifférence ne veut que ce que Dieu lui fait vouloir, et *n'aime rien sinon pour la volonté de Dieu*. Les choses que la résignation veut, *outre la volonté de Dieu*, ne sont pas voulues par un principe de grâce, car ce qu'on ne veut que par grâce est ce que Dieu fait vouloir; et de cette façon l'indifférence veut aussi bien que la résignation *beaucoup de choses outre la volonté de Dieu*, que Dieu lui-même lui fait vouloir par sa volonté. Ainsi l'imperfection qui reste dans la résignation consiste précisément en ce qu'elle veut encore *beaucoup d'autres choses outre la volonté de Dieu*, que Dieu ne lui fait pas vouloir par sa grâce, et qu'elle veut par une affection naturelle pour soi, subordonnée à la charité par *manière d'effort et de soumission*, comme le même saint l'explique. Mais pour le cœur indifférent, il ne veut que ce que le bon plaisir divin lui fait vouloir, c'est-à-dire ce que Dieu lui inspire par sa grâce, et il ne se laisse point aller aux désirs naturels. Voilà une distinction très-réelle et très-solide, que M. de Meaux ne devoit pas traiter de *trop mince pour mériter qu'on s'y arrête plus longtemps*[2]. Car il y a une très-sensible différence entre ne vouloir rien contre mon ami, et ne vouloir que ce que l'envie de lui plaire me fait vouloir.

Il est vrai que nous ne devons jamais être dans une indifférence absolue sur notre salut éternel, et que la sainte indifférence, en tant qu'elle suspend tout désir, regarde seulement les événemens de la vie présente, qui dépendent de la volonté que l'École nomme de bon plaisir; encore même ne regarderoit-elle que les événemens avant qu'ils arrivent, et encore n'est-il pas permis d'être indifférent pour ceux qui ont rapport aux volontés de Dieu déjà connues. Mais il est vrai aussi que l'indifférence est plus parfaite que la résignation; car il est meilleur de ne vouloir que ce que Dieu fait vouloir par le principe surnaturel de sa grâce, que de vouloir *beaucoup d'autres choses outre la volonté de Dieu* par un amour naturel qu'on réduit seulement à l'ordre par *manière d'effort* et de soumission.

Cela posé, ne faut-il pas conclure qu'il est plus parfait, en désirant toujours la béatitude éternelle pour soi, de ne la désirer que par des actes surnaturels expressément commandés par la charité, que de la vouloir par des actes surnaturels qui ne soient point relevés par le motif supérieur de la charité, et de la vouloir aussi par un amour naturel et délibéré de soi-même? Faut-il inspirer aux hommes de ne désirer les biens imparfaits de cette vie que par des désirs commandés par la charité, et faudra-t-il en même temps vouloir qu'ils désirent le bien suprême par des désirs surnaturels moins parfaits et même par des désirs naturels? oseroit-on le soutenir? Donc la perfection est de ne désirer le salut qu'autant que Dieu le fait vouloir par sa volonté signifiée, et par l'ordre de la charité, qui nous engage à nous aimer en lui. Donc j'ai eu raison de dire, que quand les ames attirées actuellement à cette haute perfection joignent aux désirs commandés par la charité pour la béatitude, d'autres désirs surnaturels moins parfaits, et même des désirs naturels pour se consoler, ce mélange altère un peu la perfection de leur état d'amour, et qu'elles *ne correspondent pas alors à toute leur grâce*. Dira-t-on que c'est éteindre en nous les désirs de la vie éternelle, et faire languir la piété que de ne désirer son salut, qu'à cause qu'on s'aime pour se conformer à l'ordre de Dieu, qui veut que nous nous aimions, et qui nous promet gratuitement son royaume céleste? Où en sommes-nous si on veut que les plus saints de tous les désirs languissent, à moins que la nature ne s'y recherche, et que la bonté propre de l'objet ne nous excite par notre intérêt indépendant de la volonté de Dieu? Encore une fois, veut-on soutenir la proposition contradictoire de la mienne? veut-on dire qu'il faut, pour n'être pas Quiétiste, désirer son salut par un motif

[1] *Am. de Dieu*, liv. IX, ch. IV. — [2] *Instr. sur les Etats d'or*. liv. VIII, n. 23, p. 323. Edit. de 1845, en 12 vol. t. IX.

d'intérêt propre, qui ne soit point renfermé dans la conformité aux volontés de Dieu ?

XIX. Déclar. Les Articles condamnent principalement ce qui est dit dans ce livre, que la sainte indifférence admet des désirs généraux pour toutes les volontés de Dieu inconnues, dans lesquelles les décrets de notre réprobation et de celle des autres hommes sont renfermés. Voilà jusqu'où s'étendent ces désirs. Il n'y a point (comme l'auteur l'insinue) de prétexte d'équivoque là-dessus, puisque toute équivoque est levée, dans nos Articles [1], sur l'indifférence du salut, par une claire définition de l'indifférence, qui ne peut regarder que les événemens de cette vie, et les consolations sensibles, mais jamais le salut ni les moyens qui y conduisent.

Rép. Peut-on m'imputer d'avoir voulu comprendre parmi les volontés générales, celle d'accepter notre réprobation éternelle? Je parle en cet endroit [2] de *l'ame indifférente qui désire pleinement son salut* avec *la persévérance ;* et c'est pour réfuter l'indifférence sur le salut, que j'établis la nécessité de se conformer à toutes les volontés de Dieu. Ce fondement inébranlable étant posé, je dis, dans la même page, que l'ame doit désirer tous les événemens de la vie présente qui sont pour elle et pour son prochain des *moyens* de salut. Il ne peut donc pas être question en cet endroit de vouloir notre réprobation ; puisque mon but est d'établir qu'il faut au contraire *désirer pleinement son salut* avec la *persévérance*, et toutes ces autres choses connues ou inconnues, *comme des moyens de salut*. J'ajoute dans la condamnation de l'article faux, deux pages au-dessous [3], qu'il faut se conformer aux désirs et aux demandes contenues dans les prières de l'Église, où le salut et tous les moyens d'y parvenir sont si souvent demandés. Au reste j'ai dit ailleurs, que les ames « n'ont pour règle que les préceptes et les conseils de la loi écrite, et de la » grâce actuelle, qui est toujours conforme à la » loi [4] :... que la volonté positive et écrite est » la seule règle invariable de nos volontés et de » toutes nos actions volontaires [5] :... que la volonté de permission n'est jamais notre règle... » que le directeur ne doit jamais ni conseiller, » ni permettre *à l'ame* de croire positivement » par une persuasion libre et volontaire qu'elle » est réprouvée, et qu'elle ne doit plus désirer » les promesses par un désir désintéressé..... » qu'enfin l'ame loin de consentir positivement » à haïr Dieu ne consent pas même indirectement à cesser un seul moment de l'aimer [1]. »

Quelque effort qu'on fasse pour me dépeindre comme capable des plus extravagantes contradictions, persuadera-t-on aux lecteurs équitables et attentifs, que j'ai voulu qu'on désirât sa réprobation, parce que je veux qu'on *ait des désirs généraux pour toutes les volontés de Dieu inconnues?* Prétendra-t-on que je veux faire désirer leur réprobation aux ames, lorsque je veux que le directeur ne leur *permette* pas même de la *croire?* Pensera-t-on que je veux qu'une ame désire en même temps sa réprobation, *et ne consente pas même indirectement à cesser un seul moment d'aimer Dieu?* Dira-t-on que je veux qu'elle désire d'être damnée, et qu'en même temps *elle désire pleinement son salut* et *toutes les promesses?* Enfin, veut-on dire que la réprobation des hommes vient d'une volonté positive? Pour moi, je ne la crois fondée que sur la volonté de permission de notre impénitence finale. Or est-il que j'ai dit que *la volonté de permission n'est jamais notre règle*. Donc on ne peut m'imputer d'avoir voulu qu'on prît pour règle de ses désirs la volonté de notre réprobation, sans renverser mes principes et mes paroles formelles.

XX. Déclar. Pour établir ces choses, le livre semble s'appuyer sur cet Article qu'il faut désirer et demander le salut comme une chose que Dieu veut [2].

Rép. J'ai déjà répondu par avance à cet Article. Je n'ai jamais voulu qu'on fût indifférent sur le salut, mais seulement sur l'intérêt propre, très-différent du salut, et que deux des trois prélats ont distingué du salut, en approuvant le Père Surin, et le Frère Laurent. Cet intérêt propre n'est que la satisfaction d'un amour naturel de nous-mêmes; ce sont *les restes de l'esprit mercenaire*, comme je l'ai dit expressément, page 21. J'ai parlé sur le désir du salut, non-seulement comme notre cinquième Article, mais encore comme le livre de M. de Meaux, qui ne rend jamais d'autre raison du désir du salut, que la volonté de Dieu qui veut que nous le voulions. Devroit-on m'imputer une doctrine si horrible quand on ne peut la trouver dans mon livre; quand j'enseigne formellement le contraire dans la même page 54, qu'on cite contre moi; enfin quand je condamne l'indifférence sur le salut, « comme » une extinction du christianisme et de l'hu-

[1] Art. IX. — [2] *Max.* art. VI vrai, p. 61. — [3] Page 63. — [4] Art. VII vrai, p. 65 et 66. — [5] Art. XVIII, p. 150.

[1] *Max.* Art. X, p. 91, 92. — [2] Art. d'Issy, V.

» manité, ne pouvant trouver de termes assez » odieux pour qualifier une extravagance si » monstrueuse [1]. »

Si j'ai dit qu'il falloit *lever l'équivoque*, ç'a été pour prémunir les ames contre l'illusion, lorsqu'elles lisent, par exemple, dans saint Clément que le gnostique ne s'attache point à la gnose *pour vouloir être sauvé;* dans saint Grégoire de Nysse que le juste parfait *méprise la récompense, etc.;* dans saint François de Sales, que « le désir de la vie éternelle est » bon, mais qu'il ne faut désirer que la vo- » lonté de Dieu [2]; » et dans Rodriguez, que « quelques grands saints... ne se soucioient pas » de leur propre béatitude [3]. »

N'est-il pas important de lever cette équivoque, et de montrer que ces expressions des saints n'excluent que les désirs désintéressés ou mercenaires, en la manière que je l'ai expliqué ?

Pour les négations dont on se plaint, j'ai déjà montré qu'elles sont sans cesse dans les ouvrages des Pères, des saints contemplatifs, et même des auteurs approuvés par les trois prélats [4]; qu'enfin leur véritable sens est très-catholique, et très-nécessaire. La béatitude, il est vrai, est bonne en soi : ainsi c'est parce qu'elle est bonne en elle-même, que Dieu, qui nous aime et qui veut que nous nous aimions, nous commande de la vouloir. Celui qui est bon et qui nous aime, nous prépare ses dons à cause de leur bonté : mais toute la bonté de la béatitude ne pourroit nous la faire désirer, si nous ne nous aimions pas; et quand nous ne nous aimons plus que dans l'ordre de la charité, c'est-à-dire, qu'en Dieu et pour Dieu, comme M. de Meaux le veut [5], nous ne pouvons alors nous désirer la béatitude que comme nous nous aimons; c'est-à-dire pour nous conformer à l'ordre de Dieu dans ses promesses gratuites.

Encore une fois la négation exclut, non la bonté de l'objet ni sa vertu excitante, mais le désir qui viendroit de tout autre amour de nous-mêmes que de celui qui est commandé de Dieu dans le précepte de la charité, et qui est inspiré par sa grâce, pour l'accomplissement des promesses gratuites.

J'ai déjà répondu aux deux nombres suivans de la *Déclaration*, dans la réponse que j'ai faite ci-dessus à celui qui commence ainsi. *On peut rapporter aussi au même chef* [1].

XXI. Déclar. De cette indifférence, enseignée dans tout le livre, il résulte que dans les extrêmes épreuves l'ame est invinciblement persuadée qu'elle est réprouvée de Dieu; qu'en cet état le sacrifice, qui est d'ordinaire conditionnel, devient aussi absolu, le cas impossible paroissant non-seulement possible, mais réel et actuel.

J'omets ici les deux dernières lignes de cet Article de la *Déclaration*, pour les joindre ci-après à l'Article XXII, qui regarde la même difficulté.

Rép. Les erreurs de fait, dont cette accusation est pleine, m'étonnent et m'affligent.

Les trois prélats m'imputent d'enseigner une véritable et invincible persuasion de l'ame sur sa réprobation éternelle; il n'y a qu'à ouvrir les yeux pour lire précisément le contraire dans mon livre. J'ai dit que cette persuasion *n'est point du fond intime de la conscience*, et que *l'impression de désespoir est involontaire* [2]. Ce qui est *involontaire* ne peut jamais être un véritable désespoir; car le désespoir étant le comble de l'impiété, il ne peut jamais être réel sans le consentement libre de la volonté. J'ai ajouté que ce n'est qu'une *conviction* qui *n'est pas intime, mais apparente* [3] : ce n'est donc qu'une apparence de conviction réelle. Je l'ai appelée *une espèce de persuasion :* ce qui prouve que ce n'est pas une persuasion proprement dite. J'ai déclaré que « l'ame ne perd que le » goût sensible du bien, que la ferveur con- » solante et affectueuse, que les actes empressés » et intéressés des vertus, que la certitude qui » vient après coup et par réflexion intéressée » pour se rendre à soi-même un témoignage » consolant de sa fidélité [4]. » En admettant la conviction apparente qui n'est qu'une apparence de conviction, et par conséquent une imagination et non une conviction réelle, j'ai ajouté que « l'ame ne perd que le témoignage » intéressé sur sa perfection; qu'elle ne perd » point le désir désintéressé des promesses; que » la plus rigoureuse épreuve ne va qu'à lui » ôter tout soutien aperçu, et à ne laisser au- » cune ressource à l'intérêt propre [5]; *et que* » le directeur ne doit jamais ni lui conseiller » ni lui permettre de croire positivement par » une persuasion libre et volontaire qu'elle est » réprouvée, et qu'elle ne doit plus désirer les

[1] *Max.* art. VI, p. 59, 60. — [2] *Entret.* VIII, p. 424, édit. de Lyon. — [3] *Traité de la conform. à la vol. de Dieu*, ch. XXXI, p. 639. — [4] Voyez ma *Lettre pastorale*, ci-dessus, p. 301 et suiv. — [5] *Instr. sur les Etats d'oraison*, liv. III, n. 8, déjà cité.

[1] *Voyez* ci-dessus, n. XIV, p. 335. — [2] *Max.* art. X vrai, p. 87 et 90. — [3] *Ibid.* p. 88. — [4] Art. IX vrai, p. 81 et 82. — [5] Art. XVI vrai, p. 138.

promesses [1]. » J'ai condamné dans le faux, ceux qui diroient qu'on peut croire qu'on est *abandonné de Dieu*, qu'il n'y a plus de *miséricorde* pour nous, et qu'on peut cesser de la désirer *sincèrement* [2]. Je demande qu'est-ce qu'on pourroit ajouter à ces précautions pour empêcher qu'on ne confonde *l'impression de désespoir* avec le *désespoir*, et la *conviction apparente* avec la réelle?

Quand la bienheureuse Angèle de Foligni, dont M. de Meaux rapporte les paroles, appeloit la mort à son secours, et disoit à Dieu : « Hâtez-vous :.... puisqu'une fois vous m'avez » abandonnée, achevez, et plongez-moi dans » cet abîme [3], » elle étoit dans cette *espèce de persuasion*, dans cette *impression involontaire de désespoir*, dans cette *conviction qui n'est pas intime, mais apparente*.

Quand saint François de Sales portoit « si » longtemps une impression de réprobation.... » et comme une réponse de mort assurée, où » il fallut en venir à cette terrible résolution, » que puisqu'en l'autre vie il devoit être privé » pour jamais d'aimer un Dieu si digne d'être » aimé, il vouloit au moins [4], etc. » *l'impression de réprobation;* et ce qu'on nomme *comme une réponse de mort assurée* suivi d'une *terrible résolution*, n'étoit, selon moi, qu'une *impression involontaire de désespoir*, une *conviction apparente et non intime*. Peut-on l'expliquer avec des termes plus précautionnés? Quand le Frère Laurent, dont la vie est approuvée par M. de Paris, disoit que « dans les peines d'es- » prit qu'il avoit eues pendant quatre années, » si grandes que tous les hommes du monde ne » lui auroient pas ôté de l'esprit qu'il seroit » damné, etc. [5] »

Et quand on dit de lui ces paroles encore plus fortes, *croyant certainement qu'il étoit damné* [6], cette croyance certaine, qui n'eût cédé à nulle autorité en ce monde, ne peut être plus bénignement expliquée qu'en l'appelant une *conviction apparente et non intime*, une *impression involontaire de désespoir*. Enfin quand Job, modèle des ames éprouvées, disoit : *Je suis dans le désespoir*, il en avoit *l'impression involontaire;* puisqu'il le disoit sans faire un mensonge. Il falloit donc qu'il en eût quelque sorte de *conviction apparente et non intime*.

Voilà ce que les prélats approuvent et rapportent eux-mêmes, quand il n'est pas question de moi. Voilà ce qu'ils condamnent dans mon livre. Ils m'imputent d'avoir enseigné le désespoir le plus impie, lorsque toutes mes expressions sont formelles pour le nier, et pour ne reconnoître dans les ames peinées que la perte » du goût sensible, du bien, de la ferveur » consolante et affectueuse, des actes empressés » et intéressés des vertus, de la certitude qui » vient après coup et par réflexion intéressée, » pour se rendre à soi-même un témoignage » consolant de sa fidélité [1]. »

Il est vrai que le cas impossible de la condamnation aux supplices éternels *paroît possible et actuellement réel* à ces ames; mais le terme de *paroît* n'exprime qu'une apparence. Ai-je dit que c'est par une véritable persuasion qu'il leur semble tel? nullement. Au contraire je dis que ce n'est que par une *conviction apparente*, et qui n'est point *du fond intime de la conscience*. Quand on n'a qu'une *conviction apparente*, on s'imagine croire et on ne croit pas réellement. C'est ainsi que tout scrupuleux s'imagine n'avoir ni foi, ni espérance, ni amour. On devroit d'autant plus aisément me faire justice sur cette persuasion imaginaire, qui est celle des scrupuleux, que je me suis expliqué formellement là-dessus. J'ai dit de l'ame qui est dans les dernières épreuves : « Elle ne croit plus avoir fait ce qu'elle devoit, » elle se trouble par scrupule [2]. » Il ne s'agit donc que d'une persuasion imaginaire commune à toutes les ames scrupuleuses. J'ai dit que le sacrifice que font les ames dans l'état ordinaire regarde le salut conditionnellement, et que celui qu'elles font dans les plus extrêmes épreuves est absolu, mais qu'il ne tombe alors que sur *l'intérêt propre pour l'éternité* [3].

L'opposition que j'ai faite entre deux sacrifices, l'un *conditionnel*, et l'autre *absolu;* l'un de la béatitude éternelle, l'autre seulement de *l'intérêt propre pour l'éternité*, marque évidemment que ce sont deux différens sacrifices, et que la béatitude et l'intérêt propre pour l'éternité ne peuvent être selon moi la même chose. Si le sacrifice de l'intérêt propre pour l'éternité eût été celui de la béatitude éternelle, je ne les aurois pas opposés l'un à l'autre; il n'y auroit eu qu'à dire en deux mots que le sacrifice conditionnel devenoit absolu pour le salut dans les dernières épreuves. Non-seulement je ne l'ai pas dit, mais j'ai pris soin de distinguer ces deux choses, *le salut* et *l'intérêt*

[1] Art. x vrai, p. 92. — [2] Page 93. — [3] Dans sa *Vie*, ch. xv, p. 36, rapporte par M. de Meaux, *Instr. sur les États d'oraison*, liv. ix, n. 3, p. 354. — [4] Rapporte par M. de Meaux, *Ibid.* p. 353. Édit. de 1815, en 12 vol. l. ix. — [5] *Vie*, p. 15. — [6] P. 52.

[1] Art. ix vrai, p. 81 et 82. — [2] Art. xiii vrai, p. 116. — [3] Art. x vrai, p. 90.

propre. Il paroît que les prélats ont confondu le sacrifice sur la béatitude avec le sacrifice de la béatitude. Car de ce que j'ai dit que le sacrifice sur la béatitude devient en quelque manière absolu dans le cas des dernières épreuves, ils m'accusent de dire qu'en ce cas le sacrifice de la béatitude devient en quelque manière absolu, et qu'ainsi en ce cas j'approuve le désespoir. Mais cette difficulté disparoît dès qu'on remarque qu'il y a une grande différence entre le sacrifice sur la béatitude, et le sacrifice de la béatitude. Le premier est un genre à l'égard du second; il comprend tout sacrifice qui regarde la béatitude de quelque manière que ce soit, médiatement ou immédiatement. Quand il la regarde immédiatement, c'est un sacrifice non-seulement sur la béatitude, mais aussi de la béatitude: celui-là ne peut être absolu: il n'est que conditionnel pour un cas que l'ame sait être impossible: autrement il renfermeroit un désespoir. Quand, au contraire, il ne regarde la béatitude que médiatement et comme sa matière éloignée, c'est un sacrifice sur la béatitude, et non pas de la béatitude; il peut être absolu, parce qu'il ne regarde pas immédiatement la béatitude, mais l'intérêt propre ou l'amour intéressé de la béatitude, qu'on peut absolument sacrifier: loin que ce sacrifice renferme une espèce de désespoir, il emporte au contraire la plus haute perfection, et c'est de celui-là que j'ai entendu parler quand j'ai dit qu'il devient en quelque manière absolu dans le cas des dernières épreuves. Le cas supposé dans ce second sacrifice est regardé par l'ame troublée comme réel et présent; car elle se croit contraire à Dieu et endurcie. J'ai donc opposé l'intérêt propre sur la béatitude, au salut; et pendant que j'ai voulu qu'on sacrifiât l'un comme une imperfection, j'ai voulu qu'on ne cessât jamais de désirer l'autre, en sorte que j'ai condamné comme le comble de l'impiété la cessation de ce désir.

D'où vient donc que les prélats confondent dans mon livre la béatitude éternelle, et *l'intérêt propre sur l'éternité*, eux qui ont su si bien distinguer ces choses, et qui ont approuvé cette distinction dans le Père Surin et dans le Frère Laurent, où l'*intérêt* propre, même *divin* et *pour l'éternité*, est exclu comme un motif imparfait.

Pour *l'acquiescement simple*, il ne tombe dans mon livre que sur le seul *intérêt propre pour l'éternité*, que j'oppose toujours au salut, en disant *qu'il ne faut jamais cesser de désirer l'effet des promesses en soi et pour soi*. Peut-on interpréter mes paroles contre leur restriction formelle? Doit-on m'imputer de ligne en ligne les plus extravagantes et les plus impies contradictions, de peur d'approuver dans mon livre la distinction du salut d'avec *l'intérêt propre*, comme on l'avoit approuvée dans le Père Surin et dans le Frère Laurent? Les prélats ont donc pris la *conviction apparente* et *non intime* pour une persuasion véritable, et *l'intérêt propre*, que j'oppose toujours au salut, pour le salut même.

XXII. Déclar. On juge même qu'il est inutile et hors de propos en cet état de représenter à cette ame le dogme de la foi sur la bonté divine répandue sur tous les hommes, ni même d'essayer de la guérir par la raison; y a-t-il rien de plus désespéré?

Rép. J'ai dit que pendant ce trouble il est inutile de dire à une ame le dogme de la foi sur les miséricordes de Dieu, parce *qu'elle ne doute point de la bonne volonté de Dieu, et qu'elle croit la sienne mauvaise*[1]. En effet elle s'accuse d'endurcissement, et non pas Dieu de rigueur contre elle: est-ce que je ne veux pas que cette ame espère les miséricordes de Dieu?

J'ai dit en termes formels, qu'il est essentiel *qu'elle les désire sincèrement*, et qu'elle ne se croie jamais *abandonnée*. Voilà la *persuasion intime* et réelle dans *la cime de l'ame*, qui est conforme au dogme. Mais à l'égard de cette *conviction apparente*, qui *n'est pas du fond intime de la conscience*, et qui n'est qu'un trouble d'imagination; je dis que le trouble est alors si grand, que les vérités mêmes qu'elle croit le plus ne peuvent la calmer.

Est-ce que j'ai voulu que la vue des miséricordes de Dieu fût une chose *importune* et *inutile*, comme les trois prélats me le font dire? Nullement. Cette vue, selon moi, est alors *dans la cime de l'ame*; mais elle ne peut servir à apaiser l'imagination trop violemment troublée. Je dis seulement que dans le trouble et l'obscurcissement où cette ame se trouve, « il » n'est pas question de raisonner avec elle, car » elle est incapable de tout raisonnement[2]. » M. de Meaux n'a-t-il pas dit ce qu'il trouve mauvais que je dise, quand il a parlé ainsi de saint François de Sales: « Dans les dernières » presses d'un si rude tourment, il fallut en » venir à cette terrible résolution, etc. » Toutes les réflexions pour rappeler les miséricordes de Dieu n'avoient donc pu calmer la tentation,

[1] Art. x vrai, p. 89. — [2] *Ibid.* p. 90.

qui étoit un *trouble invincible;* mais quand il eut acquiescé par « cette terrible résolution, le » démon vaincu par un acte d'amour si désin- » téressé lui céda la victoire, et lui quitta la » place. » Dans la Vie du Frère Laurent, il est dit : « Pendant quatre années, les peines du » Frère Laurent étoient si grandes, que tous » les hommes du monde ne lui auroient jamais » pu ôter de l'esprit qu'il seroit damné : » donc on lui représentoit alors inutilement le dogme de la foi. Ce qui le mit en paix fut de dire : « Arrive ce qui pourra, je ferai du moins » toutes mes actions le reste de ma vie pour l'amour de Dieu. » Voilà sans doute une *conviction* seulement *apparente* de la réprobation, dans laquelle on ne sacrifie que *l'intérêt propre* ou la consolation de l'amour naturel de soi-même par rapport à l'éternité, et dans laquelle on conserve la persuasion intime des *miséricordes*, et *le désir de l'accomplissement des promesses en soi et pour soi :* cet état, loin d'admettre aucun désespoir, est la perfection de l'espérance surnaturelle.

XXIII. Déclar. L'ame, avec la permission de son directeur, fait un acquiescement simple à sa juste condamnation et réprobation. Toutes ces choses sont clairement rejetées dans nos XXXIV Articles, où nous n'avons admis le consentement absolu pour aucune épreuve[1]. A Dieu ne plaise que nous l'ayons fait. Il n'y est que dans une supposition fausse et impossible, et nous avions déjà, dans un Article précédent[2], exclu tout désespoir. Loin de vouloir que le directeur permette l'acquiescement simple à la juste condamnation et réprobation, nous défendons au contraire de l'y laisser consentir. De plus, loin de conseiller de ne parler point *du dogme de la bonté divine*, comme le livre le marque, nous recommandons au directeur après saint François de Sales d'assurer cette ame abattue qu'elle ne sera jamais abandonnée de Dieu; ce qui exprime, non-seulement la bonté divine pour tous les hommes en général, mais encore une particulière pour cette ame.

Rép. Quand on lit cet endroit de la *Déclaration*, qui ne croiroit qu'en parlant de l'acquiescement simple, j'y ai mis le terme de *réprobation*, comme les trois prélats l'ont joint deux fois avec ceux *de juste condamnation*. La vérité est néanmoins qu'après avoir parlé de *l'acquiescement à la perte de l'intérêt propre et à la juste condamnation*, etc. sans y joindre comme eux la *réprobation*, j'ai ajouté au contraire les choses les plus décisives pour ne laisser jamais croire au lecteur que cette juste condamnation soit la réprobation éternelle. Je ne perdois de vue ni la règle de la foi, ni notre XXXIe Article d'Issy, où nous avons dit « qu'il » ne faut pas permettre aux ames d'acquiescer » à leur désespoir et damnation apparente, » mais avec saint François de Sales les assurer » que Dieu ne les abandonnera pas. » Je l'ai dit encore plus dans mon livre que dans nos Articles. D'un côté je dis que « le directeur ne » doit jamais ni conseiller ni permettre à cette » ame de croire positivement, par une per- » suasion libre et volontaire, qu'elle est ré- » prouvée, et qu'elle ne doit plus désirer les » promesses par un désir désintéressé[1]. » Je ne permets donc pas de douter des miséricordes de Dieu. D'un autre côté j'ai ajouté qu'il faut toujours *désirer les promesses*, et qu'il n'est pas permis de croire *qu'on soit abandonné de Dieu*, et qu'il n'y ait *plus de miséricorde*, mais qu'au contraire il *la faut désirer sincèrement*[2]. Rien n'est plus opposé à un acquiescement au désespoir que cette règle, de désirer sans cesse les biens promis, avec cette décision inébranlable, qu'il n'est pas permis de croire sa réprobation, ni de supposer qu'il n'y a plus de miséricorde à désirer. On dit donc toujours à ces ames qu'elles doivent espérer les miséricordes de Dieu, et on voit bien qu'elles les désirent actuellement d'un désir intime dans le fond de la conscience ou *cime de l'ame*, quoiqu'elles s'imaginent n'avoir ni foi ni espérance, ni amour : mais on voit par expérience que cette vue des miséricordes ne finit point d'ordinaire leur trouble, et que ce qui le finit, c'est cet acte *d'amour si désintéressé qui vainquit le démon* dans saint François de Sales, comme M. de Meaux le rapporte.

L'usage de tels actes ne convient, comme nous l'avons dit dans nos Articles d'Issy, qu'aux ames vraiment *parfaites*, et qu'à celles dont le trouble ne peut être vaincu ou apaisé par les actes ordinaires de confiance en Dieu. En effet, il y a très-peu d'ames qui ne soient pas encore un peu dépendantes de l'amour naturel d'elles-mêmes, et qui, selon la permission que saint Chrysostôme donne aux foibles, n'aient besoin *de jeter* encore *aussi les yeux sur la récompense*, par une vue purement naturelle, et dont la grâce n'est point le principe. Il y a très-peu de *cœurs* qui ne soient pas *rétrécis*, pour parler comme saint Ambroise, et qui

[1] Art. d'Issy, III. — [2] Art. XXXI.

[1] Art. X vrai, p. 92. — [2] Art. X vrai, p. 93.

n'aient pas besoin *d'être* consolés et *invités par les promesses*, paroles qu'on doit entendre pour le retranchement de l'amour naturel et délibéré de nous-mêmes.

XXIV. Déclar. Dans nos Articles, toutes les vertus théologales et morales sont conservées et distinguées par leurs motifs. Mais ce livre en obscurcit la distinction par ces paroles : *Le pur amour fait lui seul toute la vie intérieure.* Il devient lui seul l'unique principe et l'unique motif de toute la vie intérieure. Les autres motifs sont donc ôtés. Il ne reste que celui de la charité seule, et même on ôte à la charité son essence en disant : *C'est amour devient tour-à-tour toutes les vertus distinctes.* On n'en désire pourtant aucune en tant que vertu, ni la foi comme foi, ni l'espérance comme espérance, ni la charité même, qui est la vie et la forme des vertus, n'est pas désirée en tant qu'elle est vertu.

Rép. J'ai dit que « le pur amour fait lui seul » la vie intérieure, et qu'il devient l'unique » principe et l'unique motif de tous les actes » délibérés, et méritoires [1] ; » on a déjà vu que dans mes expressions, *principe* et *motif* sont la même chose. J'ai dit aussi, que cet « amour, » sans sortir de sa simplicité, devient tour-à- » tour toutes les vertus différentes [2]. » Mais j'en avois dit la raison immédiatement au-dessus; c'est que *la charité*, comme dit saint Thomas [3] après saint Augustin, *est la forme ou le principe de toutes les vertus.* Or la forme, suivant l'Ecole, donne l'être à la chose, *dat esse rei.* C'est donc la charité qui donne l'être à toutes les vertus du juste. Le même saint docteur dit que *la charité* est la mère qui conçoit dans son sein toutes les vertus : *Ex appetitu finis ultimi concipit actus aliorum virtutum imperando ipsos* [4]. Saint Augustin a été même jusqu'à dire que *toutes les vertus ne sont que l'amour suprême; nihil omnino esse virtutem affirmaverim, nisi summum amorem Dei;* et qu'il est diversement spécifié *par la variété de ses affections, ex ipsius amoris vario quodam affectu* [5]. Mais j'ai toujours voulu que les vertus fussent spécifiées par leurs divers objets formels. Voici mes paroles [6] : « Ce qui les distingue » ou spécifie, c'est l'objet particulier auquel » l'amour s'applique. » C'est dire précisément la même chose que si je marquois la diversité de leurs motifs propres. Je ne veux donc point ôter ces motifs particuliers en les prenant, dans toute la rigueur de l'Ecole, pour l'objet formel; mais je veux les relever tous par un rapport formel et explicite à celui de la charité, qui est le plus noble et le plus parfait. C'est ce que saint Bernard a exprimé ainsi [1] : *Amor, ubi venerit, cæteros in se omnes traducit et captivat affectus. Propterea quæ amat, amat, et aliud novit nihil.* « L'amour transporte en » soi et captive tout autre sentiment. L'E- » pouse, qui aime, aime et ne sait rien qu'ai- » mer. »

XXV. Déclar. On ôte à toutes les vertus leur gloire par ces propositions : « L'amour pur fait » qu'on ne veut point être affectionné pour la » vertu, et que personne n'est plus affectionné » pour la vertu que celui qui ne l'affectionne » point. » De là on passe jusqu'à cette extrémité inouïe : « Les saints Mystiques ont exclu » de cet état la pratique et les actes des vertus. » Ces paradoxes détournent de l'amour de la vertu, imposent aux auteurs de la vie spirituelle, et rendent le nom de la vertu même odieux.

Rép. Les trois prélats n'ont rien oublié pour défigurer mes paroles dans leur traduction latine, et pour les rendre absurdes. Voici mes paroles [2] : « Alors on exerce toutes les vertus » distinctes sans penser qu'elles sont vertus. » On ne pense en chaque moment qu'à faire ce » que Dieu veut; et l'amour jaloux fait tout » ensemble qu'on ne veut plus être vertueux » pour soi, et qu'on ne l'est jamais tant que » quand on n'est plus attaché à l'être. » Les prélats n'ont pas jugé à propos de mettre dans leur traduction ces paroles, *pour soi*, quoiqu'elles soient dans mon Errata à la fin de mon livre. M. de Meaux croit avoir décidé en assurant qu'elles ne signifient rien. Pour moi, j'ai prétendu en les mettant qu'elles signifioient qu'on ne veut plus les vertus pour se consoler et pour contenter l'amour naturel de soi-même qui fait l'intérêt propre, quoiqu'on les veuille toujours avec toute leur perfection en vue de plaire à Dieu : mais, quoiqu'il en soit, il ne falloit pas supprimer ces deux mots.

Pour la réflexion à une vertu en l'exerçant, personne ne peut dire qu'elle soit nécessaire. Faut-il toujours se dire à soi-même. Je fais un acte de vertu? Ne pratique-t-on point la pénitence à moins qu'on ne fasse cette réflexion : L'acte que je fais appartient à une telle espèce de vertu? Faut-il se rendre compte à soi-même de la spécification de cette vertu par

[1] Conclus. p. 272. — [2] Art. XXXIII vrai, p. 224. — [3] 2. 2. quæst. XXIII, art. VIII. — [4] *Ibid.* ad 3. — [5] *De Morib. Eccl.* lib. I, ch. XV, n. 25, t. I, p. 697. — [6] Page 224.

[1] *Serm. LXXXIII in Cant.* n. 3, p. 1558. — [2] Art. XXXIII vrai, p. 225.

le motif qui lui est propre? Un homme qui souffre une injure, et qui est en même temps chaste, sans songer à autre chose qu'à plaire à Dieu, et sans faire réflexion ni sur la patience, ni sur la chasteté, n'a-t-il point fait des actes de ces deux vertus par leurs motifs propres? Quel embarras dans la pratique, quelle géhenne pour les ames, quelle distraction, quel piége de vaine complaisance, si on exigeoit d'elles qu'elles pensassent toujours dans l'exercice des vertus, qu'elles font des actes vertueux? Plus l'exercice de la vertu se perfectionne, plus il devient fréquent, simple, comme naturel et éloigné de toutes ces attentions méthodiques.

Quand j'ai dit *vertueux pour soi*, il est évident que j'ai voulu dire vertueux pour son intérêt propre. L'intérêt propre est la seule chose que j'ai voulu exclure. C'est le *moi* pris dans le sens de saint Paul. *Je vis, mais ce n'est plus moi*, c'est ce moi exclu par sainte Catherine de Gênes [1], et par le P. Surin [2] approuvé par M. de Meaux : car ces saintes ames disent que dans la transformation il n'y a plus de *moi*. Je n'ai retranché que *la propriété ou intérêt spirituel* dans les vertus. Selon moi, « la désap- » propriation des vertus n'est que le dépouille- » ment de toute complaisance, de toute conso- » lation et de tout intérêt propre dans l'exer- » cice des vertus par le pur amour [3]. » Ce que j'ai dit sur la sagesse est décisif pour toutes les autres vertus: car on peut comprendre clairement, par la désappropriation de la sagesse, qu'elle doit être, selon moi, celle de toutes les autres vertus. Voici mes paroles [4] « Ils ne re- » jettent point la sagesse, mais seulement la » propriété de la sagesse. Ils se désapproprient » de leur sagesse comme de toutes les autres » vertus. » Ce n'est donc manifestement que la propriété des vertus, ce n'est pas les vertus mêmes que je retranche. Mais encore, en quoi consiste cette propriété de la sagesse? « Dans » un retour intéressé pour s'assurer qu'on est » sage, et pour jouir de la sagesse en tant que » propre. » C'est toujours l'amour naturel de soi-même, qui fait l'intérêt propre dans les ames imparfaites, et qu'il faut retrancher des parfaites. M. de Meaux n'a-t-il pas approuvé dans le Père Surin ces paroles [5] : « L'ame re- » tranche même les bons désirs, excepté les » désirs particuliers que Dieu lui donne des » choses qui sont de sa volonté..... Quand il » plaît à Dieu que l'ame fasse quelque chose, » il lui donne un désir paisible qui ne préjudi- » cie point à cette indifférence.... Cette ame » ne songe en rien à son trésor spirituel. » Voilà le retranchement non de tous les bons désirs, mais des désirs empressés et naturels que la grâce ne donne pas. Voilà l'exclusion *du retour intéressé pour s'assurer qu'on est vertueux, et pour jouir de sa vertu en tant que propre.*

Quand le Frère Laurent parloit ainsi [1] : *Depuis mon entrée en religion*, c'est-à-dire, environ depuis quarante ans, *je ne pense plus ni à la vertu, ni à mon salut*, il ne laissoit pas de pratiquer plus fidèlement que jamais toutes les vertus convenables à son état; mais sans faire des réflexions sur ce qu'elles étoient vertus, il les pratiquoit pour accomplir la volonté de Dieu, et ne s'y recherchoit point par intérêt propre ou amour naturel de lui-même. On voit par cet exemple *si j'ai imposé aux spirituels*, comme les prélats m'en accusent, quand j'ai dit qu'ils déclarent quelquefois qu'ils ne cherchent plus la vertu comme leur vertu propre. J'ai parlé comme saint François de Sales, qui dit : « O que bienheureux sont ceux les- » quels se dépouillent même du désir des ver- » tus, et du soin de les acquérir, n'en voulant » qu'à mesure que l'éternelle sagesse les leur » communiquera et les emploiera à les acqué- » rir [2]. » Enfin les trois prélats me font dire que les saints Mystiques ont exclu de l'état parfait *la pratique et les actes des vertus*. 1° Je n'ai dit aucun mot *des actes* : on me l'impute sans fondement. 2° Je n'ai point parlé de la *pratique*, mais seulement des *pratiques de vertu*. Si peu qu'on ait lu les auteurs Mystiques dont je parle, on doit être accoutumé à la grande différence qu'ils font dans leur langage ordinaire, entre la *pratique* ou exercice essentiel des vertus, et *les pratiques de vertu*, qui ne sont selon eux *qu'un arrangement de formules pour se rendre un témoignage intéressé, etc.* comme je l'ai dit dans l'endroit même qu'on me reproche [3]. 3° Enfin je n'ai pas dit que les Mystiques ont enseigné la doctrine qu'on me reproche. J'ai dit seulement que quand les Mystiques ont parlé ce langage, ils n'ont voulu qu'exclure ces pratiques, desquelles j'avois dit, dans les lignes immédiatement précédentes, qu'elles ne sont que *des arrangemens de formules*. Voici mes paroles : « L'ame transformée est unie à Dieu sans mi-

[1] *Vie*, ch. XIV, p. 61, édit. de Douai. — [2] *Catéch. spir.* t. II, part. V, ch. VII, p. 292, etc. — [3] Conclus. p. 271. — [4] Art. XXXI vrai, p. 214 et 215. — [5] *Catech. spir.* t. II, part. V, ch. VII, p. 292.

[1] *Vie*, p. 14. — [2] *Opusc. Trait. VIII*, édit. de Léonard, à Paris. — [3] Art. XL vrai, p. 252 et 253.

» lieu ;... en ce qu'elle accomplit ses préceptes » et ses conseils sans un certain arrangement » de formules pour s'en rendre un témoignage » intéressé. Parler ainsi, c'est dire ce que les » saints Mystiques ont voulu dire, quand ils » ont exclu de cet état les pratiques de vertu : » et non, comme la *Déclaration* me le fait dire, *la pratique et les actes des vertus*, ce qui seroit deux erreurs formelles. Ce n'est donc qu'en ce sens précis, que j'ai ajouté tout de suite au même endroit : « C'est une explication qui ne » blesse en rien la tradition universelle. » J'ai dit encore que « ces ames n'ont d'ordinaire plus » besoin de certains arrangemens, soit pour » les temps, soit pour les lieux, ni de formu- » les expresses, ni de pratiques recherchées » méthodiquement pour leurs exercices inté- » rieurs [1]. » Voilà les *seules pratiques* dont j'ai cru qu'on pouvoit dispenser les ames parfaites, sans affoiblir la pratique des vertus, que je représente sans cesse sous le nom d'exercice réel et *distinct* des vertus, comme une chose essentielle à tout état de perfection.

XXVI. Déclar. Conformément à cette doctrine, il dit que les ames transformées confessant leurs péchés véniels, selon la discipline présente, détestent leurs fautes et désirent la rémission de leurs péchés, non comme leur purification et délivrance propre, mais comme une chose que Dieu veut : ce qui est détruire le motif propre et intrinsèque de la *pénitence*, et contredire notre xve Article. Nous n'approuvons point qu'il rapporte seulement à la discipline présente la confession des péchés véniels.

Rép. J'ai dit que les ames ne désirent point la rémission de leurs péchés, comme *leur propre purification et délivrance :* mais le terme de *propre* montre clairement, selon mon système, cent fois répété, que je n'ai prétendu exclure que la propriété de la justice ou rémission des péchés, comme de tous les autres dons de Dieu. Quand un auteur a fait un article exprès pour définir *le propre* et *la propriété*, qui ne sont selon lui, comme selon tant de saints auteurs, qu'une imperfection naturelle, et qu'*un reste de l'esprit mercenaire* [2], la bonne foi ne permet plus de critiquer ce qu'il dit de la délivrance en tant que *propre*, sans se conformer à la définition qu'il a déjà donnée de la propriété; il est vrai que je veux que ces désirs *propres* soient *soumis* à Dieu dans les justes. M. de Meaux conclut que ces désirs sont donc surnaturels puisqu'ils sont soumis, et qu'en retranchant ces désirs surnaturels je retranche toutes les vertus. A cela je réponds que ces désirs ne sont propres qu'en ce qu'ils sont de nous en tant que de nous, c'est-à-dire naturels et non de grâce; mais l'ame juste qui les forme, les soumet et les subordonne à Dieu. Il y a une grande différence entre des actes d'amour naturel de soi qu'on soumet ou qu'on subordonne à Dieu, c'est-à-dire qu'on ne voudroit pas faire s'il les défendoit, ou des actes surnaturels d'amour de soi que la grâce et l'amour de Dieu nous inspirent. Il n'est pas permis de confondre la propriété des vertus ainsi expliquée, avec leurs motifs spécifiques, sans accuser d'hérésie et d'impiété tant de saints canonisés ou révérés de toute l'Eglise, qui ont voulu exclure la propriété, et qui ont été bien éloignés de vouloir affoiblir les vertus. M. de Meaux a reconnu lui-même une propriété et une désappropriation par ces paroles : « Telle est la véritable » purification du cœur, qui donne tout à Dieu » et ne veut plus rien avoir de propre [1]. » De plus, ce que je dis, immédiatement après le passage contesté, démontre encore mon véritable sens; car j'y rapporte la maxime de saint François de Sales, savoir, « qu'une ame désin- » téressée ne se lave plus de ses fautes pour » être pure, et qu'elle aimeroit autant la lai- » deur que la beauté, si elle étoit aussi agréa- » ble à l'Epoux [2]. » J'ajoute aussitôt : « Elle » sait néanmoins que la pureté et la beauté » sont ce que l'Epoux veut. Ainsi elle aime » uniquement pour son bon plaisir la pureté » et la beauté, et elle rejette avec horreur la » laideur qu'il rejette. » Il est donc vrai, selon mon livre, que l'ame parfaite, en se confessant, *rejette avec horreur la laideur, et aime uniquement la beauté*, loin d'être indifférente entre ces deux choses. Il est donc vrai que cette ame *aime* et désire *uniquement la rémission de ses péchés*, qui fait toute sa beauté, et qui la délivre de la laideur. C'est en ce sens que saint François de Sales dit : « N'est-ce pas un amour » bien pur, bien net et bien simple, puisqu'elles » ne se purifient pas pour être pures, ains » seulement pour plaire à leur amant, auquel » si la laideur étoit aussi agréable, elles l'aime- » roient autant que la beauté [3] ? » Le même auteur nous propose ailleurs pour modèle de la pureté de notre amour celui des bienheureux. « Ils suivent, dit-il [4], et pratiquent les vertus, » non en tant qu'elles sont belles et aimables,

[1] Art. XXXVI vrai, p. 235, 236. — [2] Art. II, p. 23.

[1] *Instr. sur les Etats d'oraison*, liv. X, n. 30, p. 460. Éd. de 1845, en 12 vol. t. IX. — [2] Art. XXXVIII vrai, p. 241, 242. — [3] *Entr. XII*, p. 103. — [4] *Amour de Dieu*, liv. XI, ch. XIII.

» mais en tant qu'elles sont agréables à Dieu. » Ils aiment leur félicité, non en tant qu'elle » est à eux, mais en tant qu'elle plaît à Dieu. » Et voilà comment il veut *qu'on réduise toute la pratique des vertus au saint amour* [1]. Une des maximes que ce grand saint donna à ses filles est « de ne s'attacher ni aux lieux ni aux temps, » ni aux personnes, non pas même à la pra- » tique de l'exercice des vertus [2]. » Saint François de Sales veut-il qu'on n'aime et qu'on ne désire point la pureté et la beauté de la vertu? A Dieu ne plaise. Il veut qu'on ne recherche plus la *propriété* de ces dons, et qu'on ne les désire plus par *intérêt propre*. Comme on ne retranche de la sagesse, quand on s'en désapproprie, *qu'un retour intéressé pour s'assurer qu'on est sage, et pour jouir de sa sagesse en tant que propre;* de même en aimant et *en désirant uniquement* la beauté de la justice intérieure qui vient de la *rémission des péchés*, on ne retranche que le retour intéressé pour s'assurer qu'on est juste, purifié, sans tache, et pour jouir de cette pureté, en tant que propre: enfin je condamne dans l'Article faux [3] ceux qui se confesseroient *sans sincérité de cœur, lorsqu'ils demandent de bouche la rémission de leurs fautes.*

XXVII. Déclar. Nous n'approuvons point qu'il rapporte seulement à la discipline présente la confession des péchés véniels.

Rép. Je n'ai point dit que la confession des péchés véniels ne soit que de la discipline présente. Des prélats si rigoureux sur la différence des propositions négatives et affirmatives doivent me permettre de leur faire observer qu'ils m'en imputent une négative, et que la mienne ne l'est pas. J'ai parlé ainsi: « Les ames trans- » formées peuvent utilement et elles doivent » même, dans la discipline présente, confesser » leurs fautes vénielles qu'elles aperçoivent. » Je n'ai pas dit: Elles ne le doivent que dans la discipline présente. Ainsi les trois prélats ajoutent à mes paroles en disant d'une manière exclusive par le terme de *tantùm;* que je *rapporte seulement à la discipline présente la confession des péchés véniels.* Remarquez encore que je n'ai point parlé, comme ils le prétendent, de la *confession des péchés véniels*, mais seulement de l'obligation précise de cette confession. *Elles doivent même, dans la discipline présente, confesser, etc.* Où est-ce que ces prélats ont trouvé qu'il faille attribuer à la discipline ancienne l'obligation précise de confesser les péchés véniels? Pour moi je n'en trouve aucune obligation précise et rigoureuse, même dans la discipline des derniers siècles, que par le commandement de l'Eglise qui engage ses enfans à se confesser au moins une fois chaque année. Les ames qui pendant une année entière n'ont point commis de péché mortel, sont dans ce cas obligées à se confesser de leurs péchés véniels. Voilà ce qui m'a fait dire que ces ames *peuvent utilement et doivent même, dans la discipline présente, confesser leurs fautes vénielles, etc.* Elles le doivent au moins une fois l'an, elles *le peuvent utilement* dans tous les autres temps convenables. Elles scandaliseroient les autres, et se priveroient témérairement d'un grand bien si elles y manquoient. Les prélats ont donc pris la confession en général pour l'obligation précise de se confesser, et ils m'imputent la négation exclusive, *seulement, tantùm*, dont il n'y a aucune trace dans mon livre.

XXVIII. Déclar. Ce livre contredit ouvertement nos Articles VII et VIII tirés des conciles, quand il représente dans un très-petit nombre d'ames la concupiscence parfaitement purifiée, ses effets sensibles suspendus, et la chair déjà entièrement soumise à l'esprit.

Rép. J'ai dit, il est vrai, « qu'il ne faut sup- » poser ces épreuves extrêmes que dans un » très-petit nombre d'ames très-pures et très- » mortifiées, en qui la chair est depuis long- » temps soumise à l'esprit, et qui ont pratiqué » solidement toutes les vertus évangéliques [1]. » J'ajoute bientôt après, « qu'il y a très-peu » d'ames qui soient arrivées à cette perfection, » où il n'y a plus à purifier que les restes d'in- » térêt propre mêlés avec l'amour divin [2]. » On veut conclure de là que j'ai voulu insinuer qu'il y a des ames si parfaites qu'elles n'ont plus de concupiscence; mais je demande si ceux qui soumettent leur concupiscence depuis long-temps n'ont point eu pendant ce temps de concupiscence à soumettre? Leur concupiscence n'est soumise qu'à cause qu'ils ont la fidélité de la soumettre et d'en réprimer les moindres soulèvemens dans leur naissance. Quand un prince tient dans la soumission une nation ennemie dont il a conquis les provinces, s'ensuit-il de là que cette nation n'a plus aucune inclination à secouer le joug? Nullement. Mais c'est que la vigilance, la sagesse et l'autorité du prince ne laissent aucune occasion à ce peuple

[1] Titre du ch. XIII. — [2] *Vie de la Mere de Chantal*, IIe partie, ch. p. 204. — [3] Art. XXXVIII, p. 247.

[1] Art. VIII vrai, p. 76. — [2] *Ibid.* p. 78.

de se soulever. Tout de même, selon moi, *la chair n'est entièrement soumise à l'esprit* dans ces ames très-pures, malgré son inclination à la révolte, qu'à cause que ces ames sont *très-mortifiées*, c'est-à-dire, très-fidèles à mortifier la chair. Il est vrai que « les effets sensibles de » la concupiscence peuvent être suspendus ou » ralentis par la grâce médicinale[1] » dans ces ames. Saint Augustin parlant des ames pacifiques n'a-t-il pas dit qu'elles « arrangent tous » leurs mouvemens et les règlent par la raison : » *omnes animi sui motus componentes et subji-* » *cientes rationi?* » Ne dit-il pas « qu'elles » tiennent toutes les concupicences de la chair » domptées : *carnalesque concupiscentias ha-* » *bentes edomitas*[2]? » Ne dit-il pas que « tout » est réglé en elles : *in quo ita ordinata sunt* » *omnia?* » Ne dit-il pas que « la raison y » commande, et que rien ne lui résiste : *hoc* » *imperet, cæteris non reluctantibus?* Telle est, » dit-il, la paix donnée sur la terre aux hom- » mes de bonne volonté. Telle est la vie du sage » parfait et consommé. » Ce Père a-t-il voulu nier la résistance de la concupiscence? a-t-il voulu qu'elle fût éteinte dans les parfaits? Personne n'a été plus opposé que lui à cette doctrine. Pour moi, je n'ai pas même dit comme lui absolument que rien ne résiste plus : *cæteris non reluctantibus*. Saint Bonaventure a parlé d'une manière incomparablement plus forte que moi, quand il a dit de saint François d'Assise[3] : « La langueur ou la paresse n'ont plus » de lieu dans les ames que l'aiguillon de l'a- » mour presse toujours pour les plus grandes » choses. Il y avoit en lui une si grande con- » corde de la chair avec l'esprit, et une telle » promptitude dans l'obéissance de l'une à » l'autre, que quand l'esprit tâchoit d'atteindre à la plus haute sainteté, la chair non- » seulement ne résistoit point, mais encore » tâchoit de prévenir l'esprit. *Neque enim lan-* » *guor vel desidia locum habet, ubi amoris* » *stimulus semper ad majora perurget. Tanta* » *autem in eo carnis ad spiritum erat concor-* » *dia, tanta obedientiæ promptitudo, quòd cùm* » *ille niteretur ad omnem sanctitatem pertin-* » *gere, ipsa non solùm non repugnaret, sed et* » *præcurrere niteretur.* »

Pour moi j'ai dit que *ces ames ont le fond de la concupiscence*. J'ai ajouté, qu'elles « peu- » vent pécher mortellement et s'égarer d'une » manière terrible, qu'elles commettent même » des péchés véniels, pour lesquels elles disent » chaque jour unanimement avec toute l'Église: » *Remettez-nous nos offenses, etc.*[1] »

J'ai dit encore ailleurs : « Cette ame n'a pas » l'intégrité originelle, parce qu'elle n'est » exempte ni des fautes quotidiennes, ni de la » concupiscence, qui sont incompatibles avec » cette intégrité[2]. » J'ai dit au même endroit que « la concupiscence qui demeure toujours » en cette vie n'est point incompatible avec » l'entière pureté, puisqu'elle n'est point un » péché, ni une souillure de l'ame[3]. » Enfin je dis : Ces ames « sont dans une pureté en- » tière, c'est-à-dire, sans aucune souillure de » péché, excepté les péchés quotidiens, que » l'exercice de l'amour peut effacer aussitôt. » Par-là il est aisé d'entendre comment *ces ames n'ont plus rien à purifier que les restes d'intérêt propre*. L'amour peut effacer aussitôt les péchés quotidiens. Alors l'épreuve ne trouve plus à purifier que les restes d'amour naturel ou intérêt propre. La concupiscence n'est pas une impureté ou une souillure, c'est-à-dire un péché. Quand Jésus-Christ dit que *rien de souillé n'entrera au royaume du ciel*, il parle de l'état des ames dans le moment où elles vont sortir de cette vie. Alors elles ont la concupiscence, et la concupiscence qu'elles ont jusqu'à ce moment ne les empêche point d'entrer au royaume du ciel, si elles sont d'ailleurs purifiées de tout péché. La concupiscence n'est donc qu'une foiblesse de l'ame, une diminution de l'homme, une privation de son intégrité primitive. Une ame peut donc, sans cesser de ressentir la concupiscence, être si parfaite qu'il *n'y aura plus à purifier en elle, que les restes d'intérêt propre, excepté les péchés quotidiens que l'exercice de l'amour peut effacer aussitôt*. Quand le fond de la concupiscence demeure, et que les effets sensibles ne sont que suspendus ou ralentis avec une incertitude continuelle si les effets sensibles reviendront tout-à-coup; quand cette suspension ou ralentissement des effets sensibles n'empêche pas les péchés quotidiens, peut-on dire de la concupiscence que la concupiscence est parfaitement purifiée : *perfectè purgata?*

Pour juger combien je suis éloigné de vouloir diminuer dans l'homme la crainte de la concupiscence, la défiance de lui-même, et la vigilance contre ses passions, on n'a qu'à lire mes paroles. J'ai condamné, dans l'Article faux, celle-ci : « La concupiscence est éteinte

[1] Art. XXXVII vrai, p. 238. — [2] *De serm. Domini in monte*, lib. I, cap. II et III, n. 9, 10, t. III, part. II, p. 167. — [3] *Vita B. Franc.* cap. XIV.

[1] Art. XXXVII, p. 238. — [2] Art. XLI vrai, p. 254. — [3] P. 255.

» en elle, ou bien elle y est dans une suspen-
» sion si insensible qu'on ne doit plus croire
» qu'elle puisse se réveiller tout-à-coup[1]. »

Voici la condamnation de cette doctrine : « Parler ainsi c'est induire les ames dans la » tentation ; c'est les remplir d'un orgueil fu- » neste ; c'est enseigner la doctrine des démons ; » c'est oublier que la concupiscence est toujours » ou agissante, ou ralentie, ou suspendue, » mais toujours prête à se réveiller soudaine- » ment dans notre corps qui est celui du pé- » ché. »

J'ajoute, dans l'Article suivant[2], que « les » ames transformées, outre le pouvoir de pé- » cher comme le premier ange et le premier » homme .... ont de plus le fond de la concu- » piscence, quoique les effets sensibles puis- » sent en être suspendus ou ralentis par la » grâce médicinale. » J'ai encore condamné dans le faux, les ames qui diroient *qu'elles n'ont plus de concupiscence*. Est-ce contredire ou éluder notre VIIe Article d'Issy, qui dit seulement « qu'en tout état le chrétien a la concupiscence » à combattre, quoique non toujours égale- » ment ; ce qui l'oblige en tout état, quoique » non à tout moment, de demander force » contre les tentations. »

Je n'ai admis que des suspensions des *effets sensibles de la concupiscence*, et non de tous ses effets. Les insensibles sont souvent les plus dangereux. Je n'ai pas même admis ces suspensions comme réglées, fixes, et par état ; au contraire, je les ai supposées sans règle, et toujours incertaines pour leur durée ; en sorte que, selon moi, *la concupiscence est toujours ou agissante,.... ou prête à se réveiller soudainement*. N'est-ce pas reconnoître *qu'en tout état on a la concupiscence à combattre, quoique non toujours également ?*

XXIX. Déclar. L'auteur va par là jusqu'à affoiblir l'utilité et la nécessité de la mortification, contre les paroles de l'Apôtre et contre la pratique des saints. Il favorise la doctrine condamnée dans notre XVIIIe Article, et dans nos censures.

Rép. Est-ce *affoiblir l'utilité ou la nécessité des mortifications*, que de « reconnoître la né- » cessité de la mortification, d'autoriser les » austérités corporelles qui sont par leur ins- » titution très-salutaires ; *et enfin*, de vouloir » que les ames les plus parfaites fassent une » pénitence proportionnée à leurs forces, à leur » grâce et aux épreuves de leur état[3] ? »

[1] Art. XXXVII, p. 237. — [2] *Ibid.* p. 238. — [3] Art. XV, p. 131.

Mais en quoi consiste cette pénitence ? Dans « une privation continuelle de tout ce qu'on ne » goûteroit que pour se contenter[1]. »

Les trois prélats peuvent-ils donner une règle plus rigoureuse et plus étendue que celle-là ? Je les supplie de m'écouter encore : « Cette » mortification, ou pour mieux dire cette » mort, va jusqu'à retrancher non-seulement » tous les mouvemens volontaires de la nature » corrompue et révoltée par la volupté de la » chair et par l'orgueil de l'esprit, mais encore » toutes les consolations les plus innocentes que » l'amour intéressé recherche avec empresse- » ment[2]. » J'y ajoute seulement quatre choses, dont il me semble que personne ne peut disconvenir : la première, que ces austérités ne sanctifient qu'autant qu'elles sont animées par l'esprit d'amour et d'oraison ; la seconde, que les ames ferventes y ont eu souvent trop d'attachement pendant leur ferveur sensible ; la troisième, qu'elles perdent le goût sensible des austérités pendant les épreuves, où elles sont privées de cette ferveur sensible et consolante ; la quatrième, que le directeur « expérimenté » doit faire cesser ou diminuer certaines aus- » térités corporelles auxquelles on étoit trop » attaché. » Remarquez qu'il ne s'agit que de *certaines* et non pas de toutes. Voici la raison de cette conduite. « Cet adoucissement est né- » cessaire pour soulager leurs corps défaillans » dans la rigueur des peines intérieures, qui » sont la plus terrible des pénitences. »

XXX. Déclar. Voici ce qu'on trouve dans ce livre sur la contemplation. Quand elle est pure et directe, elle ne s'occupe jamais d'aucune image sensible, d'aucune idée de la divinité qui soit distincte et nominable ; c'est-à-dire limitée, mais seulement d'une très-pure et très-abstraite idée de l'être sans bornes.

Rép. Je n'ai dit nulle part que *la contemplation, quand elle est pure et directe, ne s'occupe volontairement d'aucune image sensible, etc.* Je n'avois garde de le dire, puisque j'ai pris soin de dire au contraire expressément, que la contemplation pure et directe *admet tous les objets que la pure foi nous peut présenter*[3], et que par conséquent elle n'est ni négative ni exclusive de tout objet limité. J'ai dit seulement que « la contemplation pure et directe » est négative, en ce qu'elle ne s'occupe vo- » lontairement d'aucune image sensible, d'au- » cune idée distincte et nominable, etc.[4] »

[1] Art. XV, p. 127. — [2] *Ibid.* — [3] Art. XXVII, p. 188. — [4] *Ibid.* p. 186.

Ces paroles ne signifient pas que toute contemplation pure et directe soit négative, mais seulement que la contemplation pure et directe est négative quand elle ne *s'occupe volontairement d'aucune image sensible;* et quand elle *s'occupe de tous les objets que la pure foi nous peut présenter*, alors la contemplation pure et directe n'est point négative. Est-il permis de me faire dire en général de toute contemplation, ce que je ne dis que de la négative, pendant que je dis si formellement le contraire de l'autre sorte de contemplation? Pour la négative, c'est une simple présence de Dieu, c'est un regard libre et amoureux où l'on est occupé de l'idée universelle de l'être infiniment *parfait*, suivant ces paroles : *Ego sum qui sum.* C'est ce que tant d'auteurs, avec saint Denis [1], ont exprimé en disant qu'on connoît Dieu non par ce qu'il est, mais par ce qu'il n'est pas : c'est-à-dire en exclusant toute distinction qui vient d'une borne de l'être. C'est ainsi que saint Clément d'Alexandrie dit que *les pensées différentes n'entrent point* dans la contemplation du gnostique [2] ; « qu'il ne reçoit point la diversité des » images,... qu'on est conduit à la connois- » sance du Tout-Puissant en reconnoissant, » non ce qu'il est, mais ce qu'il n'est pas [3]. » C'est ainsi que saint Grégoire de Nysse dit que « l'ame ne parvient à connoître celui qu'elle » cherche, que par connoître seulement qu'on » ne peut le comprendre, et que toute con- » noissance de ce qu'on peut comprendre par » l'entendement, devient un empêchement à » ceux qui le cherchent [4]. » Combien s'en faut-il que je n'aie parlé comme le saint abbé Blosius, dont les ouvrages sont approuvés par tant de célèbres universités de Flandres et d'Allemagne? « Toute image, dit-il [5], des choses divines, » même la pensée de la passion du Seigneur, » empêche l'homme dans cette vie mortelle, » quand il veut s'élever à l'union mystique » avec Dieu. Il faut donc à cette heure laisser » ces sortes de pensées qui mettent un milieu » entre Dieu et l'ame. Qu'elle se hâte d'entrer » dans un saint silence. *Quælibet imago de » rebus divinis, item cogitatio de passione Do- » mini, hominem in hâc mortali vitâ impedit » quando ad mysticam cum Deo unionem con- » surgere vult. Eâ ergo horâ ejusmodi sanctæ » cogitationes relinquendæ sunt, quæ medium » aliquod constituunt inter animam et Deum. » Properet ad sanctum silentium.* » Blosius parle ainsi de l'union mystique ou contemplative en général. Pour moi, je restreins cette maxime à l'espèce particulière de la contemplation négative.

XXXI Déclar. D'où il s'ensuit qu'elle ne s'occupe point des autres objets, c'est-à-dire, des attributs des personnes divines, et de l'humanité même de Jésus-Christ.

Itér. La contemplation pure et directe est quelquefois négative, et quelquefois ne l'est pas; mais, dans l'un et l'autre cas, c'est toujours la même nature de contemplation, puisqu'on y contemple de la même manière, savoir par une opération pure, simple et directe. Quand la contemplation pure et directe, comme je l'ai dit dans mon livre [1], ne s'arrête qu'à « l'idée purement intellectuelle et abstraite de » l'être qui est sans bornes et sans restriction,» alors elle est négative. Mais quand elle *admet* les autres objets *que la pure foi nous peut présenter*, (et selon mon livre elle les peut admettre *tous*) alors elle n'est point négative, quoiqu'elle soit toujours pure et directe, M. de Meaux reconnoît que la contemplation ne s'occupe quelquefois, comme je l'ai dit, *que de l'idée purement intellectuelle et abstraite de l'être qui est sans bornes et sans restriction.* Voici comme il s'explique sur ce sujet [2] : « On fait ici une » objection qu'il ne faut pas dissimuler. C'est » que les Scolastiques demeurent d'accord que » la plus parfaite contemplation de la nature » divine est celle où on la regarde selon les no- » tions les moins resserrées, comme celles » d'être, de vérité, de bonté, de perfection ; » tant à cause que ces notions sont en effet cel- » les qui sont les plus pures, les plus intellec- » tuelles, les plus abstraites, les plus élevées » au-dessus de ces images corporelles que l'É- » cole appelle fantômes; qu'à cause aussi que » par leur universalité elles font en quelque » façon mieux entendre l'universelle perfection » de Dieu dans toute son étendue, que ne font » les idées plus particulières et plus restreintes » de juste, de sage, de saint. C'est l'excellente » doctrine de Scot et de Suarez ; et j'avoue que » dans ces idées Dieu est l'être même. Dieu est » la bonté, ou, comme il parle à Moïse, il est » tout le bien. On lui attribue davantage d'une » certaine manière les perfections infinies qui » sont comprises confusément et universelle- » ment dans ces notions abstraites. Par où » aussi on excite plus cette admiration, cet

[1] *Epist. ad Caium.* — [2] *Strom.* lib. iv, p. 530. — [3] *Ibid.* lib. v, p. 582. — [4] *Serm. VI in Cantic. Cant.* p. 560. — [5] *Instit.* cap. xii, § 3.

[1] Art. xxvii, p. 187, 189. — [2] *Instr. sur les Etats d'or.* liv. ii, n. 16, t. xxvii, p. 97. Édit. de 1845 en 12 vol. t. ix.

» étonnement, ce silence par où commence la » contemplation, et qui fait dire à David : *O » Seigneur, notre Seigneur! que votre nom » est admirable dans toute la terre ;* et encore : » *Le silence est votre louange.* » Cette contemplation, selon M. de Meaux, est *une contemplation de la nature divine.... où on la regarde selon les notions les moins resserrées, comme celle d'être, de vérité, de bonté, de perfection ;* donc cette contemplation ne regarde pas l'humanité de Jésus-Christ. Ce prélat dit encore, que les *notions abstraites* qui sont l'objet de cette contemplation *font en quelque façon mieux entendre l'universelle perfection de Dieu dans son étendue, que ne font les idées plus particulières et plus restreintes de juste, de sage, de saint :* donc la vue particulière de la justice, de la sagesse et de la bonté de Dieu, et par conséquent de ses attributs ne sont point l'objet de cette espèce de contemplation. Aussi M. de Meaux dit, que dans cette contemplation les *perfections infinies*, c'est-à-dire les attributs, *sont comprises confusément et universellement dans ces notions abstraites* qui sont les seuls objets de la contemplation dont il s'agit ici, qui est celle que je nomme *négative* après saint Denis et tant d'auteurs spirituels, et que M. de Meaux nomme *la plus parfaite contemplation de la nature divine.* Il dit que cette doctrine est *excellente. C'est l'excellente doctrine de Scot et de Suarez.* Les deux autres prélats ont approuvé le livre de M. de Meaux. Cette doctrine est donc reconnue *excellente* par les trois auteurs de la *Déclaration.*

Si on les accusoit d'enseigner que la contemplation *ne s'occupe point*, comme ils le disent contre moi, *des autres objets, c'est-à-dire des attributs, des personnes divines, et de l'humanité même de Jésus-Christ*, parce qu'ils autorisent *une contemplation de la nature divine.... où on la regarde selon les notions les moins resserrées, comme celles d'être, de vérité, etc.* ils répondroient : Nous ne parlons point de la contemplation dans toute son étendue, mais seulement d'exercice particulier de la contemplation qui a pour objet les idées les plus abstraites de la divinité et les plus universelles. Mais, outre cet exercice particulier de la contemplation, elle en a d'autres où elle s'occupe de la vue distincte des attributs, et des idées plus particulières et plus restreintes *de juste, de sage, de saint.* Dans ces autres exercices, elle s'occupe aussi des personnes divines, de l'humanité de Jésus-Christ et de tous les objets que la foi nous présente. Cette réponse seroit sans doute décisive ; mais la justice demande qu'ils la reçoivent de moi pour répondre à la même accusation qu'ils me font, puisque dans l'Article XXVIIe de mon livre, dont il s'agit ici, je ne réduis la contemplation pure et directe à s'occuper *de l'idée purement intellectuelle et abstraite de l'être qui est sans restriction*, que quand elle est négative, c'est-à-dire, quand elle est cet exercice particulier dont parle M. de Meaux. Mais je dis, dans cet Article, que la même nature de contemplation, pure et directe, *peut avoir pour objets distincts tous les attributs de Dieu....* C'est ce que M. de Meaux appelle *les idées plus particulières et plus restreintes de juste, de sage, de saint.* J'y enseigne que *cette simplicité d'idée n'empêche pas que l'ame contemplative ne contemple encore distinctement les trois personnes divines*[1]*;... enfin* que *cette* simplicité n'exclut point la vue distincte de l'humanité de Jésus-Christ et de tous les mystères, parce que *la pure contemplation* (c'est-à-dire la plus parfaite) *admet d'autres idées avec celles de la divinité ; elle admet tous les objets que la pure foi nous peut présenter.* Quand cette contemplation ne s'occupe que de *l'idée purement intellectuelle et abstraite de l'être qui est sans bornes et sans restriction*, alors on la nomme *négative.* Quand elle s'occupe *de tous les autres objets que la pure foi nous peut présenter*, elle est toujours la même contemplation pure et directe, parce que la manière d'opérer est la même, mais on ne la nomme plus négative.

XXXII. Déclar. Que la contemplation ne s'occupe point de l'humanité même de Jésus-Christ par son propre choix, mais seulement quand Dieu la lui présente ; et qu'elle ne s'en occupe que par l'inspiration et par l'impression d'une grâce singulière ; parce que l'ame ne s'occupe point volontairement de ces objets : comme s'il ne suffisoit pas, pour s'en occuper, que la chose soit bonne par elle-même, que l'Ecriture, nous y invite, et que la volonté y tende par son propre choix suivant une grâce commune.

Rép. Quand on fait une si horrible accusation, il faut rapporter les paroles formelles d'un auteur. Où est-ce que j'ai dit que l'ame contemplative, dans l'actuelle contemplation, ne s'occupoit point de Jésus-Christ par son propre choix? L'ai-je dit, et doit-on me le faire dire quand je ne l'ai dit nulle part?

J'ai dit seulement que la contemplation né-

[1] Art. XXVII, p. 188.

gative « ne s'occupe volontairement d'aucune » image sensible[1]. » Mais ai-je dit de toute contemplation qu'elle ne s'occupe jamais volontairement de l'humanité de Jésus-Christ? J'ai dit au contraire que « la simplicité de la » contemplation n'exclut point la vue distincte » de l'humanité de Jésus-Christ et de tous ses » mystères, parce que la pure contemplation » admet d'autres idées avec celles de la divi- » nité[2]. » Si j'ai exclu sur les choses divines les images sensibles, j'explique aussitôt que cette exclusion consiste en ce que l'ame « ne » considère plus les mystères de Jésus-Christ » par un travail méthodique et sensible de » l'imagination, pour s'en imprimer des traces » dans le cerveau, et pour s'en attendrir avec » consolation; qu'elle ne s'en occupe plus » par une opération discursive et par un » raisonnement suivi, pour tirer des con- » clusions de chaque mystère. Mais elle voit » d'une vue simple et amoureuse tous ces di- » vers objets comme certifiés et rendus pré- » sens par la pure foi. Ainsi l'ame peut exercer » dans la plus haute contemplation les actes de » la foi la plus explicite[3]. » Voilà la plus haute contemplation, où l'ame voit Jésus-Christ et ses mystères d'une manière explicite. Il faut ou se contenter de cette doctrine, ou confondre la contemplation, qui est une opération simple de la partie intellectuelle, avec l'opération discursive qu'on nomme méditation.

Il est vrai que j'ai voulu que la contemplation eût *pour objet les objets que Dieu présente, et dont on ne s'occupe que par l'impression de sa grâce*. Mais je n'ai point dit qu'il s'agit d'une *grâce singulière*, et je n'ai jamais exclu *le propre choix* de l'ame.

Les prélats n'assemblent tant de termes, *inspiration*, *impression d'une grâce singulière*, *Dieu qui présente les objets*, l'ame qui ne cherche point Jésus-Christ par *son propre choix*, que pour laisser entendre que j'exclus la vue de Jésus-Christ, excepté dans les cas d'une inspiration extraordinaire. Ils n'ont pourtant pas osé le dire; et en effet comment le diroient-ils, puisque mon grand différend avec M. de Meaux roule sur ce que je n'admets point une oraison passive, miraculeuse, ou extraordinaire; et que je la réduis aux bornes de la pure foi, où l'on n'a que la grâce et la lumière commune à tous les justes. Selon M. de Meaux dans la contemplation passive, qui est une espèce d'extase, on n'a plus d'autre règle que l'inspiration, et on est dans l'impuissance indéfinie pour tout le reste. Alors, selon lui, on ne peut plus s'occuper de Jésus-Christ par *son propre choix*, on ne le peut que par *l'impression et par l'inspiration d'une grâce singulière*, parce que Dieu meut immédiatement l'ame *de main souveraine;* mais, selon moi, dans l'oraison la plus passive, on n'a aucune lumière extraordinaire pour discerner l'attrait divin, ni aucune inspiration que celle du commun des justes. Dieu n'y présente donc certains objets plutôt que d'autres que comme il le fait en toute oraison et en toute méditation du commun des justes. On suit en cet état, comme on le doit faire en tout autre, l'attrait de la grâce pour l'oraison; mais cet attrait n'a rien qui sorte des bornes de la plus obscure foi de tous les chrétiens.

La grâce de la contemplation en général est spéciale, c'est-à-dire, que comme cet exercice est plus parfait que la méditation, la grâce de cet exercice est aussi la plus grande. Mais elle demeure néanmoins, lors même qu'elle est passive, dans le genre de grâce gratifiante, qui n'a rien d'extraordinaire ou de miraculeux. Le mot de *singulière* par lequel les prélats veulent laisser entendre *extraordinaire*, est donc équivoque, et il est ajouté à mes paroles. Pour le *propre choix*, qu'ils disent que j'exclus dans la contemplation par rapport à la vue de Jésus-Christ, pourquoi l'avancent-ils sans preuve? S'ils entendent par *propre choix* l'empressement naturel de la volonté qui préviendroit l'attrait de la grâce dans l'oraison pour s'occuper de Jésus-Christ pendant que la grâce l'attireroit à quelqu'autre sainte occupation, les trois prélats ne peuvent se dispenser d'exclure autant que moi ce *propre choix* de la vue de Jésus-Christ. Mais s'ils n'entendent par *propre choix* que la détermination libre de la volonté pour coopérer à l'attrait de la grâce prévenante dans des actes qui ont Jésus-Christ pour objet; il est évident, selon moi, que l'ame dans la plus haute contemplation s'applique par *son propre choix* à contempler Jésus-Christ, puisqu'elle le contemple *à toute heure et souvent,... ne voit que lui seul en elle*, selon mon livre[1], quoiqu'elle n'ait jamais ni lumière ni grâce extraordinaire, et qu'elle soit bornée à la voie de la plus obscure foi. On n'a qu'à lire l'Article xxx de mon livre, et plusieurs autres en-

[1] Art. xxvii, p. 186. — [2] *Ibid.* p. 188. — [3] *Ibid.* p. 189. et 190.

[1] Art. xxviii, p. 196.

droits, où je dis que *l'état passif ne suppose aucune inspiration extraordinaire* [1].

XXXIII. Déclar. Par là on parvient jusqu'à priver l'ame contemplative de la vue distincte de Jésus-Christ présent par la foi, en deux états : savoir, dans les commencemens de la contemplation, et dans les épreuves, lesquels états peuvent être très-longs.

Rép. 1° Les prélats, au lieu de me faire dire qu'on est privé *de la vue distincte* de *Jésus-Christ*, devoient rapporter mes paroles entières. J'ai dit *de la vue distincte, sensible et réfléchie de Jésus-Christ*. Pourquoi ont-ils supprimé *sensible et réfléchie*, qui sont des termes essentiels en cet endroit ? Il s'ensuit de mes paroles que j'admets même dans ces deux cas la vue non distincte, non sensible et non réfléchie de Jésus-Christ. 2° Ils ne devoient pas taire que j'ai dit, pour le cas de la contemplation naissante, que la privation « de la vue distincte, sensible et réfléchie de Jésus-Christ vient de la foiblesse de » l'ame et que cette privation de la vue distincte, sensible et réfléchie de Jésus-Christ » n'est pas la perfection, mais au contraire » l'imperfection de cet exercice, parce qu'il est » alors plus sensible que pur [2]. » 3° Ils ne devroient pas taire que selon moi dans le second cas, qui est celui de « trouble et d'obscurcissement involontaire, l'ame ne perd pas plus de » vue Jésus-Christ que Dieu ; *mais* que toutes » ces pertes ne sont qu'apparentes et passagères, » après quoi Jésus-Christ n'est pas moins rendu » à l'ame que Dieu même [3]. » Il falloit donc reconnoître qu'il n'y a jamais, selon mon livre, aucune privation réelle de Jésus-Christ ; même ce n'est qu'une *privation apparente*, même dans le cas *du trouble et de l'obscurcissement involontaire ; on n'y perd pas plus de vue Jésus-Christ que Dieu*. Mais encore y perd-on Dieu de vue sans aucun intervalle ? tout au contraire, j'ai dit que cet état *de trouble et d'obscurcissement*, qui n'est que pour un temps, n'est pas même « dans toute sa durée sans intervalles » paisibles, où certaines lueurs de grâces très-» sensibles sont comme des éclairs dans une pro-» fonde nuit d'orage, qui ne laissent aucune » trace après eux [4]. » Alors *Jésus-Christ n'est donc pas moins rendu à l'ame que Dieu même*. Cette privation *apparente* de Jésus-Christ dure-t-elle pendant toutes les épreuves ? Non, je ne la mets que dans les *dernières* [5], c'est-à-dire, dans ce que j'ai appelé *l'extrémité des épreuves* [6], c'est-à-dire, dans le dernier excès d'obscurcissement. *Le dernier état* des épreuves est-il long, comme les prélats le font entendre ? On n'a qu'à lire : « Elles ne sont que pour un » temps. Plus les ames y sont fidèles à la grâce » pour se laisser purifier de tout intérêt propre » par l'amour jaloux, plus ces épreuves sont » courtes. C'est d'ordinaire la résistance secrète » des ames à la grâce sous de beaux prétextes ; » c'est leur effort empressé pour retenir les ap-» puis sensibles, dont Dieu veut les priver, qui » rend leurs épreuves si longues et si doulou-» reuses ; car Dieu ne fait point souffrir sa » créature pour la faire souffrir sans fruit [1]. » Les épreuves sont donc courtes en elles-mêmes ; il n'y a que les ames infidèles qui les alongent en résistant à Dieu ; elles doivent donc alors imputer la *privation apparente de Jésus-Christ*, et la soustraction d'une consolation sensible, non à l'épreuve, mais à leur infidélité particulière. Si les épreuves sont courtes, leur dernière *extrémité* l'est encore plus, et cette *dernière extrémité* même a selon moi des intervalles paisibles, où il y a *des lueurs de grâces très-sensibles*. 4° Les prélats ne devroient pas m'accuser de supposer une privation de la *vue distincte de Jésus-Christ par la foi*. En me faisant parler ainsi, on me fait exclure la vue de Jésus-Christ même *présent par la foi*, et c'est ce que je n'ai jamais dit pour aucun cas. Je ne me suis point servi de ces paroles, quand j'ai parlé de la *privation* de la *vue distincte, sensible et réfléchie de Jésus-Christ*. Je n'ai parlé de lui *présent par la foi* qu'en d'autres endroits, où j'emploie cette expression dans un usage tout contraire à celui qu'on m'impute ; car je dis que « la pure contemplation admet.... tous les ob-» jets que la pure foi nous peut présenter [2]. » J'ajoute que l'ame qui contemple, voit « d'une » vue simple et amoureuse ces divers objets » comme certifiés et rendus présens par la foi [3]. » J'ai assuré que hors les deux cas déjà expliqués « l'ame la plus élevée peut dans l'actuelle con-» templation être occupée de Jésus-Christ rendu » présent par la foi [4] » Les termes de rendu *présent par la foi* ne sont donc employés dans mon livre que pour admettre Jésus-Christ comme objet de la contemplation, et jamais pour l'en exclure, comme les prélats me le font dire. Mais, me dira-t-on, selon vous, *hors les deux cas déjà expliqués, l'ame la plus élevée peut dans l'actuelle contemplation être occupée de Jésus-Christ rendu présent par la foi :* donc

[1] Art. xxx, p. 210. — [2] Art. xxviii, p. 195. — [3] Art. xxviii, p. 196. — [4] Art. ix, p. 82. — [5] Art. xxviii, p. 195. — [6] Art. xiii, p. 118.

[1] Art. viii, p. 74 et 75. — [2] Art. xxvii, p. 188 — [3] *Ibid.* p. 190. — [4] Art. xxviii, page 196.

dans ces deux cas, elle n'est pas occupée de Jésus-Christ *rendu présent par la foi*. La réponse est aisée; l'ame n'en est pas occupée d'une manière *sensible, distincte et réfléchie*, parce qu'elle le perd alors, comme je l'ai dit, d'une perte *apparente*. Mais elle en est toujours occupée même dans ces deux cas d'une manière réelle, qui n'a rien de sensible, de distinct ni de réfléchi. Toutes les raisons que j'ai marquées dans cet Article autorisent cette distinction, et font voir que jamais l'ame ne perd Jésus-Christ *rendu présent par la foi*, puisque la perte qu'elle en fait dans les deux cas marqués *n'est qu'apparente*, et par conséquent point réelle, et puisqu'*elle ne perd pas plus la vue de Jésus-Christ que Dieu*, comme je le dis dans cet Article XXVIII.

XXXIV. Déclar. L'auteur n'est pas fâché de renvoyer la vue distincte de Jésus-Christ dans les intervalles où la contemplation cesse; comme si c'étoit, suivant la doctrine des Béguards, déchoir de la pureté et de la sublimité de la contemplation que de contempler Jésus-Christ: par ces subtilités et par ces faux-fuyans on prépare une excuse aux faux contemplatifs qui goûtent trop peu Jésus-Christ et qui ne se portent pas volontiers à le contempler, qui s'abstiennent de penser aux attributs et aux personnes divines, qui excluent de la contemplation les actes distincts de la foi, en éludant nos Articles I, II, III, IV et XXIV.

Rép. Pour m'accuser d'être dans l'erreur affreuse des Béguards, il faudroit m'opposer mes paroles formelles. Ai-je dit, qu'il ne falloit penser à Jésus-Christ que dans l'intervalle où la contemplation cesse? On ne le trouvera nulle part. Où est-ce que j'ai dit que la contemplation est moins parfaite quand elle regarde cet objet que quand elle ne le regarde pas? Aucune de mes paroles ne fournit le plus léger prétexte de les expliquer en ce sens. Non-seulement je n'ai rien dit de ce qu'on me fait dire, mais j'ai pris soin de le réfuter par les plus fortes raisons. J'ai dit que cette « simplicité n'exclut point la » vue distincte de l'humanité de Jésus-Christ » et de tous ses mystères, parce que la pure » contemplation admet d'autres idées avec celles » de la divinité [1]. » Ce n'est donc pas déchoir selon moi de la pureté et de la sublimité de la contemplation, que de contempler Jésus-Christ, puisque, selon moi, cet objet convient *à la simplicité de la pure contemplation*. J'ai dit, parlant des mystères de Jésus-Christ: « L'ame » peut exercer dans la plus haute contemplation » les actes de la foi la plus explicite [1]. » *Cette foi la plus explicite* de Jésus-Christ et de ses mystères ne fait donc pas selon moi déchoir une ame *de la plus haute contemplation*. Après avoir posé cette règle, j'en rends la raison véritable; savoir, que les actes sont à la vérité plus parfaits si on les regarde « dans une rigueur phi- » losophique, quand ils vont directement et » immédiatement à Dieu, » seul objet sans bornes; mais que si on les regarde moralement *du côté du principe*, ils sont « aussi purs et aussi » méritoires quand ils ont pour objet les objets » que Dieu présente, et dont on ne s'occupe » que par l'impression de la grâce [2]. » Veut-on voir une autre raison décisive par laquelle j'ai réfuté l'erreur qu'on m'impute? La voici: « La » contemplation des bienheureux dans le ciel » étant purement intellectuelle, a pour objet » distinct tous les mystères de l'humanité du » Sauveur, dont ils chantent les grâces et les » victoires. A plus forte raison la contemplation » très-imparfaite de cette vie ne peut jamais » être altérée par la vue distincte de tous ces » objets [3]. » Comment les hommes mortels craindroient-ils de déchoir de leur sublime contemplation en pensant à Jésus-Christ, puisque les bienheureux ne déchoient pas de la leur en pensant à lui, quoiqu'elle soit incomparablement plus parfaite?

Enfin pourquoi les prélats disent-ils que je renvoie la vue de *Jésus-Christ aux intervalles où la* contemplation cesse, puisque j'ai parlé ainsi [4]. « L'ame la plus élevée peut dans l'actuelle con- » templation être occupée de Jésus-Christ rendu » présent par la foi, et dans les intervalles où » la pure contemplation cesse, elle est encore » occupée de Jésus-Christ. » Les prélats ne devoient m'imputer aucune particule négative qui ne fût dans mon livre. Ils devoient sentir la force du terme *encore*. Loin d'exclure ce qui précède, il le confirme évidemment. Il exprime qu'on est occupé de Jésus-Christ en deux temps: Et *dans l'actuelle contemplation, et encore dans les intervalles, etc.* Non-seulement j'ai dit qu'on peut être occupé de Jésus-Christ en contemplant, mais j'ai ajouté, qu'on l'est. « On » trouvera dans la pratique que les ames les » plus éminentes dans la contemplation sont » celles qui sont le plus occupées de lui. » Elles ne sont donc selon moi ni dégoûtées ni dédaigneuses sur la vue de Jésus-Christ: comme « si

[1] Art. XXVII, p. 188.

[1] Art. XXVII, p. 190. — [2] *Ibid.* p. 189. — [3] *Ibid.* p. 190 — [4] Art. XXVIII, p. 196.

» c'étoit déchoir de la sublimité et de la pureté » de la contemplation ; au contraire, elles lui » parlent à toute heure comme l'épouse à l'é- » poux. Souvent elles ne voient que lui seul » en elles. Elles portent successivement des » impressions profondes de tous ses mystères et » de tous les états de sa vie mortelle. Il est vrai » qu'il devient quelque chose de si intime dans » leur cœur, qu'elles s'accoutument à le regar- » der moins comme un objet étranger, que » comme un principe intérieur de leur vie. » Enfin, dans l'Article faux [1], voici comme je condamne l'erreur par laquelle on soutiendroit que « les ames contemplatives n'ont plus besoin » de voir distinctement l'humanité de Jésus- » Christ, qui n'est que la voie, parce qu'elles » sont arrivées au terme : que la chair de Jésus- » Christ n'est plus un objet digne d'elles, et » qu'elles ne le connoissent plus selon la chair » même rendue présente par la foi.

» Parler ainsi, ai-je dit, c'est ôter la pierre » angulaire ; c'est arracher aux fidèles la vie » éternelle, qui ne consiste qu'à connoître le » seul Dieu véritable, et Jésus-Christ son Fils » qu'il a envoyé : c'est être l'antechrist, qui » rejette le Verbe fait chair. » Si un évêque qui parle ainsi n'est pas à l'abri de l'accusation d'être Béguard, je ne sais plus ce qui peut montrer son zèle pour la foi la plus pure.

XXXV. Déclar. Ce livre dit qu'il n'est jamais permis de prévenir la grâce, ni d'attendre quelque chose de soi, de sa propre industrie et de ses propres efforts : par là et par tout l'Article XI, si on le regarde soigneusement de près, il renverse l'acte du libre arbitre qu'on appelle la propre excitation. On détruit aussi cette parole de David. *Prévenons sa face ;* et cette autre : *Mon oraison vous préviendra ;* et cette maxime de saint Augustin sur laquelle roule toute la dispensation de la grâce : « Nul ne peut être » aidé que celui qui s'efforce volontairement [2]. »

Rép. Voici un nouveau genre d'hérésie dont on m'accuse. Plus je la cherche dans mon livre, moins je la trouve. Celle des Demi-Pélagiens étoit de dire qu'on devoit prévenir la grâce. La mienne est, dit-on, de prétendre *qu'il n'est jamais permis de la prévenir, ni d'attendre quelque chose de soi, de sa propre industrie, ou de ses propres efforts.* Avant que d'avoir lu mon livre, M. de Meaux parloit ainsi : « Il ne faut » ressembler ni au Pélagien qui croit prévenir » la grâce par son libre arbitre, ni au Quiétiste » qui en attend l'opération dans une molle oisi- » veté [1] : » mais depuis que ce prélat a lu mon livre, il veut qu'on prévienne la grâce, et il me reprend d'avoir dit *qu'il ne faut pas la prévenir.* Toute ma doctrine en cette occasion se réduit aux huit points suivans : « 1° La grâce est tou- » jours prévenante. 2° Il faut suivre sans cesse » la grâce sans avoir besoin de la prévenir. 3° » Vouloir la prévenir, c'est vouloir se donner » ce qu'elle ne demande pas encore ; c'est at- » tendre quelque chose de soi-même et de son » industrie ou de son propre effort ; c'est un » reste subtil et imperceptible d'un zèle demi- » Pélagien. 4° On doit se préparer à recevoir la » grâce et l'attirer en soi ; mais on ne doit le » faire que par la coopération à la grâce même. » La fidèle coopération à la grâce du moment » présent est la plus efficace préparation pour » recevoir et pour attirer la grâce du moment » qui doit suivre [2]. » 5° Quand la grâce ne nous donne pas une disposition que nous voudrions avoir, ce n'est pas qu'elle ne nous en donne alors aucune, et quelle nous laisse oisifs ; car *elle est toujours prévenante :* mais l'ame ne doit point par « une excitation empressée et in- » quiète *prévenir la grâce*, de peur de n'agir pas » assez *ni se* donner par un excès de précaution » les dispositions *que la grâce* ne lui inspire » point dans ces momens-là, parce qu'elle en » inspire d'autres moins consolantes et moins » perceptibles [3]. » 6° Si on entend par « exci- » tation une coopération de la pleine volonté et » de toutes les forces de l'ame à la grâce de cha- » que moment, il faut conclure qu'il est de » foi qu'on doit s'exciter en chaque mo- » ment pour remplir toute sa grâce [4]. 7° Cette » excitation ou effort est efficace, et de la pleine » volonté, *quoique* sans empressement. *C'est » même un travail* douloureux par rapport à la » concupiscence qu'on surmonte .... un combat » jusqu'au sang contre le péché [5]. » 8° L'acti- vité ou *excitation défectueuse* que je retranche est évidemment une action purement naturelle ; car je dis, en parlant de la passiveté, qu'il s'a- git d'exclure « les actes inquiets et empressés » pour son intérêt propre, contre l'attrait ac- » tuel de la grâce [6]. » J'ajoute que l'ame pas- sive n'est pas dans une *impuissance absolue de faire des actes par un effort même naturel.* Je ne retranche donc que des *actes naturels* qu'on pourroit faire *contre l'attrait actuel de la grâce.*

[1] Art. XXVIII, p. 197 et 198. — [2] *De Pecc. Merit. et Rem.* lib. II, n. 6, t. X, p. 43.

[1] *Instr. sur les Etats d'or.* liv. X, n. 24, t. XXVII, p. 444. Édit. de 1845 en 12 vol. t. IX. — [2] Art. XI, p. 96, 97. — [3] *Ibid.* p. 99. — [4] *Ibid.* p. 101. — [5] *Ibid.* p. 101 et 102. — [6] Art. XXIX faux, p. 208.

Pour laquelle de ces huit propositions les trois prélats me condamnent-ils? 1° Nient-ils que la grâce ne nous prévienne toujours pour nous donner de quoi accomplir ce qu'elle nous demande, et qu'elle ne soit *toujours prévenante* pour chaque bonne action? 2° Veulent-ils qu'on *la prévienne pour se donner* les dispositions particulières *qu'elle ne donne pas encore*, et croient-ils que le commencement de la bonne œuvre vient de notre propre industrie, et *de notre propre effort pour commencer ce que la grâce ne nous donne pas encore?* 3° Nient-ils que prévenir la grâce c'est vouloir se donner *les dispositions qu'elle n'inspire point dans ces momens-là?* Prévenir quelqu'un n'est-ce pas agir avant lui? Diront-ils qu'on peut réellement prévenir la même grâce par laquelle on est prévenu? peut-on commencer quelque chose de bon avant que cette grâce arrive? 4° Nieront-ils que la seule manière de prévenir, dans un sens impropre, la grâce, c'est de se préparer à une grâce future par une grâce présente qui nous prévient actuellement? 5° Nieront-ils que quand la grâce ne nous attire pas à une disposition, elle nous en donne quelqu'autre, et ne nous laisse jamais vides et oisifs? 6° Nieront-ils que toute excitation utile se réduit à une coopération de la pleine volonté et de toutes les forces de l'ame à la grâce de chaque moment? 7° Veulent-ils quelque chose au-delà d'un travail *douloureux* contre la concupiscence qu'on surmonte, et *un combat jusqu'au sang contre le péché?* 8° Demandent-ils des actes naturels,.... *pour l'intérêt propre,.... faits contre l'attrait actuel de la grâce?* S'ils veulent quelque chose au-delà de mes expressions, qu'ils le marquent précisément. Faudra-t-il, pour n'être pas Quiétiste, et pour ne tenter pas Dieu, *attendre quelque chose de soi-même pour se donner des dispositions que la grâce n'inspire point dans ces momens-là?* Faudra-t-il, pour éviter l'extrémité du quiétisme, tomber dans celle du demi-pélagianisme? Veut-on faire dire à David que notre *oraison prévient* réellement la grâce de Dieu sur les dispositions que *la grâce ne lui inspire point dans ces momens là?* Voudroit-on faire dire à saint Augustin, *que nul ne peut être secouru de Dieu que celui qui s'efforce de lui-même* pour se donner certaines dispositions *que la grâce ne lui inspire point dans ces momens-là,.... parce qu'elle lui en inspire d'autres moins consolantes et moins perceptibles?* Comment entend-on le *sponte* de saint Augustin, et qu'en veut-on *conclure?* Si on veut lui faire signifier seulement une coopération *de pleine volonté de toutes les forces de l'ame à la grâce de chaque moment*, et si on veut donner à cette coopération le nom de *doux et volontaires efforts*, comme M. de Meaux l'a fait[1], on ne fera que répéter le sens précis de mes paroles qu'on cherche à contredire. Si au contraire on veut dire que *sponte* signifie un effort du libre arbitre qui prévienne absolument la grâce, et qui par conséquent ne vienne pas d'elle, on veut faire parler saint Augustin contre lui-même pour relever les Demi-Pélagiens qu'il a abattus.

Quand saint Augustin veut qu'on cherche Dieu, ne veut-il pas qu'on le cherche parce qu'il nous a cherchés et invités le premier, et qu'on le prévienne en apparence, parce qu'on a déjà été réellement prévenu? On ne peut donc prévenir Dieu qu'en coopérant à sa grâce prévenante; ce qui est en rigueur ne le prévenir jamais. Personne n'a admis plus fortement que moi cette espèce de prévention apparente; mais vouloir un effort empressé pour se donner quelques dispositions consolantes que *la grâce n'inspire point dans ces momens-là;* exiger cette espèce de prévention, comme étant celle dont parlent David et saint Augustin, c'est leur imputer le demi-pélagianisme. Pour la seule manière catholique de vouloir prévenir la grâce, voici comment je l'ai exprimée[2] : « On doit se pré-» parer à recevoir la grâce et l'attirer en soi; » mais on ne doit le faire que par la coopéra-» tion à la grâce même. La fidèle coopération à » la grâce du moment présent est la plus effi-» cace préparation pour recevoir et pour attirer » la grâce du moment qui doit suivre. » Les trois prélats veulent-ils qu'on se prépare à la grâce des momens futurs par quelque effort qui ne soit point une coopération à une autre grâce déjà présente. Ils seroient bien éloignés de nier la vérité que je dis; et ils paroissent néanmoins vouloir que j'aie tort de l'avoir dit. Veulent-ils que l'ame ne demeure jamais oisive et dans un vide réel? Mon livre va jusqu'à condamner ceux qui diroient que l'ame, même « hors du » cas de précepte et du conseil, peut être dans » un vide absolu, et dans une inaction inté-» rieure[3]. » Veulent-ils qu'elle *n'attende jamais la grâce dans une molle oisiveté*, et qu'elle la suppose toujours prévenante pour chaque action? J'ai dit que « la grâce prévient les ames » pour chaque action délibérée; que cette grâce, » qui est le souffle intérieur de l'Esprit, les ins-» pire ainsi en chaque occasion; que cette ins-» piration n'est que celle qui est commune à

[1] *Voyez* l'endroit cité ci-dessus. — [2] Art. XI, p. 97. — [3] Art. XXXVI faux, p. 236.

» tous les justes, et qui ne les exempte jamais » en rien de toute l'étendue de la loi écrite [1]. » Veulent-ils que l'ame ne se relâche jamais, sous prétexte qu'elle ne sent ni ne discerne point l'attrait intérieur? Je n'ai jamais dit qu'il fallût attendre qu'on eût senti ou discerné cet attrait. Au contraire, je ne demande que l'obscurité de la pure foi et *la grâce commune à tous les justes*. Je ne retranche l'activité ou empressement intéressé, qu'afin que les ames ne cherchent point de disposition plus *marquée, plus sensible et plus consolante* que la grâce ne *le demande de nous*. Dans ces états d'obscure foi, je veux que les ames ne discernent pas plus clairement l'attrait de la grâce que *le commun des justes* [2]. Les trois prélats veulent-ils que parmi les diverses dispositions que la grâce ne donne jamais toutes à la fois, et qu'elle nous inspire successivement, tantôt l'une et tantôt l'autre, nous cherchions à nous donner par notre propre industrie et par notre propre effort empressé *les dispositions que la grâce ne nous inspire point dans ces momens-là, parce qu'elle nous en inspire d'autres moins consolantes et moins perceptibles?* Je ne puis entrer dans cette doctrine. Veulent-ils qu'en ce sens on prévienne la grâce, et qu'au lieu de suivre son attrait présent, on s'agite, on se dissipe et on s'épuise pour attirer en soi et à sa mode l'esprit qui souffle où il lui plaît et dans ses momens? Les trois prélats veulent-ils qu'on s'embarrasse, et qu'on s'inquiète, qu'on s'excite à *contre-temps* d'une manière qui, prévenant la grâce, en *troubleroit*,... en *affoibliroit*,... en *retarderoit*, selon moi, *l'opération, au lieu de la faciliter et de la rendre plus parfaite* [3]? Prétendent-ils traiter de Quiétiste tout homme qui rejette « les empressemens du motif intéressé, de peur » qu'ils n'affoiblissent l'opération de la grâce, » et afin que la grâce agisse d'une manière en- » tièrement libre? » N'avons-nous pas dit ensemble eux et moi dans notre XIIe Article d'Issy: « Par les actes d'obligation ci-dessus marqués, » on ne doit pas entendre.... des actes inquiets » et empressés, mais des actes sincèrement for- » més dans le cœur, avec toute la sainte dou- » ceur et tranquillité qu'inspire l'esprit de » Dieu. » L'excitation pour prévenir la grâce et pour se donner des dispositions *qu'elle ne donne point encore et qu'elle n'inspire point dans ces momens-là*, est-elle de ce genre? Veulent-ils qu'on ajoute quelque effort à l'excitation que je reconnois nécessaire « selon la foi en chaque » moment, pour remplir toute notre grâce, si » on entend par excitation une coopération de » la pleine volonté et de toutes les forces de » l'ame à la grâce de chaque moment. » Enfin ces trois prélats veulent-ils pour l'excitation autre chose que cette coopération pleine et efficace avec « le travail douloureux pour surmonter la » concupiscence et pour combattre jusqu'au » sang contre le péché? » J'ai donc eu raison » pour ne ressembler, ni au Pélagien qui croit » prévenir la grâce par son libre arbitre, ni au » Quiétiste qui en attend l'opération dans une » molle oisiveté; *de dire que* tout se réduit à » une coopération fidèle de pleine volonté et de » toutes les forces de l'ame, à la grâce de cha- » que moment, et que tout ce qu'on pourroit » ajouter à cette coopération bien prise dans » toute son étendue ne seroit qu'un zèle indis- » cret et précipité, qu'un effort empressé et in- » quiet, etc. *qu'enfin il* faut suivre sans cesse la » grâce..... qui est toujours prévenante, *et la* » *suivre* de toutes les forces de l'ame... en cha- » que moment, *mais qu'il ne faut pas* la pré- » venir,... c'est-à-dire vouloir se donner ce » qu'elle ne donne pas encore [1]. »

On sera surpris que je fasse tant d'ennuyeuses redites sur une chose si claire. Mais l'objection étonnante de personnes si respectables ne justifie que trop mes redites.

XXXVI. Déclar. On renverse aussi cette célèbre distinction des auteurs spirituels qui distinguent unanimement les actes du propre effort et de la propre industrie, d'avec les actes infus et des mouvemens imprimés en nous sans notre propre effort par l'action et l'impulsion divine. Ces choses et autres semblables renversent nos Articles XI, XXV et XXVI.

Rép. Pour la distinction des grâces purement gratuites et infuses qui peuvent être en nous sans nous, et de celles qu'on nomme gratifiantes, lesquelles n'agissent en nous qu'avec notre coopération, je ne l'ai blessée ni pu blesser en rien; car je n'ai point traité cette matière. Je reconnois les grâces avec lesquelles nous devons concourir de toutes nos forces. Telles sont celles de la voie de pure foi, dont je viens de parler. Je reconnois aussi des grâces purement gratuites et infuses qui peuvent être en nous sans nous. Si j'avois nié ce genre de grâces, comme les prélats le veulent faire entendre, et si j'avois réduit toutes les grâces à celles qu'on nomme gratifiantes et qui demandent notre coopération, je serois bien éloigné d'autoriser l'inaction des

[1] Art. VII, p. 67. — [2] Art. XI, p. 101. — [3] *Ibid.* p. 98.

[1] Art. XI, p. 97, 98.

Quiétistes, comme on m'en accuse en même temps. Encore une fois, je reconnois des grâces purement gratuites et infuses en nous sans nous. Mais je ne fais point consister l'état passif dans cette sorte de grâce. Je crois que ceux qui veulent que la grâce que les saints Mystiques ont nommée *passiveté*, soit de ce genre, se trompent, et en cela je donne beaucoup moins aux Mystiques que M. de Meaux. Ne peut-on pas croire que la grâce de la passiveté est une grâce gratifiante, sans nier cette autre espèce de grâces qu'on nomme purement gratuites et infuses en nous sans nous?

XXXVII. Déclar. On rejette dans les mêmes Articles[1] l'acte continuel, que les mêmes Quiétistes mettent dans l'état des parfaits, et qui est très-absurde, et inconnu dans l'Ecriture et dans les Pères. L'auteur le rejette dans son livre et dans sa lettre : mais il retombe dans le même inconvénient sous le nom des actes uniformes si paisibles, si égaux, si exempts des secousses et de toute distinction perceptible, que ces actes paroissent aux uns un état, où l'on ne fait plus d'actes, et aux autres un acte simple et continuel dans tout le cours de la vie.

Rép. On n'a qu'à voir ce que j'ai dit de la nature de nos actes essentiellement successifs et passagers, pour reconnoître combien la doctrine de l'acte unique et permanent, qui n'a jamais besoin d'être réitéré, est, selon moi[2], folle et monstrueuse. Je n'ai pas même dit de mon chef, comme les prélats le prétendent, que les actes *paisibles et uniformes*[3] des ames parfaites rendent la distinction des actes imperceptible; du moins je ne l'ai dit que de ceux de la plus pure contemplation, en rapportant les paroles de saint Antoine, tirées de Cassien, et celles de saint François de Sales. Pour les autres temps, je n'ai fait que rapporter un fait certain, qui est que des saints ont dit, les uns, comme saint François d'Assise dans son grand cantique d'amour, qu'il ne faisoit aucun acte; les autres, comme Grégoire Lopez, qu'il ne faisoit qu'un acte seul sans interruption depuis un grand nombre d'années[4]. Je n'ai donc pas donné comme un point de doctrine que ces actes paroissoient n'en faire qu'un. Mais j'ai rapporté historiquement un fait dont aucun lecteur instruit ne peut disconvenir, et je ne l'ai rapporté que pour détromper les Mystiques indiscrets et ignorans, qui voudroient peut-être tirer de ce fait une autorité pour justifier l'acte permanent qui est le comble de l'illusion et l'absurdité la plus pernicieuse.

Il est vrai que j'ai exclu de la vie ordinaire des parfaits les mouvements comme par secousses, que les ames empressées recherchent pour « se donner... à contre-temps... des disposi- » tions que la grâce n'inspire point dans ces » momens-là, parce qu'elle en inspire d'autres » moins consolantes et moins perceptibles,... » ou pour en rappeler les impressions après » qu'elles sont passées, ou pour y coopérer » d'une manière plus sensible et plus marquée, » qu'elle ne demande de nous[1]. » Mais prétend-on qu'on ne puisse jamais faire des actes distincts, sans ces secousses empressées? Il est vrai que dans l'actuelle contemplation passive les actes sont *si paisibles et si uniformes* que les personnes sans science s'imaginent souvent que c'est une cessation d'actes, parce qu'elles ne reconnoissent pour actes que les actes discursifs. De là vient que cette contemplation a été nommée *ligature des puissances*, *quiétude*, *oraison de silence*. On croit alors aisément qu'on ne fait que demeurer devant Dieu, l'écouter, se reposer, suspendre son opération et faire taire toutes ses puissances intérieures. Saint Augustin s'est même servi de ces sortes d'expressions, quand il dit[2] : « Nous nous élevâmes au-dessus » de notre propre pensée. *Ivimus in mentes* » *nostras, et transcendimus eas.* Que l'ame, » dit-il encore, se taise à l'égard d'elle-même; » *ipsa sibi anima sileat* : qu'elle passe au-des- » sus de soi, sans penser à soi; *et transeat se* » *non se cogitando.* » Il exclut de cette contemplation les *révélations par images*, *imaginariæ revelationes*, toute parole, tout signe, tout discours successif, toute vision même, qu'il déclare d'un genre très-inférieur, *longè impari generis* : tous ces termes pris en rigueur marqueroient une suppression entière de tout acte aperçu; et néanmoins ils ne veulent dire, selon ce Père, qu'une suppression d'actes sensibles par une opération très-délicate, très-simple, très-paisible, mais très-réelle. Tous ces termes, *de ligature*, *de silence*, *et de quiétude*, ont été employés par les ames contemplatives pour exprimer sur leur expérience cette opération si délicate et si peu perceptible d'un amour simple, direct, paisible et uniforme. C'est ce que la Mère de Chantal exprimoit ainsi à saint François de Sales[3] : « Mon » très-cher Père, je ne sens plus cet abandon-

[1] Art. d'Issy. xix. — [2] Art. xxv, p. 179, 180, 181, 182, 183 et 184. — [3] Art. xxix, p. 203. — [4] Art. xxi et xxix, p. 166 et 202.

[1] Art. xi, p. 99, 101. — [2] *Confess.* lib. ix, cap. x, n. 24, t. i, p. 166. — [3] *Vie de la M. de Chantal*, iiie part. ch. iv, p. 400 et 401.

» nement et douce confiance, ni n'en saurois » faire aucun acte. Il me semble toutefois que » ces dispositions sont plus solides et plus fer- » mes que jamais : mon esprit dans sa fine » pointe est une très-simple unité ; il ne s'unit » point : car lorsqu'il veut faire des actes d'u- » nion (ce qu'il ne veut que trop souvent es- » sayer) il sent de l'effort, et voit clairement » qu'il ne se faut pas unir, mais demeurer » uni. L'ame se voudroit servir de cette union » pour l'exercice du matin, celui de la sainte » messe, préparation à la sainte communion, » et action de grâces de tous les bénéfices, et » enfin pour toutes ces choses, etc... Dites- » moi, mon très-cher Père, si cela peut satis- » faire à Dieu pour tous les actes mentionnés » ci-dessus, et ceux auxquels nous sommes » obligés, etc.... Le bienheureux lui répondit : » Vous êtes comme le petit saint Jean : tandis » que les autres mangent diverses viandes à la » table du Sauveur par plusieurs considérations » et méditations pieuses, vous vous reposez » dans le suave sommeil sur sa sacrée poitrine : » et pour dernier avis ne vous divertissez ja- » mais de cette voie. » Voilà cette occupation tellement paisible et uniforme, qu'elle paroît à l'ame non un tissu d'actes, mais un seul acte permanent, ou une cessation d'actes. Voilà ce repos, où l'ame *croit qu'il ne faut pas s'u- nir*, mais *demeurer une*, et où la Mère de Chantal ne se donnoit point de secousses pour s'unir. Ce n'est plus union selon ces ames, mais unité simple : lorsqu'elles *veulent faire des actes d'union*, elles *sentent de l'effort, et voient clairement qu'il ne faut pas s'unir, mais demeurer uni*. Le même saint François de Sales parle de ce repos, et ne peut presque trouver de termes pour exprimer la délicatesse de ce qui se passe dans l'ame. D'abord il propose les termes *d'accepter*, et *de recevoir*, qui signifient selon lui une *action passive*[1]. Mais il les rejette, aussi bien que le terme de *permettre ;* « parce, dit-il, que c'est toujours un vouloir » oisif, qui ne veut voirement rien faire, mais » veut pourtant laisser faire. » Il conclut qu'il faut se servir des termes de « simple et générale » attente ; d'autant qu'attendre ce n'est pas » faire ou agir, ains demeurer exposé à quel- » que événement. » Le même saint nous représente trois sortes d'actes dans l'oraison de quiétude ; voici les premiers : « D'autres fois, » dit-il[2], l'oraison se fait, non par des élan- » cemens répétés, ains par manière d'un con- » tinuel et insensible pressement. » Voilà un tissu d'actes paisibles et sans secousses, qui marquent insensiblement la répétition. Voici les seconds : « L'union se fait quelquefois sans » que nous y coopérions, sinon par une simple » suite, nous laissant unir sans résistance à la » divine bonté[1]. » Ces actes sont encore plus simples et plus uniformes. Voici les derniers qui sont les moins perceptibles. « Aucunes fois » cette union se fait si insensiblement, que » notre cœur ne sent ni l'opération divine, ni » notre coopération, ains il trouve la seule » union insensiblement toute faite[2]. » N'avois-je pas raison de craindre que les Mystiques indiscrets pourroient abuser de ces fortes expressions pour autoriser, sous le nom d'un acte permanent, une oisiveté réelle ? En faisant un système des voies intérieures, devois-je dissimuler ce fait si important, et ces expressions des saints, dont le véritable sens est si précieux, et dont le faux seroit tant à craindre ? En les rapportant, pouvois-je les expliquer d'une manière plus opposée à l'illusion que de dire ce que j'ai dit ? D'un côté, je déclare que tout acte est passager et momentané ; qu'ainsi il ne subsiste qu'autant qu'on le réitère. D'un autre côté je déclare « qu'il est de foi qu'il faut s'ex- » citer en chaque moment pour remplir toute » sa grâce ; c'est-à-dire, pour coopérer de » pleine volonté et de toutes les forces de l'ame » à la grâce de chaque moment[3]. J'ajoute que » hors l'actuelle contemplation on doit faire » des actes distincts de toutes les vertus en tout état : qu'il faut que la coopération à la grâce soit « douloureuse par rapport à la concupis- » cence qu'elle surmonte, qu'on doit combat- » tre jusqu'au sang contre le péché[4], *qu'enfin* » *il ne faut* retrancher que l'excitation inquiète » et empressée par laquelle on voudroit pré- » venir la grâce, ou en rappeler les impres- » sions sensibles après qu'elles sont passées, » ou y coopérer d'une manière plus sensi- » ble et plus marquée qu'elle ne le demande de » nous[5]. »

Quand on parle ainsi, veut-on insinuer l'acte unique et permanent, et bannir la distinction réelle des actes ? En vérité, des actes faits *en chaque moment.... de pleine volonté et de toutes les forces de l'ame ;* des actes faits de toutes les différentes espèces des vertus selon le besoin, et par conséquent clairement distingués par leurs

[1] *Amour de Dieu*, liv. IX, ch. XV, p. 501. — [2] *Ibid.* liv. VII, ch. I, p. 358.

[1] *Am. de Dieu*, l. VII, ch. II, p. 362. — [2] *Ibid.* ch. I, p. 362. — [3] *Max.* art. XI, p. 101. — [4] *Ibid.* p. 102. — [5] *Ibid.* p. 100.

espèces ; des actes *douloureux* par rapport à la *concupiscence qu'il faut surmonter*, et par lesquels *on combat jusqu'au sang contre le péché*, peuvent-ils jamais être une oisiveté et un vide intérieur. J'ai déclaré que la doctrine contraire est aussi « extravagante, suivant les premiers » principes de la philosophie, que monstrueuse » suivant les règles de la religion [1]. »

Mais veut-on comparer ce que M. de Meaux a dit de la Mère Rossette, avec ce que j'ai dit ; voici ses paroles. « Comme il s'élevoit dans son » cœur mille bons désirs particuliers, sans se » donner la consolation de s'y arrêter, elle les » mettoit, dit-elle, dans son grand acte d'a- » bandon, où tout avoit été si bien spécifié. » Ainsi, en un sens, elle n'exerçoit qu'un seul » acte, et en même temps elle exerçoit cent actes » divers [2]. » Ainsi ce prélat trouve dans la Mère Rossette, qu'il nomme *un prodige de grâce et de sainteté*, les actes *de foi, d'espérance et de charité, etc.* par une intention générale de les renfermer tous dans *le grand acte d'abandon*. Pour moi, je veux toujours des actes distincts, mais paisibles, de toutes les vertus, sans aucun égard à *ce grand acte d'abandon* que M. de Meaux reconnoît en un sens n'être qu'un seul acte.

XXXVIII. Déclar. Une de nos plus grandes précautions, dans nos Articles [3], avoit été de rejeter tout ce que les contemplatifs et spirituels ont rejeté unanimement, qui est de faire consister la perfection chrétienne, ou sainteté, ou purification, ou l'état intérieur de l'ame, dans l'oraison passive ou de quiétude ou autres extraordinaires. Au contraire, ce livre n'a pour but que d'établir que l'oraison et la contemplation même consistent dans cet amour très-pur, qui est par lui-même non-seulement justifiant et purifiant, mais encore consommant et perfectionnant, et par conséquent le comble de la perfection chrétienne.

Rép. Nous avons eu raison dans nos Articles XXII et XXIII d'Issy de dire que la perfection ne consiste point dans les oraisons extraordinaires. Il y a en cette matière une grande différence entre l'exercice d'oraison et l'amour. La perfection de l'ame doit consister dans la perfection de son amour et non dans un certain exercice d'oraison. Il est manifeste, par ma Lettre pastorale, que les Pères ont mis la perfection de l'amour dans le désintéressement des parfaits enfans, qui n'ont plus rien de servile ni de mercenaire. Pour l'oraison, il faut raisonner tout autrement. Où est-ce que ces trois prélats ont lu dans mon livre que je fais consister la perfection chrétienne dans l'oraison passive ou de quiétude, ou autres extraordinaires. 1° Ne savent-ils pas que l'oraison passive, selon moi, n'est point celle qu'ils veulent autoriser ; et ne devroient-ils pas, en raisonnant sur l'oraison passive de mon livre, la prendre comme je la donne, et non suivant leur système qui est tout contraire. 2° Ne savent-ils pas que je dis souvent que la contemplation, et même l'exercice actuel de ce qu'on appelle l'oraison, ne sont jamais d'une aussi longue durée que le pur amour, puisque le pur amour se trouve dans l'exercice distinct des vertus journalières, quoique l'exercice particulier de l'oraison, surtout de la contemplation y cesse. De plus, qui dit un genre d'oraison, dit un exercice particulier. Or il est constant que la perfection de l'amour ne consiste précisément dans aucun exercice particulier. Dieu peut perfectionner une ame par tels exercices et telles pratiques qu'il lui plaît : il peut même la perfectionner tout d'un coup, s'il le vouloit, indépendamment de ces exercices : mais il faut distinguer ce que les Mystiques nomment *passiveté* ou disposition passive, d'avec la contemplation passive, et encore plus d'avec les impressions extatiques qui peuvent arriver dans l'actuelle contemplation, et que M. de Meaux confond avec la passiveté. La contemplation est un exercice qui d'ordinaire ne convient qu'au parfait amour ; car « la vie » contemplative ne regarde pas toutes sortes » d'amour, mais le parfait, » comme le cardinal Pierre d'Ailly l'a assuré dans l'ouvrage qu'il a fait sur cette matière [1]. Dieu peut néanmoins en favoriser des ames encore imparfaites : les impressions extatiques, qui ont souvent accompagné la contemplation passive, peuvent se trouver dans une ame imparfaite, et même quelquefois dans l'état de péché, comme nous voyons que des prophètes pécheurs ont prophétisé : mais la *passiveté*, qui n'est que la plus parfaite coopération à la grâce du pur amour, est sans doute la perfection du christianisme.

Il s'ensuit, me dit-on, de votre principe, que tous les Chrétiens seroient appelés à la contemplation passive : nullement : ils seront tous appelés à la passiveté par cette vocation générale qui les invite tous à la perfection ; mais ils ne seront pas tous appelés à la contemplation passive. On peut être passif sans contempler, et

[1] Art. XXV faux, p. 183. — [2] *Instr. sur les Etats d'orais.* lib. VIII, n. 36, p. 338. Édit. de 1845 en 12 vol. t. IX. — [3] Art. d'Issy, XXII, XXIII, XXIX.

[1] *Compend. contemp.* p. 79.

on peut contempler sans être passif : être passif n'est autre chose que retrancher l'activité, c'est-à-dire les actes inquiets et empressés de l'intérêt propre : cette activité est évidemment dans mon livre un empressement naturel; car je dis[1] qu'il « ne faut pas confondre la peine » qu'auroit une ame pure à faire des actes in- » quiets et réfléchis pour son intérêt propre » contre l'attrait actuel de la grâce, avec une » impuissance absolue de faire des actes par un » effort même naturel. » Retrancher l'activité n'est donc retrancher qu'un *effort naturel* pour l'intérêt propre.... *contre l'attrait actuel de la grâce*. Les parfaits retranchent cet effort naturel d'un empressement intéressé selon les Pères. Donc tous les parfaits enfans, selon les Pères, sont ordinairement passifs, puisqu'ils ne sont plus actifs ou empressés et mercenaires. De plus, il importe de bien examiner de près cette maxime : *Tous sont appelés à la perfection ;* tous, il est vrai, y sont appelés par une vocation générale, mais parmi tant d'appelés il y a peu d'élus. Tous ne sont pas appelés par un choix spécial. Dieu ne destine pas tous les saints aux mêmes degrés de grâce et de gloire. *Il y a plusieurs demeures dans la maison du Père céleste.* Tous les Chrétiens ne sont pas également appelés au même degré de perfection et d'amour. Ceux mêmes qui sont appelés, pour arriver dans la suite aux mêmes degrés de perfection, ne sont pas actuellement aussi préparés les uns que les autres pour profiter des mêmes instructions et des mêmes exercices.

XXXIX. Déclar. Il se trompe beaucoup en cet endroit. Non-seulement il contredit les auteurs spirituels, mais encore il se contredit lui-même. Il contredit les auteurs spirituels, lesquels, selon sainte Thérèse, Jean de Jésus qui a expliqué la doctrine de cette sainte, Alvarez de Paz, saint François de Sales et beaucoup d'autres, enseignent qu'on peut arriver à la perfection sans l'oraison de quiétude, et que cette oraison est de ces sortes de dons qui paroissent très-semblables aux graces gratuites; qu'ainsi une telle grâce, loin de perfectionner et de consommer l'ame, n'est pas même justifiante, puisqu'elle peut se trouver avec le péché mortel.

Rép. Les prélats confondent toujours la contemplation et la passiveté. La contemplation, si haute qu'elle soit, n'est jamais la perfection. Mais la passiveté n'étant que la plus parfaite coopération à la grâce, elle est la perfection même. Ils confondent encore la passiveté avec les impressions extatiques, qui peuvent se mêler dans l'état passif. L'état passif n'est que le retranchement de l'activité, ou des actes inquiets et empressés de l'amour naturel que nous avons exclus dans notre XIIe Article d'Issy. « C'est un » état où les actes sont sincèrement formés dans » le cœur avec toute la sainte douceur et tran- » quillité qu'inspire l'esprit de Dieu. » Voilà les actes simples, paisibles et uniformes dont j'ai parlé. Les trois prélats ont donc reconnu l'état passif pris en ce sens. Et je n'ai entendu que celui-là, quand j'ai signé avec eux, qu'on *ne peut rejeter ni tenir pour suspecte l'oraison passive sans une insigne témérité*[1].

S'ils veulent établir une autre oraison passive, je crois qu'on peut *sans insigne témérité, la tenir pour suspecte.* Il doivent avouer qu'ils vont beaucoup plus loin que moi, et que j'accorde beaucoup moins qu'eux aux Mystiques : si je me trompe, c'est par un excès de réserve et de précaution, s'ils se trompent, ils sont plus exposés à l'illusion que moi. Il seroit facile de prouver que les auteurs qu'ils citent ne prouvent point leur opinion. Mais enfin ces prélats admettent la passiveté que j'admets, puisqu'ils excluent *les actes inquiets et empressés* qui ne peuvent être que naturels, et qu'ils reconnoissent un *état où les actes sont formés dans le cœur avec toute la sainte douceur et tranquillité qu'inspire l'esprit de Dieu.* Pour leur passiveté, je déclare que je la trouve trop dangereuse pour vouloir l'admettre; elle est contraire à l'obscurité de la pure foi : elle renverse la doctrine du B. Jean de la Croix : elle met l'ame dans une suspension du libre arbitre et dans une impuissance indéfinie, qui, étant miraculeuse, dispense les ames, du moins pour des occasions très-fréquentes, de tous les exercices réguliers, et qui étant des impressions immédiates de Dieu qui agit alors *de main souveraine*, comme parle M. de Meaux[2], mettent irrémédiablement une ame au-dessus de toute direction des pasteurs. Pour moi, je n'ai jamais prétendu, en signant nos Articles d'Issy, condamner *d'insigne témérité* ceux qui tiendroient *pour suspecte* une passiveté, qui est, malgré tous les adoucissemens qu'on y cherche, une inspiration miraculeuse, qui ôte l'usage du libre arbitre indéfiniment, et qui est dans certaines ames un état presque continuel, comme M. de Meaux le dit pour les Mères de Chantal et Rossette[3].

[1] Art. XXIX faux, p. 208.

[1] Art. XXI. — [2] *Instr. sur les Etats d'orais.* liv. VII, n. 5, p. 261. — [3] *Ibid.* liv. VIII et suiv. p. 335, n. 33 et suiv. Edit. de 1845 en 12 vol. t. IX.

XL. Déclar. Il se contredit lui-même en ce qu'il établit partout, que la perfection chrétienne consiste dans cette oraison, qui n'est que le très-pur amour, et qu'il enseigne néanmoins que la plupart même de celles qui sont nommées saintes par un titre singulier, ne peuvent parvenir à ce genre d'oraison, ni par conséquent à la perfection, parce qu'elles n'en ont ni la lumière intérieure ni l'attrait de la grâce.

Rép. On veut que je me sois contredit moi-même, parce que j'ai dit que la perfection consiste dans le désintéressement de l'amour, et qu'en même temps je prétends que plusieurs saints qui ont *le titre singulier* pour être reconnus saints, ne sont jamais parvenus à ce genre d'oraison faute d'en avoir la lumière ou l'attrait.

Mais pourquoi affecter toujours de confondre la perfection et les exercices de perfection, le pur amour et l'oraison, où ce pur amour est souvent exercé. La perfection est le pur amour : mais on peut avoir la perfection sans avoir la contemplation passive ; car cette contemplation n'est pas le seul exercice du pur amour. J'ai dit très-souvent [1] qu'on l'exerce dans les actes des vertus distinctes, autant que dans l'actuelle contemplation. J'ai dit [2] « qu'une ame de ce » degré devroit suivant la règle de la sainte in- » différence, qui est sans doute le plus pur » amour, être aussi contente de méditer comme » les commençans, que de contempler comme » les chérubins. » Voilà donc la méditation qui selon moi peut être l'exercice du plus pur amour, quoique d'ordinaire la contemplation soit plus convenable à cet amour parfait. Il n'est donc pas étonnant que plusieurs saints, selon mon système, n'aient jamais eu, ni ce genre d'occasion, ni l'attrait ni la lumière pour y entrer, quoiqu'ils aient eu la perfection de l'amour. De plus, pourquoi me faire dire ce que je n'ai dit ni voulu faire entendre ? J'ai dit de l'amour intéressé, c'est-à-dire de l'amour des justes que les Pères nomment *mercenaires*, que « cet amour a fait dans tous les siècles un grand » nombre de saints, et que la plupart des saintes » ames ne parviennent jamais en cette vie jus- » qu'au parfait désintéressement de l'amour [3]. » J'ai dit aussi de la méditation qu'elle a « fait » dans tous les temps un grand nombre de » saints [4]. » Mais je n'ai jamais dit que ces saints fussent canonisés, comme on le voudroit faire entendre par ces paroles, *eos etiam qui singulari titulo sancti appellantur*, et comme M. de Meaux m'en a accusé formellement dans ces marques manuscrites que je garde. Qu'on relise bien mes paroles, on n'y verra rien qui marque les saints même canonisés. Tous les jours on parle des saints qui sont dans le ciel, sans qu'on veuille désigner par là ceux qui ont été reconnus solemnellement pour tels. Il faudroit que je fusse insensé pour vouloir pénétrer le secret des cœurs des saints morts dans tous les siècles, et pour décider qu'il y a un grand nombre de saints canonisés qui étoient encore dans le second degré des justes mercenaires, et qui n'étoient point parvenus en cette vie au troisième degré marqué par les Pères, qui est celui des enfans désintéressés. En général, nous avons sujet de supposer que ces ames choisies étoient dans un amour très-éminent ; et ce seroit une témérité scandaleuse, que de vouloir décider qu'un grand nombre d'entr'eux n'ont été jusqu'au dernier soupir de leur vie que dans le second ordre des justes, que les Pères ont nommés intéressés ou mercenaires.

Enfin il faut encore lever une difficulté qu'on me fait sur la grâce de la contemplation. Je crois que la grâce de la contemplation, même la plus passive, ne renfermant aucun don miraculeux ou extraordinaire, elle est en ce sens dans le genre des grâces ordinaires ; mais comme c'est une grâce destinée pour un exercice plus parfait, selon les saints, que la méditation, et qui regarde les ames parfaites, cette grâce, quoiqu'elle ne soit point extraordinaire, c'est-à-dire miraculeuse, est néanmoins plus rare et plus grande que la grâce de la méditation. Dieu pourroit même ne la donner pas à quelques parfaits, et les élever au pur amour sans cet exercice particulier qu'on nomme contemplation.

XLI. Déclar. De là vient que l'auteur assure que la perfection évangélique consiste dans cet amour, et que la tradition universelle l'enseigne ; que cette doctrine est néanmoins un secret qu'il faut cacher non-seulement au commun des Chrétiens, mais encore à la plupart des saints ; qu'ainsi toute la fonction du directeur se réduit à laisser la chose à Dieu, et à attendre que l'onction ouvre les cœurs ; comme si la parole de l'Evangile ne devoit point aider ceux qui aiment purement ; et comme si l'onction excluoit la parole du salut.

Rép. J'ai dit que « les pasteurs et les saints » de tous les temps ont eu une espèce d'écono- » mie et de secret, pour ne parler des épreuves » rigoureuses et de l'exercice sublime du plus

[1] Art. xxx, p. 209, 210 et ailleurs. — [2] Art. xxiv, p. 177. — [3] Art. iii, p. 34. — [4] Art. xxi, p. 168.

» pur amour, qu'aux ames à qui Dieu en donnoit déjà l'attrait ou la lumière [1]. »

Ne voyons-nous pas que saint Grégoire de Nazianze et saint Chrysostôme, quand ils expliquent le souhait de saint Paul d'être *anathème pour ses frères* disent qu'ils *osent* quelque chose en parlant d'un tel amour [2], et qu'ils y préparent leurs auditeurs comme à une doctrine qu'ils n'entendent pas fréquemment. Saint Chrysostôme n'ajoute-t-il pas, que c'est *un amour secret et nouveau ;* une *doctrine qui paroîtra nouvelle et incroyable*, qu'on ne peut entendre parce qu'on est éloigné de cette disposition ; une doctrine contestée par des hommes, qu'il nomme *des vers de terre dans du fumier*, et qui jugeoient de cet amour *comme un aveugle des rayons du soleil*. Voilà ce que saint Chrysostôme disoit aux chrétiens de son temps, si élevés en perfection au-dessus des chrétiens de notre siècle. Cassien disoit aussi que les solitaires, de qui il apprit ces hautes pratiques d'un amour pur et d'une contemplation qu'il nomme continuelle, pour exprimer combien elle étoit habituelle, assuroient « qu'ayant reçu ces choses » par tradition des plus anciens Pères, ils ne » les confioient aussi qu'à très-peu de personnes » qui en avoient une véritable soif. *Quæ sicut » nobis à paucis, qui antiquissimorum Patrum » residui erant, tradita est, ita à nobis quoque, » nonnisi rarissimis ac verè sitientibus intimatur* [3]. » Je n'ai rien dit d'approchant de ces paroles de Gerson : *Sicut multis qui clerici sunt, vel litterati, aut sapientes vel philosophi, aut theologi, occultandus est sermo de theologiâ mysticâ ; sic pluribus illitteratis et simplicibus, fidelibus tamen, tradi potest* [4].

Richard de Saint-Victor parle dans le même sens quand il dit : *Hæc autem pauca suscipiat charitas tua, ut cùm a te perlecta fuerint, nulli transcribenda concedas, nisi quibus ad ædificationem animæ talia crediderit expedire ; nosti enim quàm proni sint quidam simplicia dicta conspuere, his solùm intenti, quæ quæstionem verborum generant, quarum nullus est finis* et *fructus modicus* [5].

Remarquez que je ne demande un secret sur aucun dogme, et que je condamne avec détestation toute tradition secrète [6]. Je ne veux donc que le dogme du pur amour, pris dans toute son étendue, soit dans la tradition unique, publique et universelle : mais je crois qu'il est à propos de ne parler *des épreuves rigoureuses, et de l'exercice sublime du plus pur amour* qu'aux ames préparées par la grâce à en profiter. Je laisse juger au lecteur de la différence qu'il y a entre les paroles qu'on m'impute et les miennes. On veut [1] que j'aie dit que la doctrine du pur amour, « est un secret qu'il faut cacher non-seulement » au commun des chrétiens, mais encore à la » plupart des saints, et que le directeur doit se » borner à laisser faire Dieu. » Je dis seulement [2] que « les pasteurs et les saints de tous » les temps ont eu une espèce d'économie et de » secret pour ne parler des épreuves rigoureuses » et de l'exercice le plus sublime du pur amour, » qu'aux ames à qui Dieu en donnoit déjà l'attrait ou la lumière ; » ainsi selon moi les saints, loin d'ignorer cette doctrine, en sont dépositaires. Ce dépôt n'est pas un secret sur la doctrine du pur amour, mais c'est seulement *une espèce d'économie et de secret..... sur les épreuves rigoureuses et sur l'exercice le plus sublime de ce pur amour*. Voilà bien des mécomptes en si peu de paroles. Au reste, on me blâme d'avoir parlé ainsi, et on me blâmeroit bien davantage si j'avois manqué à le faire. N'est-ce pas ce qu'on reproche aux Mystiques indiscrets d'avoir voulu proposer sans discernement à toutes les ames les plus imparfaites ce que les parfaites seules peuvent porter? Encore une fois, il n'est pas question du dogme du pur amour pris spéculativement, dont je n'ai garde de faire un secret, puisqu'il est selon moi enseigné par la tradition universelle. Il ne s'agit que des épreuves rigoureuses et de l'exercice sublime du plus pur amour, qu'il ne faut point proposer indifféremment aux ames foibles et reculées de la perfection. La perfection est le dernier but de tous, il est vrai, mais non pas le but immédiat ; c'est le plus éloigné, le but où peu d'ames arrivent : mais faut-il proposer à la plupart des ames la pratique sublime de la perfection comme ce qui leur convient actuellement? y sont-elles prochainement et immédiatement attirées? la grâce n'opère-t-elle pas peu à peu, et la lumière ne vient-elle pas peu à peu comme la grâce, dont elle fait partie? Ne faut-il pas la suivre et s'accommoder à la foiblesse de chacun? Ne faut-il pas attendre, pour les choses de perfection, que l'ame qu'on dirige les puisse entendre, et qu'elle ait le courage de commencer à les pratiquer? Ne faut-il pas dire aux *ames indisposées : Non potestis portare*

[1] Art. XLI, p. 261. — [2] Voyez ma *Lettre past.* ci-dessus, p. 230 et 238. — [3] *Coll.* X, cap. IX, et *Coll.* XVII, cap. VIII. — [4] *De Myst. Theol. spec.* part. VI, consid. XXXI, t. III, p. 386. — [5] *De grad. Charit.* cap. XI. — [6] Art. XLIV faux, p. 263.

[1] *Déclar.* p. 16. — [2] *Max.* art. XLIV, p. 261.

modo[1]; et encore : *Tanquam parvulis in Christo lac vobis potum dedi, non escam; nondum enim poteratis, sed nec nunc quidem potestis; adhuc enim carnales estis*[2]? Ne faut-il pas leur donner du lait et réserver l'aliment solide pour les ames fortes? Où en sommes-nous si c'est en nos jours un crime et une erreur de vouloir qu'on ne prévienne point dans la direction l'attrait de la grâce pour les pratiques de la plus haute perfection, et qu'on se proportionne patiemment à la portée de chacun? Saint Thomas fait trois degrés de justes[3]; les uns qui viennent de se convertir, et qui s'appliquent à déraciner en eux leurs habitudes vicieuses; les autres, qui sont dans le progrès et qui ont le zèle d'acquérir les vertus; les derniers, qui *croissent* encore *en charité*, mais *dont le principal soin n'est pas de croître*, et qui s'appliquent d'ordinaire *à demeurer unis en amour*. Auroit-il voulu qu'on eût proposé aux commençans ou aux profitans de laisser cette application à déraciner les vices et à augmenter les vertus, pour demeurer d'ordinaire *unis en amour et en jouissance; ad hoc principaliter intendat ut Deo inhæreat et eo fruatur?* Ce saint docteur n'auroit pas manqué de dire que l'exercice sublime du plus pur amour n'est point ce qui convient et ce qu'il faut proposer à ceux qui sont encore dans les commencemens ou dans le progrès. Il auroit dit : « Les parfaits » croissent aussi en charité : mais leur princi- » pale occupation ne se tourne point de ce » côté-là. *Perfecti etiam charitate proficiunt;* » *sed non ad hoc principalis eorum curu.* » Si on lui eût fait cette question : Les commençans et les profitans doivent-ils faire comme les parfaits, et doit-on leur proposer pour leur exercice ordinaire cette union d'amour et cette jouissance contemplative? Il auroit répondu : « Quoique les commençans et les profitans » tendent à ce même but, ils sentent néanmoins » davantage de l'empressement pour d'autres » choses; les commençans pour éviter les pé- » chés, et les profitans pour augmenter leurs » vertus; *et quamvis etiam hoc quærant et in-* » *cipientes et proficientes, tamen magis sentiunt* » *circa alia suam sollicitudinem, incipientes* » *quidem de visitatione peccatorum, proficientes* » *verò de profectu virtutum.* » C'est précisément ce que j'ai dit contre l'illusion; et c'est ce qu'on me reproche comme un crime. Nous l'avions pourtant déjà dit dans notre dernier article d'Issy. Voici nos paroles : au surplus « il » est certain que les commençans et les parfaits » doivent être conduits chacun selon sa voie » par des règles différentes, et que les derniers » entendent plus hautement et plus à fond les » vérités chrétiennes. »

XLII. Déclar. De là il s'ensuit que ce précepte de Jésus-Christ : *Soyez parfaits*, etc. ni même ce suprême commandement : *Vous aimerez*, etc. ne regardent pas tous les saints, ce qui déroge à la vocation chrétienne.

Rép. Non-seulement tous les saints, mais encore tous les chrétiens sont appelés à la perfection, qui est le plus pur amour. Mais peu y arrivent en cette vie; ceux mêmes qui y arrivent avant leur mort sont longtemps à y parvenir. Il faut toujours les y faire tendre immédiatement ou médiatement d'une manière prochaine ou éloignée. Où trouvera-t-on dans mon livre que le précepte de l'amour ne les regarde point! De si terribles accusations sans preuves m'affligent pour ceux qui les font.

XLIII. Déclar. Il n'y a pas moins de contradiction entre ces choses, que le don du pur amour et de la contemplation dépend de la grâce ou inspiration de Dieu commune à tous les justes, et qu'il y a néanmoins beaucoup d'ames, même entre les saints, à qui ce don n'est jamais accordé; en sorte que si on leur en parloit, ce seroit pour elles un sujet de scandale et de trouble. Nous avouons sincèrement que nous ne pouvons concilier ces choses entre elles.

Rép. De quoi est-on surpris? de ce qu'il y a tant d'ames appelées à la perfection, et qu'il y en a si peu qui soient actuellement *dans l'exercice sublime du plus pur amour?* C'est que les unes résistent à leur grâce, et se retranchent dans des imperfections subtiles, qui retardent ou affoiblissent l'opération de la grâce en elles : c'est que d'autres ont commencé tard, et ne sont pas encore dans la perfection, où elles arriveront peu à peu dans la suite. C'est que d'autres vont lentement, parce que Dieu veut les éprouver par cette lenteur, dont il tirera leur perfection même, ou bien qu'il ne les destine pas à un degré de gloire aussi éminent que d'autres, quoiqu'il ne leur refuse aucun secours pour chaque démarche qu'ils ont à faire dans leur vocation.

Pour la contemplation, nous avons vu qu'il n'est pas permis de la confondre avec le pur amour. Elle n'est qu'un exercice particulier, qui pourroit n'être jamais accordé aux parfaits. La perfection est le terme auquel Dieu appelle en général tous les chrétiens; et la grâce grati-

[1] *Joan.* XVI. 12. — [2] *I. Cor.* III. 2. — [3] 2. 2. Quæst. XXIV, art. IX.

fiante, sans aucun don extraordinaire ou miraculeux, suffit pour y arriver. Mais il y a très-peu d'ames qui soient dans l'état de perfection, ni même dans la voie la plus prochaine d'y arriver. Il faut toujours les y faire tendre peu à peu selon leurs forces et leurs lumières : mais il ne faut rien précipiter, ni leur proposer *l'exercice sublime du plus pur amour, quand elles n'en ont encore ni l'attrait ni la lumière.* Comme elles sont foibles, il faut, selon la règle de saint Chrysostôme, vouloir *qu'elles jettent aussi les yeux sur la récompense.* Il faut laisser *aux cœurs rétrécis*, comme parle saint Ambroise, la consolation *d'être invités par les promesses*[1]. Rien n'est plus simple et plus naturel que de concilier ainsi toutes mes paroles.

XLIV. Déclar. Premièrement ce livre, dès le commencement et ailleurs[2], rapporte plusieurs fois une suite de faux spirituels : et après avoir rapporté les gnostiques des premiers siècles, et les Béguards qui sont venus depuis, il s'arrête aux illuminés d'Espagne, sans parler de Molinos, ni de ses sectateurs, et surtout sans parler de cette femme, contre laquelle il étoit certain que les Articles avoient été faits. C'est principalement de ces personnes dont il s'agissoit, puisque toute l'Eglise retentissoit du bruit de leurs livres, et des censures qui en avoient été faites par le Pape.

Rép. Prétend-on sérieusement que je veuille défendre ou excuser Molinos ou ses sectateurs, pendant que je déteste dans tout mon livre toutes les erreurs des LXVIII Propositions qui l'ont fait condamner. Pour la personne dont les trois prélats ont censuré les livres, j'ai déjà rendu compte au Pape mon supérieur de ce que je pense là-dessus ; et sur ce point, comme sur tous les autres, ce qu'il jugera à propos de me prescrire sera ma règle inviolable.

XLV. Déclar. On peut encore ajouter ces propositions : que l'amour de concupiscence, quoique impie et sacrilége, prépare néanmoins les ames pécheresses à la justice et à la conversion, quoique en effet le terme de préparation ne convienne qu'aux mouvemens au moins excités par le Saint-Esprit qui attire l'ame.

Rép. L'amour de pure concupiscence est nommé non par moi, mais par saint François de Sales, *impie et sacrilége :* en effet il est *contraire à l'ordre essentiel*, comme je l'ai dit[3] ; mais il ne laisse pas de *préparer à la justice, en ce qu'il fait le contre-poids des passions*, et qu'il lève ces empêchemens violens. Saint Bernard ne dit-il pas, qu'il « nous rend prudens » pour connoître ce que nous devons attendre » de Dieu : *amat ergo jam Deum, sed propter » se interim adhuc non propter ipsum ; est tamen quædam prudentia scire quid ex Dei » adjutorio possis*[1]. » Cette prudence n'est-elle pas une *préparation* indirecte à la justice ? D'ailleurs j'ai déclaré que ce n'étoit point *un commencement réel de justice intérieure ;* je l'ai borné à calmer les passions, et *à mettre le pécheur en état d'écouter tranquillement les paroles de la foi*[2].

XLVI. Déclar. Que l'amour justifiant, par lequel on cherche sa propre béatitude seulement comme un moyen rapporté à la fin dernière, qui est la gloire de Dieu, et qui lui est subordonné, est appelé dans tout le livre un amour intéressé ; ce qui est contredire l'Ecole, et mépriser cet axiome de saint Augustin devenu célèbre chez les théologiens : Il ne nous est permis de parler que suivant une règle certaine.

Rép. * Il est vrai qu'en parlant du quatrième état d'amour, j'ai parlé ainsi : « L'ame aime alors » Dieu pour lui et pour soi, mais en sorte » qu'elle aime principalement la gloire de Dieu, » et qu'elle n'y cherche son bonheur propre, » que comme un moyen qu'elle rapporte et » qu'elle subordonne à la fin dernière, qui est » la gloire de son créateur[3]. » J'ai parlé encore à peu près de même en expliquant la propriété. Voici mes paroles sur les vertus : « Nous » les voulons principalement pour la gloire de » Dieu ; mais nous les voulons aussi pour en » avoir le mérite et la récompense. Nous les » voulons encore pour la consolation de devenir » parfaits. C'est la résignation, qui, comme » dit saint François de Sales, a encore des désirs » propres mais soumis[4]. »

Les prélats supposent un seul acte surnaturel par lequel on rapporte tellement le désir de la béatitude à la gloire de Dieu, qu'on ne la désire que comme un moyen par rapport à cette gloire. Ils ont raison de dire qu'un tel acte est très-parfait. C'est un acte surnaturel d'espérance commandé par la charité. Sans doute on ne peut rien ajouter à la perfection d'un tel acte dans son espèce, et j'aurois tort si je

[1] Voyez ma *Lettre past.* ci-dessus, p. 233, 238. — [2] *Avert.* 9, 11. *Max.* art. XVI, p. 110. — [3] Art. I, p. 17.

[1] *De dilig. Deo*, cap. IX, n. 26. p. 594. — [2] Art. I, p. 18, 20.

* *Voyez*, à la fin, la réponse différente que Fénelon avoit donnée dans la première édition de cet ouvrage. *Edit. de Vers.*

[3] *Max.* Expos. p. 9. — [4] Art. XVI, p. 134.

l'avois nommé intéressé. Mais il est évident que le quatrième amour dont j'ai parlé, est un état habituel, et non pas un acte. J'ai dit expressément : « On nomme cet état, un état de » charité [1]. »

Dans cet état habituel je ne mets point l'amour surnaturel tout pur, *c'est-à-dire sans aucun mélange;* car je suppose qu'outre cet amour surnaturel, il y a aussi dans l'ame de cet état, un amour naturel d'elle-même. C'est pourquoi je dis qu'elle *aime Dieu pour lui et pour soi*, et qu'elle *veut encore la consolation de devenir parfaite*. Je dis que l'amour de Dieu prévaut sur celui qu'elle a pour elle-même, parce qu'elle le préfère à soi. C'est en ce sens qu'elle cherche *principalement la gloire de Dieu*. Tout ce que je dis en cette occasion marque seulement des désirs naturels, qui sont soumis à cause que l'ame a pour Dieu un amour de préférence. Enfin j'ai dit qu'elle « ne cherche » son bonheur propre que comme un moyen » qu'elle rapporte et qu'elle subordonne à la » fin dernière. » En effet, l'ame juste mais imparfaite qui a un amour dominant pour Dieu lui assujettit tout autre amour, c'est-à-dire tout amour naturel qui est en elle. Elle n'aime pas toutes choses du seul amour de Dieu, comme une ame plus parfaite le fait d'ordinaire. Mais elle n'aime rien d'un amour naturel, qu'elle ne soumette et ne subordonne à la fin dernière, au moins d'une manière habituelle et implicite; car elle est tellement disposée, qu'elle cesseroit d'aimer les choses si elles ne pouvoient point être soumises à la charité et subordonnées à la dernière fin. Voilà *les désirs propres, mais soumis*, dont j'ai parlé suivant les principes de saint François de Sales. Ils sont naturels, conformes à la raison, soumis habituellement à la charité dominante dans l'ame, et par-là subordonnés d'une subordination imparfaite à la dernière fin. La négation exprimée par ces termes : « Elle n'y cherche son bonheur propre » que comme un moyen » ne signifie pas que l'ame ne forme ce désir que par le pur amour de la gloire de Dieu, mais seulement qu'elle ne se permet ce désir naturel qu'à cause qu'il peut être soumis et subordonné à l'amour surnaturel. Tout acte, qui n'auroit aucune subordination ou soumission à la fin dernière, seroit un péché mortel. C'est la doctrine de saint Thomas [2].

Ce qui fait donc selon moi l'imperfection de ce quatrième état d'amour, n'est pas l'espérance surnaturelle et subordonnée à la charité par sa nature et d'une manière parfaite, c'est le désir naturel et délibéré de la béatitude et de beaucoup d'autres choses, qui n'est subordonné que par soumission et d'une subordination imparfaite. On désire alors Dieu non-seulement surnaturellement et *pour lui*, mais encore naturellement et *pour soi*. L'amour surnaturel est le principal et le dominant; mais il n'est pas le seul. C'est pourquoi il n'est pas pur, *c'est-à-dire sans aucun mélange*. « Nous vou- » lons, comme je l'ai dit en parlant de la » propriété, *les vertus*, principalement pour la » gloire de Dieu : mais nous les voulons aussi » pour en avoir le mérite et la récompense, » nous les voulons pour la consolation de de- » venir parfaits. » Voilà l'amour naturel et mercenaire qui fait l'intérêt propre. Quoique cet amour soit le moindre dans cet état où la charité domine déjà, il ne laisse pas de caractériser l'état par comparaison à un autre état d'amour surnaturel qui est pur, *c'est-à-dire sans aucun mélange* d'amour naturel. Pour distinguer ces deux états, sans avoir besoin de répéter sans cesse les définitions de chacun d'eux, j'ai nommé l'un intéressé, et l'autre désintéressé. Loin de blesser par ces termes la maxime de saint Augustin, qui défend d'introduire des expressions irrégulières, j'ai parlé régulièrement comme les anciens Pères, et comme les saints contemplatifs, qui ont appelé *mercenaires* les justes imparfaits, parce qu'ils ont encore un désir naturel et imparfait de la récompense, et qui ont appelé parfaits enfans, ceux qui n'ont plus ce reste de mercenarité. Ai-je tort d'avoir dit d'un état d'amour ce que ces saints auteurs ont dit des ames qui y sont? Ai-je tort de nommer *intéressé* ce qu'ils ont nommé *mercenaire?* Les trois prélats ne traduisent-ils pas eux-mêmes par le terme de *mercenarius* celui *d'intéressé?* De plus, peut-on me faire un crime d'une expression, lorsque j'ai averti de la signification précise, et conforme aux Pères, que je lui donne?

XLVII. Déclar. Que le cas impossible, savoir celui d'une ame juste qui auroit aimé Dieu jusqu'à la fin de sa vie, et qui seroit néanmoins condamnée au supplice éternel, devienne possible, et que saint François de Sales ait cru être en cet état, c'est ce que nous n'apprenons ni de lui ni des auteurs de sa vie, et dont aucune ame juste ne peut être persuadée.

Rép. Je n'ai jamais prétendu que ce cas impossible d'une ame qui seroit réellement condamnée à la peine éternelle après avoir persé-

[1] Expos. p. 8. — [2] 1. 2. Quæst. LXXXVIII, art. 1, ad 3.

véré jusqu'à la mort dans l'amour de Dieu devienne possible, et que saint François de Sales ait cru d'une vraie persuasion être dans ce cas. J'ai dit que « le cas impossible paroît » possible à l'ame, et actuellement réel, dans » le trouble et l'obscurcissement où elle se » trouve[1]. » Est-il permis de me faire dire que ce cas devient possible, lorsque je dis seulement qu'il *paroît possible à l'ame troublée*. Est-il permis même de supposer que c'est selon moi une vraie persuasion, puisque j'ai déclaré au même lieu que ce n'est qu'une *persuasion non intime, mais apparente* ou imaginaire, qui vient *de trouble et d'obscurcissement*. J'avoue que j'ai beau chercher dans mon livre, et que je ne puis y rien trouver qui ait dû donner aux prélats cette pensée. Il est vrai qu'il y a un cas que les saintes ames supposent quelquefois hors des temps d'épreuve, et qui consiste à se représenter que Dieu pourroit les priver des biens éternels quoiqu'elles l'eussent aimé jusqu'à la mort. Voilà le cas du sacrifice conditionnel, très-différent de celui où l'on fait le sacrifice que j'ai nommé absolu. Alors on fait une supposition, dont on voit clairement et tranquillement la fausseté et l'impossibilité, à cause des promesses. On est bien éloigné de croire le cas possible et actuellement présent. C'est une supposition qu'on ne fait que pour exprimer le désintéressement de l'amour. Mais pour le cas impossible, dans lequel on fait le sacrifice absolu du propre intérêt, sans faire jamais celui du salut, il est très-différent. On s'imagine alors se voir couvert de la lèpre du péché, et trouver la miséricorde de Dieu entièrement épuisée, en sorte que la réprobation paroît inévitable, mais cette *conviction* n'est qu'*apparente*. J'ai dit contre ce que les prélats m'imputent, qu'une « ame se voit contraire à Dieu » par ses infidélités passées et par son endur- » cissement présent. » J'ai ajouté « qu'elle ne » doute point de la bonne volonté de Dieu, mais » qu'elle croit la sienne mauvaise, parce qu'elle » ne voit en soi que le mal apparent, etc[2]. »

Voilà précisément le cas où je suppose que saint François de Sales s'est trouvé. Cette ame ne croit donc pas qu'elle sera damnée après avoir persévéré dans l'amour jusqu'à la fin; mais elle s'imagine qu'elle sera damnée, parce qu'elle s'imagine n'aimer pas véritablement Dieu. Le cas impossible, qui *paroît alors possible* à l'ame, est qu'il n'y a plus de miséricorde pour elle, et que sa réprobation est déjà prononcée; mais cette persuasion, comme je l'ai déjà dit, n'est pas une persuasion véritable; ce n'est qu'une *impression involontaire* et une *conviction apparente*. Comment peut-on nier que saint François de Sales n'ait été dans ce cas, puisque M. de Meaux rapporte[1] les paroles de sa vie où il est dit « qu'il portoit depuis » longtemps une impression de réprobation,... » et comme une réponse de mort assurée;... » et qu'il fallut, dans les dernières presses d'un » si rude tourment, en venir à cette terrible » résolution, que, puisqu'en l'autre vie il de- » voit être privé pour jamais de voir et d'aimer » un Dieu si digne d'être aimé, il vouloit au » moins pendant qu'il vivoit sur la terre faire » tout son possible pour l'aimer, etc. » Saint François de Sales croyoit donc, ou, pour mieux dire, s'imaginoit croire que le cas impossible d'être rejeté de Dieu pour toujours dès cette vie étoit non-seulement possible, mais actuel à son égard. Si je ne l'avois lu dans la vie de saint François de Sales, le livre de M. de Meaux m'en convaincroit. Mais il n'est pas inutile d'observer que M. de Meaux, qui nie le fait, et qui me blâme de le rapporter, le pousse incomparablement plus loin que moi. Je ne représente qu'une ame troublée qui s'imagine être contraire à Dieu, et ne l'aimer point, qui croit être rejetée de Dieu, *à cause de ses infidélités passées et de son endurcissement présent, qui lui paroissent combler la mesure pour sa réprobation*. Ce n'est pas le cas que M. de Meaux me reproche d'une ame qui croiroit qu'après avoir aimé Dieu jusqu'au dernier soupir de sa vie, elle sera en mourant exclue de sa vue pour une éternité. Mais ce même cas que M. de Meaux me reproche sans fondement, le veut-on voir admis par M. de Meaux même? Le voici en termes formels. En parlant de saint François de Sales, il dit[2] : « On voit qu'il portoit dans » son cœur comme une réponse de mort assu- » rée, et, ce qui étoit impossible, qu'après » avoir aimé toute sa vie, il supposoit qu'il » n'aimeroit plus dans l'éternité. »

XLVIII. Déclar. Que les actes directs, qui échappent aux réflexions de l'ame, sont cette opération que saint François de Sales a nommée la cime de l'ame, sans rapporter aucun témoignage de ce saint.

Rép. J'ai dit que les actes directs qui échappent aux réflexions de l'ame, mais « qui sont » très-réels et qui conservent en elle toutes les

[1] Art. x, p. 90. — [2] Art. x, p. 88, 89.

[1] *Instr. sur les Etats d'oraison*, liv. iv, n. 3, t. xxvii, p. 353. — [2] *Ibid.* Édit. de 1845 en 12 vol. t. ix.

» vertus sans tache, sont.... l'opération que » saint François de Sales a nommée la pointe » de l'esprit ou la cime de l'ame [1]. » Voici les raisons que j'en ai, et qui sont tirées du livre de ce saint auteur. 1° Ce sont certainement des actes de la volonté. Car, selon lui, « le sacré » acquiescement se fait toujours dans le fond » de l'ame en la suprême et délicate pointe de » l'esprit :.... il est retiré au fin bout de l'es- » prit, comme dans le donjon de la forte- » resse [2]. » C'est donc dans cette *cime* que se font les actes dont il s'agit. D'où vient que l'ame ne les voit pas pour se consoler et pour se délivrer de sa peine? C'est que « la détresse » l'occupe et l'accable si fort qu'elle ne peut » faire aucun retour sur soi-même pour voir » ce qu'elle fait; et c'est pourquoi il lui est » avis qu'elle n'a ni foi, ni espérance, ni cha- » rité [3]. » Ces actes *de foi, d'espérance et de charité*, sont donc directs; car elle n'en fait point de réfléchis *pour voir ce qu'elle fait*, et pour savoir qu'elle croit, qu'elle espère et qu'elle aime. Ces actes, qui n'ont rien de sensible, et qui ne sont point accompagnés de réflexion pour s'en pouvoir rendre témoignage, sont donc évidemment, selon les paroles de notre saint, *l'opération de la cime de l'ame*. Il est vrai que j'avois rapporté en cela la doctrine répandue dans les livres du saint sans citer des passages. Mais j'agissois avec confiance en la vérité et en la simplicité de ma conduite. Je n'aurois jamais cru que les trois prélats m'eussent fait un procès sur une doctrine fidèlement rapportée d'un auteur si connu de tout le monde, à cause qu'elle étoit sans citation expresse dans mon livre.

XLIX. Déclar. Que c'est en cela que consiste cette étonnante et inouie séparation de l'ame d'avec elle-même, par laquelle l'espérance parfaite est dans la partie supérieure, pendant que le désespoir est dans l'inférieure.

Rép. La séparation de la partie supérieure d'avec l'inférieure n'a rien de nouveau ni d'étonnant : elle est dans la plupart des Mystiques approuvés. On la trouvera dans Harphius, auteur corrigé et imprimé à Rome par l'autorité du Pape, comme Bellarmin le remarque [4]. Le cardinal Bona rapporte les paroles d'Harphius en les approuvant. Ecoutons ce saint cardinal, qui est un ornement de l'Eglise Romaine. « En » ces états de privations rigoureuses, dit-il [5], » cessent les discours et l'imagination.... L'ame » est dépouillée de tout soulagement, de tout » exercice extérieur, de toute consolation sen- » sible. Toutes les puissances demeurent dans » le fond de l'ame, languissantes et désolées; » l'entendement est obscurci et en défaillance. » Les actes des vertus s'exercent seulement » d'une manière essentielle. Là il n'y a plus » de joie, mais un tourment inexplicable. Que » ceux qui l'ont éprouvé disent ce que c'est. » Saint Bernard dit que c'est une mort spiri- » tuelle.... Rusbroch l'appelle un combat de » notre esprit avec celui de Dieu, et une espèce » de désespoir; Taulère, une pressure inté- » rieure; Harphius, une langueur infernale et » la division de l'ame d'avec l'esprit; Marie » Véla, un terrible martyre; sainte Catherine » de Gênes, un tourment inexplicable; Jean » de la Croix, une nuit obscure et le purga- » toire de l'ame. Angèle de Foligni eût mieux » aimé être en enfer que de porter cette pri- » vation.... A cet état.... succède l'union mys- » tique, où l'ame respirant commence à res- » suscciter. » La Mère de Chantal disoit [1]. « Je » crois qu'il y a un martyre.... d'amour.... et » que Dieu le fera souffrir à celles qui seront » si heureuses que de le vouloir. Une sœur lui » demanda comment ce martyre se pouvoit » faire : Donnez, dit-elle, votre consentement » absolu à Dieu, et vous le sentirez. C'est, » poursuivit-elle, que le divin amour fait pas- » ser son glaive par les plus secrètes et intimes » parties de nos ames, et nous divise de nous- » mêmes. » Grégoire Lopez disoit : « Les tour- » mens les plus cruels que l'on puisse endurer » dans le martyre corporel passent vite; mais » Dieu en fait souffrir de spirituels, qui les » surpassent de beaucoup. »

J'ai dit que cette séparation de l'ame dans l'épreuve n'est pas *entière*, et qu'il reste toujours assez de liaison pour rendre la partie supérieure responsable de l'inférieure, dans le temps de l'épreuve même, comme hors de l'épreuve : ce qui prévient tout danger d'illusion. Ma règle pour la pratique, qui est si précautionnée et si exacte, loin d'être contraire à mon principe spéculatif sur cette séparation, en est une conséquence certaine et nécessaire; car j'ai dit que cette séparation non *entière* consiste seulement en ce que la partie supérieure ne répand point sa paix sur l'inférieure, savoir l'imagination qui est troublée; et que l'inférieure ne répand point

[1] Art. IX, p. 82. — [2] *Amour de Dieu*, liv. IX, ch. VIII. — [3] *Ibid.* ch. XII. — [4] *De Script. Eccl.* — [5] *Via compend.* cap. X, p. 442.

[1] Dans sa *Vie*, IIe part. ch. XXI, p. 305.

son trouble sur la supérieure, qui est la volonté[1]. Donc il n'est pas permis, selon mon livre, d'étendre jamais plus loin cette séparation. Tout ce qui va plus loin qu'une émotion entièrement involontaire dans la partie inférieure, (avec la règle ordinaire des mœurs que je réserve expressément) et dans la partie supérieure, une paix sans aucune consolation sensible, est aussi contraire à mon principe qu'à mes conséquences. On n'a qu'à lire les paroles de saint François de Sales rapportées dans ma Lettre pastorale[2]; on trouvera que « l'amour » et toutes les vertus sont retirés dans le fin » bout de l'esprit, comme dans le donjon, » comme dans la forteresse, pendant que tout » le reste est pris et dénué de l'assistance de » toutes les vertus[3]. » Je n'ai rien dit de si fort. M. de Meaux rapporte lui-même[4] des paroles du saint qui parle sur sa propre expérience, et qui exprime précisément cette suspension de société réciproque entre la partie supérieure pour la paix, et l'inférieure pour son trouble. « Dieu me favorise, dit ce grand » saint, de beaucoup de consolations et saintes » affections, par des clartés et des sentimens » qu'il répand en la partie supérieure de mon » ame : la partie inférieure n'y a point de » part. »

L. Déclar. Que par là l'espérance parfaite est dans la partie supérieure pendant que le désespoir est dans l'inférieure; et (ce qui est pis que tout le reste) que l'espérance est dans les actes directs, et le désespoir dans les réfléchis, lesquels sont par eux-mêmes les plus délibérés et les plus efficaces, principalement quand ils sont permis par le directeur; en sorte que l'espérance se conserve dans des actes directs, et qu'elle est rejetée par des actes réfléchis.

Rép. Je n'ai jamais dit que le désespoir fût dans la partie inférieure, et je suis affligé de trouver si souvent ces prélats dans des mécomptes manifestes sur mes paroles. Il est vrai que j'ai supposé dans la partie inférieure une *impression involontaire de désespoir* : mais ces prélats ne savent-ils pas que le désespoir est un acte délibéré de la volonté. J'ai exclu formellement, par les termes *d'impression involontaire de désespoir*, l'acte volontaire de désespoir, qu'on veut trouver dans mes paroles. Le terme *d'impression* ne marque qu'un sentiment, dont l'imagination est touchée et occupée, malgré la volonté.

C'est ainsi que M. de Meaux a dit que saint François de Sales *a porté un long temps une impression de réprobation ..... et comme une réponse de mort assurée*. J'ai ajouté au terme *d'impression* celui *d'involontaire* pour le tempérer encore davantage, et il ne peut être criminel dans mon livre, pendant qu'il sera innocent dans celui du prélat qui me le reproche. Comment peut-il appeler un vrai désespoir ce que j'appelle une *persuasion* qui n'est pas *intime, mais apparente ;... qui n'est pas du fond intime de la conscience*, et avec laquelle se trouve actuellement selon moi le désir des *promesses*[1], qui est l'espérance parfaite.

LI. Déclar. Et (ce qui est pis que tout le reste) que l'espérance est dans les actes directs, et le désespoir dans les réfléchis, lesquels sont par eux-mêmes les plus délibérés et les plus efficaces, principalement quand ils sont permis par le directeur; en sorte que l'espérance se conserve dans les actes directs, et qu'elle est rejetée par les actes réfléchis.

Rép. Voilà une erreur monstrueuse, dont je suis plus étonné que personne; tant elle est contraire à mes pensées et à mes paroles. Mais pour m'imputer cette extravagance horrible, il faudroit la trouver dans le texte de mon livre. J'ai dit, il est vrai, que l'espérance demeure dans la partie supérieure, c'est-à-dire dans les actes directs. Mais s'ensuit-il que la partie supérieure ne comprenne que ces actes directs, et qu'elle exclue les réfléchis? où le prend-on? Quand je dirai à un homme : Vous trouverez telle marchandise à Paris, c'est-à-dire, dans une telle boutique de Paris; s'ensuit-il que cette boutique soit tout Paris selon moi, et que je ne reconnoisse dans Paris autre chose que cette boutique toute seule? Puisque les négations sont si terribles, suivant les trois prélats, pourquoi m'en imputent-ils en matière si délicate, qui ne sont en aucun endroit de mon livre? J'ai dit que les actes directs sont de la partie supérieure, et cela est évident; mais je n'ai jamais dit que la partie supérieure ne fît que ces acte directs : J'ai encore moins dit, que les opérations réflexes appartinssent à la partie inférieure. J'ai dit tout au contraire que *tout ce qui est intellectuel et volontaire est de la partie supé-*

[1] Art. xiv, p. 121, 123, 125. — [2] *Amour de Dieu*, liv. ix, ch. xii. — [3] *Ibid.* ch. iii. — [4] *Instr. sur les États d'oraison*, liv. ix, n. 11, p. 374. Édit. de 1845 en 12 vol. t. ix.

[1] Art. x, p. 91.

rieure [1]. J'ai représenté ce qui est de la partie inférieure *comme aveugle et involontaire* [2]. J'ai mis, dès le commencement de l'Article XIV [3], *la partie inférieure dans l'imagination et dans le sens*. J'ai dit encore dans la page suivante que *les actes réfléchis.... se communiquent à l'imagination et aux sens, qu'on nomme la partie inférieure*. J'ai donc dit en termes formels plusieurs fois le contraire de ce qu'on m'impute; et ce qu'on m'impute n'est pas dans mon livre. M. de Meaux, avec qui j'ai si souvent parlé de philosophie, peut savoir mieux qu'un autre combien je suis incapable de penser que l'imagination puisse réfléchir. J'ai bien dit, il est vrai, que les actes réfléchis laissent des traces plus sensibles que les directs, et que les directs échappent plus aisément aux ames peinées qui ne sont pas assez tranquilles pour réfléchir sur leurs actes directs. C'est la doctrine de saint François de Sales que nous avons vue. Les actes réfléchis ne sont donc point la partie inférieure, qui est l'imagination et les sens; mais les actes réfléchis, laissant des traces après eux, se communiquent à l'imagination; au lieu que les actes purement directs et rapides ne laissent pas les mêmes impressions sensibles. J'ai dit que c'étoit par la différence de ces actes que se faisoit la séparation de la partie supérieure et de l'inférieure. Et en effet, l'ame exerçant les vertus, elle ne peut retrouver par les actes réfléchis de l'entendement les vertus qu'elle pratique; et ses réflexions, au lieu de lui montrer ses vertus qui n'ont pas fait de traces assez sensibles ne lui représentent que le trouble actuel de l'imagination et des sens. Par là il arrive que d'un côté l'ame est en paix et exerce toutes les vertus dans ces actes directs, et de l'autre qu'elle ne voit en elle, par les actes réfléchis de l'entendement, que le trouble et le désordre de son imagination. Mais on ne trouvera en aucun endroit de mon livre que j'aie dit que les actes réfléchis sont dans la partie inférieure, et encore moins que l'espérance se conservant dans les actes directs, le désespoir est dans les actes réfléchis. Il y a une extrême différence entre cette proposition : *C'est par les actes réfléchis que l'ame voit son infidélité apparente*, et celle-ci : *C'est par les actes réfléchis que l'ame forme un vrai jugement sur son infidélité*. La première de ces deux propositions est la doctrine de saint François de Sales et de mon livre. La seconde est une impiété détestable. Les réflexions sont l'occasion du trouble et de l'obscurcissement où l'ame s'imagine être endurcie et réprouvée. C'est pourquoi j'ai appelé cette persuasion *apparente* une persuasion *réfléchie* [1], c'est-à-dire, qui vient par les réflexions. Mais ce n'est qu'en ce que *ses vertus échappent à ses réflexions* [2]. Loin de supposer un vrai jugement réfléchi, je déclare que ce n'est qu'une *espèce de persuasion, une conviction non intime qui n'est pas du fond de la conscience*, et qui n'est qu'*apparente*, c'est-à-dire imaginaire.

[1] Art. XIV, p. 123. — [2] *Ibid.* — [3] Page 121.

LII. DÉCLAR. Que dans cette séparation de l'ame qui est dans une impression involontaire de désespoir, et qui sacrifie absolument son propre salut, la même ame expire sur la croix avec Jésus-Christ : *O Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné?* Comme si les ames qui sont dans le désespoir expiroient avec Jésus-Christ, et se plaignoient avec lui d'être abandonnées.

RÉP. Quand on suppose, avec les trois prélats, que j'ai mis le désespoir dans l'ame peinée, on ne peut plus m'entendre dire sans indignation que cette ame expire sur la croix avec Jésus-Christ, en disant comme lui : *O Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné?* En effet, c'est faire Jésus-Christ le modèle des ames désespérées; ce qui doit faire frémir d'horreur. Mais dès qu'on voit combien cette imputation est destituée de tout fondement et de toute apparence, on doit approuver que j'aie proposé Jésus-Christ pour modèle aux ames souffrantes qui conservent la plus parfaite espérance, quoiqu'il leur soit *avis*, comme dit saint François de Sales, *qu'elles n'ont ni foi, ni espérance, ni charité* [3], et qu'elles éprouvent ce délaissement sensible qui faisoit dire au Sauveur : *O Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné?*

D'un côté, on me reproche d'avoir voulu que la partie inférieure soit le principe des actes réfléchis. De l'autre, on me reproche d'avoir dit que le trouble qui est dans la seule partie inférieure « est aveugle et involontaire, » parce que tout ce qui est intellectuel et vo- » lontaire est de la partie supérieure. » Qu'on s'accorde avec soi-même. Puisque je dis que ce qui n'est que dans la partie inférieure *est aveugle et involontaire*, je n'attribue donc pas à cette partie les actes réfléchis, qui sont de

[1] Art. X, p. 87, lig. 20. — [2] *Ibid.* p. 88. — [3] *Amour de Dieu*, liv. IX, ch. XII.

la partie supérieure en tant qu'ils sont *intellectuels* et volontaires. De plus, je ne puis admettre un sacrifice véritablement volontaire du salut dans la partie inférieure, puisque cette partie n'a rien selon moi d'intellectuel et de libre, rien que *d'aveugle et d'involontaire*. Dans la suite, je veux que la partie supérieure soit responsable de tout ce qui arriveroit de déréglé dans l'inférieure ; parce que la séparation n'est jamais *entière*, et qu'il reste toujours dans l'inférieure assez de subordination pour rendre la supérieure responsable de tout ce que l'inférieure feroit de mal.

LIII. Déclar. Que dans ces extrêmes épreuves il se fait une séparation de l'ame d'avec elle-même, à l'exemple de Jésus-Christ notre modèle, dans lequel la partie inférieure ne communiquoit point à la supérieure son trouble involontaire, et que dans cette séparation les mouvemens de notre partie inférieure sont aveugles et d'un trouble involontaire, comme si ces troubles avoient été involontaires en Jésus-Christ de même qu'en nous. C'est ce que le célebre Sophronius, approuvé en cela du sixième concile, a nommé une opinion abominable.

Rép. Pour le trouble de Jésus-Christ, qui est nommé dans mon livre *involontaire*, tout le monde sait que je dis dès le jour que j'arrivai à Paris, immédiatement après la publication de mon livre, que ce terme n'étoit pas de moi. La personne, de qui il vient, a voulu marquer que la volonté de Jésus-Christ n'étoit pas troublée, quoique le trouble fût commandé par sa volonté. Il y a des témoins, dont la vertu est révérée de tout le public, qui certifieront que ce mot n'étoit pas dans le texte de mon manuscrit original. Ainsi je n'ai aucun intérêt à le défendre.

LIV. Déclar. Quant à la citation de la tradition de tous les siècles, qu'on trouve continuellement dans ce livre, on en peut juger par le seul exemple de saint François de Sales, qui étant presque le seul que l'auteur produise, et qu'il ait à la bouche, est néanmoins le plus souvent fort mal cité, et cela en des choses très-importantes sur lesquelles tout le système du livre est fondé.

Rép. On trouve mauvais que j'aie allégué les autorités de la tradition qu'on suppose chimériques. Mais ma *Lettre pastorale*, quoiqu'elle n'en rapporte qu'une petite partie, suffit pour montrer que les expressions des Pères et des saints contemplatifs sont plus fortes que les miennes. Pour les passages de saint François de Sales il y en a deux ou trois mal cités dans mon livre ; parce que la personne qui prenoit soin de l'impression en mon absence, marqua dans le manuscrit et donna comme des passages du saint, des paroles de moi, où je ne prétendois rapporter que de mon chef ses maximes. J'ai mis dans ma *Lettre pastorale* des passages formels du saint, pour prouver exactement les trois propositions auxquelles mon livre a réduit toute sa doctrine sur le pur amour.

Il y a deux passages, l'un sur le mérite, et l'autre sur le désir du ciel, qu'on m'a accusé d'avoir falsifiés. Mais j'espère que les prélats qui m'en accusent cesseront de le faire, quand ils auront lu l'édition de Lyon, faite six ans après la mort du saint, et avant toutes les éditions de Paris : j'offre de produire cette édition.

LV. Déclar. Ces choses sont en partie indiquées dans ce que nous avons déjà dit ; et afin de rendre court le présent ouvrage, nous réservons pour une autre occasion ces choses et plusieurs autres, comme par exemple celles qui regardent l'oraison vocale, la nature de la contemplation, des actes humains et des épreuves.

Rép. Comme je ne sais point ce que les trois prélats veulent reprendre dans mon livre sur l'oraison vocale et sur la nature de la contemplation, des actes humains et des épreuves, je ne puis maintenant rien répondre là-dessus.

LVI. Déclar. Et les trois marques par lesquelles on discerne la vocation des ames pour passer de la méditation à la contemplation.

Rép. J'ai rapporté les trois marques auxquelles le B. Jean de la Croix et les autres auteurs disent qu'on peut discerner quand il faut faire passer cette ame de la méditation à la contemplation. Une de ces marques selon le B. Jean de la Croix, dit M. de Meaux dans le manuscrit de ses objections, *c'est de ne pouvoir plus tirer de nourriture*. Pour moi je n'ai point, dit-on, exprimé cette impuissance. J'ai dit seulement, *quand elle ne tire plus de nourriture* [1]. Mais j'ai ajouté « qu'elle ne fait » plus que se distraire, se dessécher et lan- » guir contre son attrait. » Enfin je n'ai voulu admettre à l'état de contemplation que les ames qui « ne rentreroient dans les actes dis- » cursifs que par scrupule, et pour recher- » cher leur propre intérêt, contre l'attrait ac-

[1] Art. XXII, p. 171.

» tuel de leur grâce [1]. » M. de Meaux croit-il que j'aie voulu faire passer les ames à la contemplation, lorsqu'elles ne veulent plus méditer, quoiqu'elles le puissent avec fruit ? croit-il que je veuille élever une ame à la contemplation pour récompense de ce qu'elle aura méprisé la méditation, et qu'elle n'y fera plus que se distraire, se dessécher et languir par mépris de la méditation, dont elle a besoin, et que Dieu demande d'elle? Mes paroles disent précisément le contraire; car je parle d'un desséchement, d'une distraction et d'une langueur qui viennent de ce que cette ame s'obstine à méditer, *contre l'attrait actuel de sa grâce*. D'un autre côté, veut-il interdire la contemplation, soit active soit passive, à toute ame qui n'est pas dans une impuissance absolue de méditer. Ce seroit renverser les règles et gêner les ames contre l'attrait de Dieu, comme le B. Jean de la Croix et tant d'autres saints l'ont dit.

M. de Meaux prétend [2] que c'est enorgueillir les ames, et leur déclarer qu'elles sont parfaites, que de les faire passer de la méditation à la contemplation. Mais ce raisonnement condamne le B. Jean de la Croix, sainte Thérèse, Balthazard Alvarez, saint François de Sales et tous les autres qui ont parlé de ce passage. Il condamne M. de Meaux même, qui suppose avec raison que les Mères de Chantal et Rossette étoient dans une contemplation presque continuelle [3].

Mais enfin ne sauroit-on faire passer une ame de la méditation à la contemplation sans lui expliquer qu'on lui fait faire ce passage? Ne peut-on point changer ses exercices sans lui déclarer qu'elle est parfaite, de même qu'on ne le dit point à un diacre quand on l'élève au sacerdoce, qui est un état de perfection ?

LVII. Déclar. Et divers endroits de l'Ecriture, que l'auteur détourne de leur sens naturel pour leur en donner un qui est nouveau et inouï.

Rép. Pour les passages de l'Ecriture, comme par exemple ceux-ci : *Qu'il renonce*, etc. *Vous êtes morts*, etc. ils conviennent, il est vrai, à tous les justes, mais moins aux imparfaits qu'aux parfaits. Ils conviennent à ceux-ci singulièrement et par excellence. Les Pères et les saints de tous les siècles ont fait le même usage que moi de ces sortes de passages, en les appliquant souvent à ceux, en qui ils sont accomplis dans un sens propre, sans nier qu'ils conviennent au commun des justes moins parfaitement.

LVIII. Déclar. De plus nous sommes étonnés que ce livre garde un profond silence sur l'amour de gratitude envers Dieu et envers Jésus-Christ Rédempteur, quand il parle de l'amour des parfaits; comme si ces choses ne servoient point à enflammer la vraie et sincère charité, ou comme si elles dérogeoient à la pureté de l'amour, et que les parfaits dussent les négliger.

Rép. Comment peut-on m'accuser d'avoir gardé un profond silence sur l'amour de gratitude, puisque j'ai dit que « Dieu inspire souvent » par sa grâce aux ames très-avancées des ré- » flexions très-utiles.... sur ses miséricordes » passées, qu'il leur fait chanter [1]. » Chanter *les miséricordes passées*, n'est-ce pas bénir et remercier Dieu de ses grâces? J'ai dit encore que « les ames de l'état passif.... reconnoissent » toujours avec une humble joie, que s'il y » a quelque bien en elles il ne vient que de » Dieu [2]. » Peut-on exprimer en termes plus précis l'amour de gratitude? De plus, il est évident que cet amour est clairement renfermé dans tous les principes qui sont posés dans mon livre. J'ai dit que « l'amour pur fait dans ces » ames, avec une paix désintéressée, tout ce » que l'amour mélangé fait dans les autres, » avec quelques restes d'empressement intéressé [3]. » J'ai ajouté « qu'excepté l'intérêt » propre.... tout le reste y est encore plus » abondamment que dans le commun des » justes. » J'y conserve expressément la *distinction spécifique des vertus* [4]. La reconnoissance ou gratitude en est une sans doute : elle y est donc comprise. Mon principe est évident. Si on entend par reconnoissance un amour de pure complaisance pour Dieu magnifique dans ses dons envers nous, la charité la plus parfaite peut faire de tels actes. Si on entend par reconnoissance un amour de Dieu à cause qu'il nous a aimés le premier, cet amour est fondé sur celui que nous nous devons à nous-mêmes dans l'ordre de la charité. J'ai établi cet amour de nous-mêmes dans les pages 32, 73, et dans l'Article XII, depuis la page 106 jusqu'à la page 115. Mais on n'a pas besoin de s'aimer d'un amour naturel et imparfait pour avoir une

[1] Art. XXXIII, p. 173 et 174. — [2] *Object. manuscr. de M. de Meaux.* — [3] *Instr. sur les Etats d'Oraison*, liv. VIII, n. 30 et suiv. p. 329 et suiv. Édit. de 1845 en 12 vol. t. IX.

[1] Art. XII, p. 110. — [2] Art. XXXII, p. 121. — [3] Art. XLV, p. 268. — [4] Page 210, p. 271 et ailleurs très-souvent.

reconnoissance surnaturelle des grâces déjà reçues, non plus que pour désirer celles qui restent à recevoir. La reconnoissance est évidemment conservée aussi bien que l'espérance surnaturelle.

LIX. Déclar. Nous ne sommes pas moins étonnés de ce que le livre après avoir cité le décret du concile de Trente, qui déclare que l'espérance est bonne en elle-même et convenable aux justes, ne parle pas néanmoins de ce qui est dans le même décret, que les plus saints et les plus parfaits tels que David et Moïse se sont servis de ce motif. Par là il paroît combien l'auteur s'est éloigné de la doctrine du concile, qui enseigne qu'il faut proposer la vie éternelle en tant que récompense à tous ceux qui persévèrent jusqu'à la fin dans les bonnes œuvres, et qui espèrent en Dieu, et par conséquent aux plus saints et aux plus parfaits. Par ce motif ils ne deviennent point intéressés, mais des enfans que la charité rend affectionnés pour l'héritage.

Rép. On veut trouver un mystère dans ma conduite, parce qu'après avoir cité un passage du concile de Trente qui déclare qu'il est bon d'espérer la béatitude, je n'ai pas cité toute la suite du même passage, pour montrer que David et Moïse ont espéré. Qu'importoit-il de citer tout ce passage, puisque je dis sans cesse dans mon livre que l'espérance de la béatitude, *en tant que nôtre*, est essentielle à tout état de perfection sur la terre, et que, selon moi, l'intérêt propre, pris pour une affection naturelle, n'entre point dans les actes surnaturels de l'espérance vertu théologale? En ce sens, l'espérance surnaturelle est toujours désintéressée, quoiqu'elle soit intéressée dans le sens où on prend l'intérêt pour un objet avantageux, comme je l'ai expliqué dans ma Lettre pastorale [1].

Je dois seulement faire remarquer ici, que, suivant les trois prélats, le motif de la béatitude essentiel à l'espérance ne rend point les ames intéressées ou mercenaires. S'il ne les rend point intéressées ou mercenaires, pourquoi trouve-t-on mauvais que j'en aie exclu l'intérêt propre ou affection mercenaire? Quand on agit par le motif intéressé ou mercenaire, n'est-on pas intéressé ou mercenaire? Et quand on n'est point intéressé, n'est-il pas vrai qu'on n'est point déterminé par ce motif de propre intérêt ou de mercenarité? On me fait un crime d'ôter l'intérêt propre ou mercenarité de l'espérance, pendant que les trois prélats l'en ôtent eux-mêmes; et un autre crime de la laisser dans les hommes imparfaits qui espèrent, quoique je la laisse non dans leurs actes surnaturels d'espérance, mais dans leur état, qui est tel que les actes de l'amour naturel y précèdent ou y accompagnent souvent les actes surnaturels d'espérance, sans faire jamais partie de ces actes, comme je l'ai dit souvent.

LX. Déclar. De plus, les dogmes de ce livre tendent (quoique malgré l'auteur) à accorder ensemble le vice et la vertu opposée par le moyen des actes directs; en sorte que l'ame, qui par un amour déréglé de la justice divine acquiesce à toutes les volontés cachées de Dieu, consent, sans y penser, à sa pleine et absolue réprobation. Ainsi on nous conduit, contre la règle de l'Apôtre, à des subtilités qui ne consistent qu'en des paroles vaines.

Rép. Je n'accorde point les vices avec les vertus: mais je crois ce que personne ne peut nier, qui est que la même ame pratique les vertus par les actes directs, et voit avec horreur, par les actes réfléchis, les apparences du vice qui sont dans son imagination troublée.

En donnant à ma doctrine le nom de *subtilia vaniloquia*, les prélats croient me faire grâce; et quand ils disent, *invito licèt auctore*, cet adoucissement n'est qu'en apparence. Ces termes ne conviennent point avec la mauvaise foi qu'ils m'ont imputée par ces paroles : *Universim libri stylus ita tortuosus ac lubricus est, ut plerisque in locis nonnisi summo quidem doctrinæ labore certus sensus exculpi et eliquari possit; quod quidem doctrinæ sibi malè cohærentis, neque tam temperamenta quàm effugia quærentis indicium est.*

LXI. Déclar. Enfin ce livre étouffe les gémissemens de l'Eglise, qui dans le pélerinage soupire après la patrie. Il met au rang des mercenaires saint Paul et les autres, qui dans le martyre attendoient leur bienheureuse espérance, et qui demandoient cette récompense.

Rép. Je mets au rang des ames mercenaires, non saint Paul et les autres parfaits qui ont désiré le ciel sans affection naturelle et mercenaire; mais les justes imparfaits, dont les actes d'espérance surnaturelle sont souvent accompagnés des actes d'un amour naturel et délibéré d'eux-mêmes, qui font la mercenarité ou intérêt propre. En parlant ainsi, je ne fais que suivre une tradition claire et constante [1].

Enfin la règle fondamentale des trois prélats,

[1] Ci-dessus, p. 288 et suiv.

[1] Voyez ma *Lettre past.* ci-dessus, p. 301 et suiv.

en attaquant mon livre, est d'anéantir tous les correctifs dont il est rempli, en les appelant des contradictions. *Quæ sententiarum ac verborum tam aperta contradictio, non erroris excusatio, sed probatio est.*

Il est impossible de dire toutes choses en chaque endroit. Il est impossible de parler d'une chose qui n'ait quelque rapport essentiel à toutes les autres. Il est impossible, dans une matière si abstraite et si étendue, de prévoir toutes les subtilités qu'on fera sur quelque terme détaché, pour le rendre équivoque. Jamais correctifs n'ont été si difficiles à mettre que ceux qu'il faut dans un tel ouvrage. J'ose ajouter que peu ou point de livres en cette matière n'ont eu jusqu'ici tant de correctifs que le mien, sans décider s'il en a assez : mais tous ces correctifs tant de fois répétés, et qui sont manifestement l'ame de tout le système, sont inutiles, puisqu'on les élude tous, en les prenant, non, comme je les donne, pour des correctifs, mais pour de grossières contradictions, et pour des détours artificieux. Il faut seulement remarquer qu'il n'y a rien de moins subtil et de moins plein de détours, que des contradictions grossières dans la même ligne. Enfin, il n'y a qu'à prendre un auteur dans un sens impie tout contraire au sien, et qu'à dire que tous les endroits formellement contraires à l'impiété qu'on lui impute, ne sont que des contradictions, et point des correctifs : avec une telle règle pour juger des livres, il n'y en aura plus aucun qui puisse échapper aux plus rigoureuses censures.

Mais pour trouver ces contradictions aussi clairement que les prélats le prétendent, il falloit au moins rapporter mes propres paroles sans altération : *certis*, disent-ils [1], *clarisque ac ipsissimis verbis dissona asseverat*. Loin d'avoir rapporté exactement mes paroles, nous venons de voir qu'ils me font dire sans cesse le contraire de ce que j'ai dit, et qu'ils opposent à des propositions claires et cent fois répétées, des conséquences forcées qu'ils ne tirent qu'en prenant mes paroles dans un sens tout contraire à celui qu'ils ont donné à d'autres auteurs en les approuvant.

Je prends la liberté de dire de moi, comme si je parlois d'un autre, que, supposé que mon livre fût tel que les trois prélats le dépeignent, ils auroient dû faire tout autrement qu'ils n'ont fait ; supposé que mon livre renfermât les plus grossières contradictions dans la même page, ils devoient souhaiter que j'expliquasse la contradictoire impie par la contradictoire catholique et pieuse, et m'engager à dire que la dernière étoit un correctif de l'autre. Ils devoient me faciliter cette rétractation déguisée sous le nom d'explication, et l'autoriser dans le public, pour éviter le scandale. Tout au contraire, je leur ai montré que le système de mon livre roule sur les termes *d'intéressé* et *d'intérêt propre*, et que je n'ai entendu par intérêt propre que l'attachement naturel de l'homme pour lui-même, comme les Pères et tous les saints Mystiques l'ont entendu avant moi, et comme les prélats l'ont entendu eux-mêmes dans les livres qu'ils ont approuvés ; par là je levois toutes leurs difficultés ; par là je faisois évanouir toutes ces monstrueuses et incroyables contradictions qu'on m'impute de page en page et de ligne en ligne. Par là je montrois un système simple, suivi, et qui conserve la parfaite distinction des vertus surnaturelles : ils ne pouvoient pas nier qu'*intéressé* et *mercenaire* ne fût la même chose ; car ils ont toujours traduit, dans leur Déclaration, *intéressé* par le terme de *mercenarius*. Ils ne pouvoient pas nier que la mercenarité, dans le langage des saints anciens et nouveaux, ne fût un attachement imparfait à nous-mêmes. Ils ne pouvoient pas nier que les Pères n'eussent exclu cette mercenarité de l'état des enfans parfaits. Ils ne pouvoient pas nier que toutes leurs principales difficultés ne fussent levées dès qu'on voudroit entendre l'intérêt propre en ce sens-là. Mais en le recevant il falloit laisser entendre qu'on s'étoit trop hâté de me condamner, et qu'on avoit causé un grand scandale. On a mieux aimé user d'autorité et rejeter mes explications les plus naturelles, pour tâcher de me réduire à me rétracter.

LXII. Déclar. Pour nous, gardant la forme des paroles saines, et marchant sur les traces des saints, nous n'avons garde de mesurer la piété et la perfection chrétienne par des choses impossibles et absurdes. Nous ne jugeons pas qu'il faille prendre pour règle et tourner en état de vie des sentimens extraordinaires qu'un petit nombre de saints ont eus peu souvent, et d'une façon passagère. Nous appelons, suivant l'usage de l'Ecole, de telles volontés ou consentemens pour des choses impossibles, non des volontés, ou consentemens véritables, mais des velléités. Voilà ce que nous avons reçu comme vrai de nos prédécesseurs, voilà ce que nous croyons : voilà de quoi nous rendons témoignage à tout le monde.

[1] *Déclar.* OEuvr. de Boss. t. XXVIII, p. 254. Édit. de 1815 en 12 vol. t. IX.

Réf. Il ne faut pas toujours mesurer la perfection de chaque ame par les seules suppositions impossibles qu'elle fait. Mais saint François de Sales, de l'aveu de M. de Meaux, « est » tout plein de ces suppositions impossibles [1].» M. de Meaux lui-même les autorise par saint Clément « dès l'origine du christianisme, *et* » *par* l'école de saint Chrysostôme [2]. » Il ajoute : « Ces suppositions impossibles sont » célèbres dans toute l'Ecole : on n'a pas besoin » de rapporter les Mystiques où elles sont fré- » quentes [3]. » M. de Meaux ne veut pas même que de *savans hommes* se donnent la liberté « de les mépriser comme de pieuses extrava- » gances,..... comme de foibles dévotions où » les modernes ont dégénéré de la gravité des » premiers siècles [4] : » et il assure qu'on ne peut les « rejeter sans en même temps con- » damner ce qu'il y a de plus grand et de plus » saint dans l'Eglise [5]. » Pourquoi donc les traite-t-il *d'absurdes?* Pourquoi donc les nomme-t-il dans saint Paul et dans Moïse même *de pieux excès* [6]? Les saints n'y ont eu recours si souvent que pour découvrir la véritable situation des cœurs. Quand saint Augustin interrogeoit son peuple sur le cas impossible d'une béatitude ici-bas qui seroit éternelle sans voir Dieu, et que ce peuple faisoit entendre, par ses gémissemens, qu'il vouloit voir la face du Père céleste, ce grand docteur de l'amour s'écrioit : « La crainte chaste qui demeure au » siècle des siècles a déjà pris naissance en » vous [7]., » Alors il se servoit très-utilement des suppositions impossibles pour mesurer la perfection des fidèles, et en cela il n'y avoit rien *d'absurde*. Quand il faisoit de semblables suppositions pour découvrir si un pécheur se repentoit de son péché *par crainte de la peine*, *ou par amour de la justice*, tomboit-il encore dans des *absurdités?* N'est-il pas naturel de supposer le retranchement d'une chose pour sonder son propre cœur, et pour découvrir si on y est trop attaché. Le Chrétien qui est riche, et qui veut être pauvre d'esprit, ne se représente-t-il pas quelquefois ses richesses perdues pour éprouver son propre cœur sur le détachement? Un fidèle qui jouit de la paix de l'Eglise, ne se représente-t-il pas le martyre pour savoir s'il rendroit témoignage à Jésus-Christ par l'effusion de son sang dans les plus horribles supplices? Tout de même une ame éprise du plus saint amour, ne pourra-t-elle point se représenter le cas, où Dieu, qui ne lui doit point en rigueur la gloire céleste, et qui la lui promet gratuitement, n'auroit pas voulu la lui donner, afin de sonder son propre cœur, et de découvrir si elle ne cherche le paradis de l'époux que pour l'époux même par un amour de pure grâce, ou bien si elle cherche aussi le paradis de l'époux pour y contenter en même temps l'amour naturel d'elle-même?

Cette épreuve de notre cœur ne doit, il est vrai, se faire que quand l'amour, suivant l'expression du Cantique rapportée par M. de Meaux [1], est déjà *fort* dans l'ame *comme la mort*, *et que sa jalousie est dure comme l'enfer*.

Mais enfin ces suppositions, loin d'être *absurdes*, sont très-fréquentes dans les saints, comme M. de Meaux l'avoue dans son livre, quoiqu'il veuille faire entendre le contraire dans la Déclaration, en disant *insolitos affectus*, par ce *transeunterque*. Les saints ne font pas même ces suppositions dans des transports rapides. C'est dans un état tranquille, en instruisant les lecteurs, et pour marquer une disposition ordinaire qu'ils sont jaloux de conserver sans altération. Ils inspirent aux autres cette disposition où ils veulent demeurer eux-mêmes.

M. de Meaux, qui appelle, dans son livre, ces volontés, des *sacrifices* et une *terrible résolution*, veut ensuite ne les donner que pour *des velléités* [2]. Mais il faut examiner de près ce qu'on entend par *velléité*. Si on entend par là une demi-volonté, une volonté foible et incertaine d'un homme qui n'est pas d'accord avec lui-même, et qui est impuissant pour se déterminer, rien n'est si indécent et si indigne *d'un Moïse et d'un saint Paul* que de leur attribuer de ces sortes de volontés, foibles, vaines et stériles, qui sont de véritables irrésolutions. Si au contraire on n'entend par *velléité* qu'une disposition pleine et constante de la volonté pour s'attacher à un objet, et non à un autre, qui est exprimée par la supposition d'un cas qui est impossible; alors la *velléité* est une volonté très-délibérée, très-pleine, et très-parfaite. Il est vrai que le cas n'arrive jamais. Il est vrai qu'on ne veut point ce cas, qu'on sait impossible; mais la disposition de la volonté, qui est exprimée à l'occasion du cas impossible, est

[1] *Instr. sur les Etats d'Oraison*, liv. IX, n. 2, p. 348. — [2] *Ibid.* liv. XI, n. 3, p. 340, 351. — [3] *Ibid.* p. 352. — [4] *Ibid.* p. 349. — [5] *Ibid.* n. 4, p. 357. — [6] *Ibid.* liv. X, n. 22, p. 437. Edit. de 1845 en 12 vol. t. IX. — [7] *S. Aug. Serm. in Psal. CXXVII*, n. 9, t. IV, p. 1441

[1] *Instr. sur les Etats d'Oraison*, liv. X, n. 19, p. 426. — [2] *Ibid.* liv. IX, n. 4, p. 359. Edit. de 1845, etc.

réelle et actuelle. Pour le détachement qu'on exprime, on ne dit pas : Je veux ; on dit seulement : *Je voudrois*, mais ce *Je voudrois* emporte évidemment un véritable et parfait *Je veux*. Par exemple, un pécheur endurci qui est usé par la vieillesse dit : Si je pouvois rajeunir, je voudrois me livrer encore à la volupté. Le cas est impossible, aussi n'est-il pas le véritable objet de la volonté. Le cas n'est que le moyen d'exprimer ce qu'on veut. La disposition criminelle de ce pécheur pour le péché, est actuellement réelle et de pleine volonté. La foiblesse n'est que dans le corps. La volonté n'est que trop forte pour le vice. Le pécheur, en disant : *Je voudrois*, ne dit pas moins que s'il disoit : *Je veux le péché*. En effet, il veut le mal, et il le veut pleinement, quoiqu'il ne puisse s'y abandonner. Cet exemple affreux du vice doit faire entendre l'extrémité opposée de la vertu. Celui qui dit, pour aimer Dieu sans intérêt : *Je voudrois, etc.* ne veut pas le cas impossible d'un amour éternel sans béatitude, mais il exprime par là un véritable et parfait *Je veux*. Il ne sera point privé de la béatitude ; mais il veut actuellement aimer indépendamment de ce motif, comme si la béatitude ne lui étoit pas promise. Le terme de velléité n'est donc qu'un adoucissement apparent qui ne fait rien à la question.

Pour les termes par lesquels les trois prélats finissent leur Déclaration, il est aisé de voir qu'ils renferment une censure indirecte, par laquelle ils se sont hâtés de prévenir le jugement du Pape : mais j'espère que Sa Sainteté aura égard aux souffrances d'un évêque dont on attaque la foi par tant d'imputations contre la vérité du texte de son livre. A qui l'innocence en matière de foi peut-elle désormais avoir recours sinon à l'Eglise romaine, asile assuré depuis tant de siècles des évêques opprimés? Je me jette entre ses bras avec une soumission et une docilité sans réserve.

SUR QUELQUES DIFFÉRENCES

QUI SE TROUVENT ENTRE LES ÉDITIONS

DE CETTE RÉPONSE.

On remarque entre les diverses éditions de cette *Réponse* quelques différences, dont il est bon de noter les principales.

On pourroit croire, au premier abord, que la première édition, donnée à Lyon vers la fin de l'année 1697, renferme un article de moins que les autres, puisqu'elle n'en contient que LXI, tandis que les suivantes en ont LXII : mais la différence sur ce point n'est qu'apparente, et vient uniquement de ce que, dans la première édition, le nº XIV est répété deux fois, sans doute par l'inadvertance de l'imprimeur ou du copiste.

Il y a une différence plus importante entre cette première édition et les suivantes, relativement aux articles VII et XLVI.

1º Aux trois chefs d'accusation dont il est parlé dans le VIIe article de la seconde édition, la première en ajoutoit un quatrième, conçu en ces termes :

M. de Chartres me fit proposer après mon retour à Cambrai de faire une Lettre pastorale, pour me justifier en attendant une nouvelle édition de mon livre. Je dressai la Lettre pastorale qui est maintenant imprimée, et j'y fis proposer à ce prélat que nous suppliassions de concert le Pape de faire régler par ses théologiens à Rome cette nouvelle édition du livre, en sorte qu'il ne nous restât qu'à laisser faire ces théologiens, qui ont assez de zèle et de lumière pour ne favoriser en rien le quiétisme : qu'ainsi en attendant ce qu'on feroit à Rome nous pourrions vivre parfaitement unis. Je demandois une réponse prompte : au lieu d'une réponse je reçus la *Déclaration* imprimée contre moi. J'ai envoyé à Rome la Lettre qui me fut écrite de la part de M. de Chartres, et ma réponse.

La suppression de ce passage dans la seconde édition de la *Réponse* fut regardée par Bossuet [1] comme une rétractation du fait avancé dans la première édition. Mais Fénelon répondit qu'en retranchant ce passage, il n'avoit pas prétendu rétracter le fait en question, mais seulement « supprimer par discrétion des contestations personnelles, » qui ne faisoient rien à l'éclaircissement de la doctrine, » et qui ne servoient qu'à mal édifier le peuple [2]. »

2º L'article XLVI de la première édition (intitulé par erreur XLV) étoit conçu en ces termes :

Je n'ai jamais dit que les actes du désir de la béatitude, où l'on ne la cherche que comme un simple moyen subordonné à la fin dernière qui est la gloire de Dieu, fussent intéressés. Au contraire, c'est de tels actes du désir du salut que j'ai nommés très-souvent *désintéressés*. Quand j'ai parlé d'un amour intéressé, je n'ai jamais dit qu'il cherchoit la béatitude seulement comme un moyen par rapport à la fin dernière : *seulement*, *tantùm* est une de ces négations exclusives, qui, selon les trois prélats, changent entièrement les propositions, et qu'ils ne devoient pas ajouter en rapportant ma doctrine. De plus, ils prennent toujours l'état pour l'acte, et

[1] *Relation sur le Quiétisme*, 1re sect. n. 1, Œuvr. de Boss. t. XXIX, p. 522. Edit. de 1845 en 12 vol. t. IX. — [2] *Réponse à la Relation*, n. 79.

veulent que j'aie dit d'un acte surnaturel d'espérance, ce qu'il est manifeste que je n'ai jamais dit que d'un état habituel d'amour, où les ames sont justes et établies dans la charité. Le quatrième amour de mon livre est celui des justes imparfaits qui ont l'amour de préférence. Leurs actes d'espérance, où le désir de la béatitude est subordonné à la fin dernière qui est la gloire de Dieu, sont très-bons. Il y a beaucoup de graves théologiens qui soutiennent pourtant que ces actes sont intéressés, à moins qu'ils ne soient commandés par la charité, et qu'ils ne sont plus intéressés quand la charité en les commandant expressément les élève et les perfectionne. Mais les trois prélats veulent-ils que les actes par lesquels un juste désire sa propre béatitude soient désintéressés? S'ils le veulent, j'ai donc eu raison de dire qu'on peut exercer une véritable espérance sans intérêt propre : s'ils ne le veulent pas, pourquoi me font-ils un crime d'appeler de tels désirs *intéressés?* Pour moi, sans rentrer dans cette question de l'intérêt que j'ai déjà traitée, je ne crois point qu'il y ait de *l'intérêt propre* ou *mercenarité* dans les actes surnaturels d'espérance ; car je ne mets l'intérêt propre que dans les actes de l'amour naturel de nous-mêmes, lequel n'entre jamais dans les actes surnaturels. Mais je dis que l'état d'amour dans ces ames imparfaites est intéressé ou mercenaire. En parlant ainsi, loin de blesser la maxime de saint Augustin de n'introduire point des expressions irrégulières, je n'ai fait que suivre l'exemple de la plupart des Pères et des saints, qui ont appelé *serviteurs* et *mercenaires* tous les justes de leur premier et de leur second degré; parce qu'ils ont encore ce reste d'amour naturel d'eux-mêmes, qui fait l'intérêt propre que les parfaits enfans n'ont plus [1].

Dans la seconde édition de sa *Réponse*, Fénelon changea entièrement la rédaction de cet article, parce qu'il y avait supposé, par inadvertance, que les trois prélats avoient mal traduit un passage du livre des *Maximes*. On peut voir à ce sujet les passages de sa correspondance que nous avons indiqués dans l'*Histoire littéraire*; 1re part. art. 1er. sect. III. § 1er. nº 15.

[1] Voyez ma *Lettre pastor.* ci-dessus, p. 301 et suiv.

RÉPONSE

A L'OUVRAGE DE M. DE MEAUX

INTITULÉ : SUMMA DOCTRINÆ, ETC.

Cet ouvrage ne contient, jusqu'au milieu de la douzième page, qu'une répétition des accusations déjà faites dans la *Déclaration des trois prélats*. Il seroit inutile de répéter ici mes réponses. Je me contenterai même de choisir les principales objections qui sont dans cet écrit, depuis la douzième page jusqu'à la fin, pour y répondre.

I. Objection. M. de Meaux avoue [1] que « l'Ecole enseigne communément que la charité » regarde Dieu en lui-même par un amour » absolu et indépendant de tout rapport à nous, » et par conséquent du motif de notre béatitude; ce qui fait que la même Ecole croit » l'espérance intéressée par elle-même, puis- » qu'elle désire la récompense; mais qu'elle » croit la charité désintéressée, parce qu'elle » n'a point ce désir, et qu'elle est touchée de la » seule perfection de Dieu. Personne, conclut » ce prélat, ne peut condamner cette doctrine, » puisqu'elle est enseignée par presque toute » l'Ecole, principalement par celle de Scot et » des Scotistes. »

Il ajoute « que cette définition de la charité » ne regarde en rien notre question. La cha- » rité, dit-il [1], que les théologiens définissent, » n'est que celle qui est commune à tous les » justes, et dont il n'est pas question ici. Il » s'agit ici d'un amour pur plus parfait que la » charité commune à tous les justes. Ainsi,

[1] *Summ. Doct.* n. 8; OEuvr. de Boss. t. XXVIII, p. 306. Edit. de 1845 en 12 vol. t. IX.

[1] *Summ. Doct.* n. 8; OEuvr. de Boss. t. XXVIII, p. 307. Edit. de 1845, etc.

» continue-t-il, en alléguant la notion com-
» mune de la charité, M. de Cambrai impose
» aux théologiens, et veut, en se jouant
» d'eux contre la vérité, les engager dans son
» parti. »

Réponse. Un auteur a intérêt de soutenir une vérité quand elle est attaquée, et qu'elle est le fondement de tout son système. Or il est certain que *la notion commune de la charité* étoit attaquée par M. de Meaux, et qu'elle étoit le fondement de tout mon système : donc j'ai eu raison de la soutenir. Je vais prouver ces deux choses.

1° M. de Meaux a dit [1] « qu'on ne peut
» s'arracher le motif de la béatitude dans aucune
» action que la raison peut produire ; en sorte
» que c'en est la fin dernière, ainsi qu'on le
» reconnoît dans toute l'Ecole. » Il ajoute que « si par impossible Dieu n'étoit pas tout le bien
» de l'homme (*c'est-à-dire en d'autres mots sa*
» *béatitude*) il ne lui seroit pas la raison d'ai-
» mer. » Il assure que « c'est une illusion
» d'ôter à l'amour de Dieu le motif de nous
» rendre heureux. » Ainsi voilà *presque toute l'Ecole*, qui est accusée *d'illusion*. Il veut que « la raison d'aimer ne s'explique pas d'une
» autre sorte. » Enfin il assure que « l'homme,
» à qui il veut faire accroire qu'il peut n'agir
» pas par ce motif d'être heureux, ne se recon-
» noît plus lui-même, et croît qu'on lui impose
» en lui parlant d'aimer Dieu sans le dessein
» d'être heureux » M. de Meaux, dans les paroles de son livre, ne se contente pas de vouloir que Dieu béatifiant, *ou en d'autres mots, la béatitude*, soit l'objet formel ou motif de la charité ; il assure même que toute l'Ecole reconnoît que la béatitude est *la fin dernière*, et par conséquent le motif de l'acte de charité ; « ainsi, dit-il, qu'on le reconnoît dans toute
» l'Ecole. » Voilà sans doute la manière la plus directe et la plus forte d'attaquer la définition de la charité, qui donne pour objet formel à cette vertu, Dieu bon en soi sans rapport à nous. M. de Meaux, après avoir dit dans son livre, que son opinion est *reconnue dans toute l'Ecole*, est enfin obligé de dire dans l'ouvrage auquel je réponds maintenant, que le contraire est *enseigné par presque toute l'Ecole*. Mais enfin, malgré cet aveu, il est certain qu'il a attaqué cette doctrine *de presque toute l'Ecole*, et qu'il a promis de donner au public un livre exprès pour la renverser [2]. Il ne me reste qu'à prouver qu'elle est le fondement de tout mon système.

2° Je n'ai jamais prétendu mettre dans l'état des ames les plus parfaits aucun amour d'une espèce au-dessus de la charité vertu théologale, qui est commune à tous les justes. Voici ce que j'ai dit sur le cinquième état, qui est celui des parfaits. « L'amour pour Dieu seul considéré
» en lui-même sans aucun mélange de motif
» intéressé ni de crainte ni d'espérance, est le
» pur amour, ou la parfaite charité [1]. » Le plus pur amour n'est donc rien dans mon livre au-dessus de la charité commune même aux imparfaits. Il est vrai seulement que les actes de charité, sans sortir jamais de leur espèce, sont plus fréquens et à un plus haut degré dans les parfaits que dans les imparfaits. Le cinquième état d'amour dans mon livre n'est distingué du quatrième qu'en deux choses. La première, que les parfaits, dans le cinquième état, ne font plus d'ordinaire des actes délibérés d'amour naturel d'eux-mêmes, en quoi consiste l'intérêt propre ou mercenarité. La seconde, que tous les actes des vertus sont alors « unis dans la
» seule charité, en tant qu'elle les anime, et
» qu'elle en commande l'exercice. » Ainsi dès qu'on a posé le fondement de la charité, telle qu'elle est définie par *presque toute l'Ecole*, je n'ai plus besoin, pour rendre mon système complet, que d'exclure l'amour naturel et délibéré, qui fait l'intérêt propre ou mercenarité, tant de fois exclu par les Pères, et de réunir les actes de toutes les vertus *dans la seule charité* en tant qu'elle en commande les actes pour *la vie la plus parfaite*, selon notre XIIIe Article d'Issy.

M. de Meaux, qui entendoit par le terme de *charité* l'amour de la béatitude en Dieu, donnoit à ce XIIIe Article d'Issy un sens bien différent du mien. Il vouloit seulement dire que l'amour de la béatitude est le motif principal de tout acte vertueux que la raison peut produire. Pour moi, en m'attachant à la définition de la charité *enseignée par presque toute l'Ecole*, je concluois que les actes de presque toutes les vertus et de l'espérance en particulier étant d'ordinaire unis *dans la seule charité*, qui est l'amour de Dieu en lui-même indépendamment de la béatitude, ils étoient élevés et perfectionnés par elle, en sorte qu'ils *passoient dans son espèce*, et *prenoient son espèce* sans perdre la leur propre, comme saint Thomas l'assure [2].

[1] *Instr. sur les États d'oraison*, liv. X, n. 29, t. XXVII, p. 450 et suiv. — [2] *Ibid.* Édit. de 1845 en 12 vol. t. IX.

[1] *Explic. des Max.* p. 15. — [2] *III. Part.* quæst. LXXXV, Art. II, ad 1. 2. 2. quæst. CLIV, Art. X

D'où je concluois qu'en cette *vie la plus parfaite*, toutes les vertus étoient l'exercice du pur amour, non-seulement par l'exclusion de l'intérêt propre ou mercenarité, qui est un amour naturel, mais encore en ce que les actes moins parfaits des autres vertus, sans perdre leur propre spécification, étoient perfectionnés et élevés à l'espèce de la charité par la charité même qui les commandoit.

Dès qu'on veut réduire toute la vie intérieure et la charité même à l'amour de la béatitude, ce fondement de tout mon système est renversé. Mais si au contraire on admet la définition de la charité *enseignée par presque toute l'Ecole*, mon système n'a plus besoin que de notre XIIIe Article d'Issy. Si cette vie la plus parfaite exclut les actes surnaturels des vertus qui ne seroient pas commandés par la charité, à combien plus forte raison doit-elle exclure les actes délibérés d'un amour naturel de nous-mêmes.

J'ai donc eu raison de défendre *la notion commune de la charité* ouvertement attaquée par M. de Meaux : puisqu'il ne pourroit la renverser sans détruire tout mon système, et qu'il ne peut l'admettre sans me laisser aussitôt trouver tout mon système dans notre XIIIe Article d'Issy.

Je ne me joue donc point des théologiens ; c'est M. de Meaux qui voudroit leur faire perdre de vue tous les efforts que nous allons voir qu'il fait pour saper leur doctrine par les fondemens.

II. Object. M. de Meaux dit que je me plains de ce qu'il rend la charité intéressée ou mercenaire, et que c'est moi qui tombe dans l'inconvénient que je lui reproche, puisque je dis dans mon livre que l'amour du quatrième état est la charité, et que j'appelle néanmoins cet amour intéressé ou mercenaire.

Rép. *Presque toute l'Ecole* enseigne que l'espérance est intéressée et moins parfaite que la charité, précisément *à cause qu'elle désire Dieu* pour soi en tant que béatifiant, et comme sa béatitude ou récompense[1]. Or est-il que M. de Meaux veut que la charité désire Dieu en tant que béatifiant pour nous, et qu'il ne soit *pas possible à la charité de se désintéresser à l'égard de la béatitude*[2]. Donc la charité de M. de Meaux est aussi intéressée que l'espérance de *presque toute l'Ecole*. Donc la charité, qui selon saint Paul est *plus grande* que les deux autres vertus théologales, n'est point selon M. de Meaux plus parfaite que l'espérance de *presque toute l'Ecole ;* et l'amour parfait, selon ce prélat, n'a rien au-dessus de l'amour, que *presque toute l'Ecole* croit insuffisant, quand il est seul, pour justifier.

J'ai donc eu raison de me plaindre que ce prélat dégrade la charité. Pour moi, je ne tombe point dans l'inconvénient que je lui reproche. Mon quatrième amour est évidemment, non un seul acte passager, mais un état habituel qui comprend l'exercice distinct de toutes les vertus. J'ai dit de ce quatrième amour, en le définissant : « On nomme cet état un état » de charité[1]. » Rien n'est plus formel et plus décisif que ces paroles de mon livre. Cet état d'amour est celui des justes imparfaits, que les Pères ont nommés *mercenaires*. J'ai traduit le terme de *mercenaire* par celui *d'intéressé*, et le mot de *mercenarité* par celui *d'intérêt propre*. Les trois prélats ont tous de même pris ces termes, *d'intérêt* et de *mercenarité*, dans leur *Déclaration* précisément comme synonymes, en traduisant mon livre. N'ai-je pas dû conclure, dans un tel langage et sur l'autorité des Pères, qu'il y a des justes qui sont encore intéressés ou mercenaires, et d'autres qui ne le sont plus ? Les Pères ont dit que certains *mercenaires* étoient sauvés, et méritoient la récompense ; d'où j'ai conclu qu'ils avoient la charité, avec un reste de mercenarité qui les faisoit nommer mercenaires. Mais quand est-ce que j'ai dit que leur mercenarité ou intérêt propre se trouvoit dans leurs actes de charité ? Je supplie M. de Meaux de rapporter mes propres paroles. Il n'en trouvera aucune qui prouve ce qu'il m'impute. J'ai mis seulement cette imperfection dans leur état d'amour ; car j'ai dit : « On nomme cet état un état de charité. » On ne trouvera point nulle part que je l'aie mise dans les actes surnaturels. La charité des imparfaits est toujours, selon moi, toute pure et sans mélange dans ses actes. Elle est toujours « un amour de Dieu en lui-même, un amour » absolu et indépendant de tout rapport à » nous, et par conséquent du motif de notre » béatitude. » Je n'ai pensé que comme les Pères, et je n'ai parlé que comme eux sur la mercenarité, qui reste dans l'état des justes imparfaits, quoique leurs actes de charité soient très-purs.

III. Object. M. de Meaux m'accuse de n'entendre pas même la définition, dont je veux me servir. Les théologiens, dit-il[2], enseignent

[1] *Summ. doctr.* cité plus haut. — [2] *Instr. sur les États d'oraison*, déjà cité.

[1] *Max.* Expos. p. 8. — [2] *Summ. etc.* p. 308.

que la charité s'attache à Dieu considéré en lui-même sans aucun rapport à nous; en sorte que, comme ils disent, cela se rapporte uniquement à l'objet spécifique, et qu'ils reconnoissent néanmoins unanimement que les bienfaits de Dieu qui nous regardent, fournissent, pour aimer de plus en plus cette bonté infinie, des attraits secondaires à la vérité, mais néanmoins très-puissans, et une source d'amour inépuisable.

Rép. Qu'est-ce que je n'entends point dans la définition de la charité? Afin que je l'entende mieux, je supplie M. de Meaux d'avoir la bonté de s'expliquer en termes précis. Il dit qu'elle a des *attraits secondaires et très-puissans*. S'il entend par ces *puissans attraits* qui viennent des bienfaits de Dieu, des motifs partiels, comme parle l'Ecole, qui, étant joints avec la considération de Dieu parfait en lui-même, ne font qu'un seul motif total, qui est le formel ou spécifique de la charité; je l'entends, et je nie que les bienfaits de Dieu, en tant qu'utiles pour nous, soient des motifs propres de l'acte de charité. Si au contraire il veut seulement que les bienfaits de Dieu, en nous représentant sa bonté infinie, nous rendent de plus en plus attentifs à sa perfection, et par là excitent en nous d'une manière médiate l'exercice de la charité, j'entends encore ce qu'il veut dire, et je le crois autant que lui.

Les bienfaits de Dieu, en tant qu'ils nous montrent cet être infiniment bienfaisant, nous représentent un de ses attributs, dans lequel la charité se complaît comme dans tous les autres. Alors la bonté relative de Dieu, comme parle l'Ecole, est regardée comme absolue, et la charité s'occupe très-souvent en ce sens avec complaisance de tous les bienfaits de Dieu. Mais il ne s'ensuit pas que ces bienfaits, en tant qu'ils *nous regardent* et nous sont utiles, soient le motif propre et spécifique de la charité, ni même qu'ils fassent partie de ce motif. Si les bienfaits de Dieu en tant qu'utiles pour nous faisoient partie du motif spécifique de l'acte de charité, la bonté de Dieu relative à nous seroit, aussi bien que sa bonté ou perfection absolue, l'objet formel de la charité. Et cette clause essentielle sans rapport à nous, *non ut ex eo aliquid nobis proveniat*, qui est de saint Thomas, n'auroit plus aucun sens réel et sérieux : en ce cas, rien ne seroit plus absurde et plus indigne du docteur angélique que ces paroles : *Non afin qu'il nous en revienne quelque avantage*, puisque l'acte même de la charité seroit fait par ce motif partiel et essentiel, *afin qu'il nous en revînt quelque avantage*, savoir la béatitude : par là on confondroit insensiblement la charité avec l'espérance et avec la gratitude. On feroit un acte composé de toutes ces vertus, qui seroit toujours un désir de la béatitude. Et M. de Meaux, sous des termes adoucis, entraîneroit *presque toute l'Ecole* dans son opinion. La bonté de Dieu, en tant que relative à nous par ses bienfaits, ne pourroit entrer dans le motif spécifique d'un acte de charité sans en changer l'espèce : car c'est une maxime constante des théologiens que toute nouvelle formalité, qui change l'espèce de l'objet formel, change aussi l'espèce de la vertu. Or est-il que la bonté de Dieu, en tant que relative à nous par ses bienfaits, est une formalité ou concept différent de sa bonté absolue. Donc, en ajoutant la bonté relative à l'absolue, dans le motif spécifique de la charité, on en changeroit l'espèce.

Rien n'est donc plus capable d'éblouir le lecteur que de telles expressions. D'abord ce prélat semble ne demander que les bienfaits de Dieu entrent dans la charité que comme des *attraits secondaires* qui sont surajoutés au vrai motif spécifique. Il n'ose même les nommer motifs. Puis il veut insensiblement que de tous ces motifs on n'en fasse plus qu'un seul total; *valeat*, dit-il[1], *illa complexio*. Enfin il va peu à peu jusqu'à vouloir qu'en joignant la bonté absolue de Dieu avec tous les effets de sa bonté relative, on n'en fasse qu'une même et seule *raison d'aimer*, c'est-à-dire qu'un motif unique et total qui soit propre à la charité. *Quæ quidem*, dit-il, *sint in Deo specialis amabilitas, atque in unam amandi rationem, cum perfectissima et infinita ejus bonitate coalescant*. C'est revenir toujours insensiblement à confondre la bonté relative avec l'absolue, la gratitude avec la charité, et réduire tout l'amour divin au désir d'être heureux en Dieu, qui selon le livre de M. de Meaux est la seule *raison d'aimer*. M. de Meaux ne se soucie guère des termes, pourvu qu'il obtienne le fond des choses. Il se servira sans peine des termes d'*attraits secondaires*, pour apprivoiser peu à peu les théologiens à sa doctrine, à condition que ces *attraits secondaires* joints aux autres feront toujours une seule et totale raison d'aimer qui sera essentielle à la charité, et faute de laquelle la perfection absolue de Dieu, considérée seule, n'aura plus de force *dans aucun acte que la raison puisse produire*.

De là vient que M. de Meaux rassemble

[1] *Summ. etc.* p. 309.

tant de fortes expressions, sans oser néanmoins dire clairement que la bonté relative de Dieu est un vrai motif partiel dans l'acte de charité, *incentiva,.... fomitem,.... ad inflammandum,.... illiciens ac provocans* [1]. Pourquoi tous ces équivalens? que ne se sert-il tout d'un coup du terme de motif? Il s'efforce de rendre odieuse la doctrine contraire à la sienne. Quiconque ne pense pas comme lui est déclaré *ignorant des Ecritures, ingrat, sans cœur, sans humanité, et il ne sait pas même ce que c'est qu'aimer* [2]. S'il disoit que la gratitude est une vertu qui doit être exercée par ses actes propres dans tout état de perfection, il diroit ce qu'on ne peut nier sans impiété. J'aurois autant d'horreur que lui d'un homme assez dénaturé pour oublier les bienfaits de Dieu par un raffinement monstrueux de perfection. Mais il n'est pas question de savoir si on doit être touché de la bonté bienfaisante de Dieu. Il ne s'agit que de savoir par quels actes on doit en être touché. M. de Meaux veut insensiblement par toutes sortes de voies en faire l'objet formel et spécifique de la charité. Pour moi, je soutiens avec *presque toute l'Ecole*, que la charité dans ses actes propres ne regarde les bienfaits de Dieu, qu'autant qu'ils représentent sa bonté absolue. J'ajoute que la vertu particulière de gratitude fait à l'égard des bienfaits de Dieu tout ce que M. de Meaux voudroit attribuer à la charité. N'est-il pas plus naturel, et également assuré pour la pratique, de distinguer les actes de gratitude de ceux de charité, que de confondre l'exercice de ces deux vertus? Je veux autant que M. de Meaux l'assemblage des motifs de la bonté relative avec celui de la perfection absolue de Dieu; je le veux, non comme lui par une confusion de ces motifs, dans un seul acte qui confond les vertus, mais par une suite d'actes distincts dans un même état habituel. Si le lecteur demande pourquoi j'insiste tant pour cette question, je le prie de remarquer deux choses. 1° Je ne fais que défendre les expressions de l'Ecole, qui n'ont été établies que sur des raisons importantes. 2° Je ne crois pas devoir consentir que M. de Meaux dégrade et énerve cette première vertu par cette confusion de motifs dans l'acte de charité, de peur que ce prélat ne représente les actes qui n'ont point le motif de la béatitude, et qui ont été faits par tant de saints sur des suppositions impossibles, comme des actes qui n'ajoutent rien de réel aux actes communs d'espérance, comme des actes qui n'expriment qu'une chose impossible et qui sont déraisonnables, comme des actes chimériques, suspects, odieux, comme *d'amoureuses extravagances* et des *excès* qui ont été la source cachée du quiétisme.

Il me demandera sans doute à quoi servent donc les bienfaits de Dieu pour enflammer la charité, s'ils n'y entrent point comme vrais motifs. Je lui réponds : 1° Que les actes de l'amour de complaisance qui sont de charité regardent la bonté bienfaisante de Dieu comme un de ses attributs pour s'y complaire. Voilà déjà un exercice et un aliment journalier de la charité. 2° Que la vertu particulière de gratitude étant méritoire, elle sert à augmenter la grâce, à diminuer la concupiscence, et par conséquent à faire croître la charité. 3° Que les actes de gratitude nous rendant fréquemment attentifs à la bonté relative de Dieu, nous rendent par là plus attentifs à la bonté ou perfection absolue; car rien n'élève mieux notre esprit à la perfection absolue de Dieu, que la démonstration qu'il en a donnée relativement à nous dans ses bienfaits. Voilà plusieurs manières claires, simples et naturelles, par lesquelles la vertu de gratitude sert en tout état à nourrir et à enflammer la charité, sans avoir besoin de confondre les motifs spécifiques de ces vertus [1]. Voilà ma vraie doctrine, qui n'est pas la mienne. Il n'y a dans mon livre aucun mot qui ne s'y accorde parfaitement, et j'aurois des sujets infinis de me plaindre de ce qu'on veut me rendre odieux à toute l'Eglise, en m'imputant sans fondement d'avoir enseigné l'ingratitude pour les bienfaits de Dieu.

Ce qui est d'étrange c'est qu'on veut entendre mes paroles tantôt d'un acte passager, et tantôt d'un état habituel, suivant qu'on trouve plus de commodité par l'un ou par l'autre pour prendre un prétexte d'attaquer ma doctrine. Est-il question de l'amour d'espérance? On ne veut pas que j'aie parlé d'un état. C'est un acte, dit-on, où vous voulez qu'on se préfère à Dieu, et par conséquent votre acte d'espérance est selon vous une impiété et un sacrilège. Tout de même, s'agit-il de l'amour des justes imparfaits, qui est le quatrième dans mon livre; on veut que le reste d'intérêt propre ou mercenarité que j'y mets, soit, non dans l'état habituel du juste, comme il seroit

[1] *Summ. etc.* p. 309, 310, 311. — [2] *Ibid.* p. 312.

[1] Voyez la *Lettre pastor. de M. l'archev. de Paris*, n. 37, ci-après.

naturel de le supposer, mais dans les actes de charité de ces justes imparfaits, afin de me pouvoir reprocher que je fais la charité mercenaire. Tout au contraire, est-il question de la charité qui regarde Dieu en lui-même sans aucun rapport à nous; on veut que l'exclusion de tout rapport à nous soit, selon mon livre, une exclusion de la vue des bienfaits de Dieu non dans le seul acte de charité, mais dans tout l'état de l'ame qui l'exerce, quoique j'aie si souvent exprimé le contraire en termes formels.

Cependant on devroit, si on voulait me faire justice, avouer que je n'ai exclu la vue de la bonté relative de Dieu, que du seul acte de charité, et non des autres actes de l'état, où j'ai mis l'éxercice de toutes les vertus distinctes avec leurs objets formels. Il faudroit aussi reconnoître que le pur amour, dans mon livre, n'exclut ni les actes surnaturels d'espérance, ni les actes surnaturels de gratitude, mais seulement les actes naturels et délibérés qui font l'intérêt propre ou mercenarité. On peut voir par ces exemples avec quelle ardeur on cherche tous les moyens imaginables pour me surprendre dans mes paroles.

IV. Object. M. de Meaux ne se relâche jamais dans le dessein de faire rentrer la béatitude dans l'objet formel de la charité. Il allègue le précepte de la charité qui nous a été donné, dit-il, *avec un très-grand rapport à nous : maximo respectu ad nos* [1]. Il veut par là rendre ridicule et contraire à l'Ecriture la définition de la charité, qui est de son propre aveu, selon *la notion commune*, un amour absolu et indépendant de tout rapport à nous, *nullo respectu ad nos*. En effet si la charité nous est commandée par ce motif précis *d'un très-grand rapport à nous*, presque toute l'Ecole est inexcusable de contredire l'Ecriture et de retrancher ce motif, en disant, *sans aucun rapport à nous*. Ce précepte, dit M. de Meaux, est précédé d'une promesse, *ut bene sit tibi*. Il est suivi d'un motif de reconnoissance : *patribus tuis conglutinatus est;... ama itaque, etc.*

Rép. Ce prélat sait mieux que moi que ce grand précepte de l'amour en général comprend tout amour surnaturel de Dieu, tant les amours d'espérance et de gratitude que celui de charité. Comme toutes ces diverses espèces d'amour sont comprises dans ce précepte général, il ne faut pas s'étonner que tous les divers motifs spécifiques de ces diverses vertus y soient rassemblés.

V. Object. M. de Meaux tolérant à regret la distinction de Dieu bon en lui-même et de Dieu bon à nous, qu'il prétend avoir été inventée par saint Anselme [1] *dans l'onzième siècle, et dont la subtilité de Scot s'est accommodée*, veut du moins ne la tolérer *à presque toute l'Ecole* que comme une spéculation inutile. Mais dans la pratique, *in ipso usu et praxi*, il faut toujours, selon lui, faire un seul motif total de tous ces motifs de la perfection absolue de Dieu, et de la relative à nous pour se déterminer en *tout acte que la raison peut produire* par le motif de la béatitude; *ut scholasticè quidem et speculativè charitati sufficiat Deus in se excellens et optimus, quod est objectum specificum, sine quo ipsa charitas stare non possit. Cæterùm ipso usu et in praxi, ut aiunt, valeat illa complexio, quâ ita Deum totum, si ita loqui fas est, et ut est in se optimus, et ut ex illa quoque bonitatis plenitudine erga nos beneficentissimus consectati in eum colliquescimus, ipsi adhæremus, ipsi conglutinamur, nec ab illo tam perfectæ quàm profluæ bonitatis fonte divelli nos patimur; quo fit, ut istud nullo respectu ad nos in Scholæ definitione positum, abstractivè quidem, non autem exclusivè intelligi oporteat* [2].

Rép. Il n'y a sans doute que des impies et des insensés qui puissent entendre par ces paroles, *sans aucun rapport à nous*, une exclusion des bienfaits de Dieu, pour l'état des ames les plus parfaites. Mais M. de Meaux tombe dans l'extrémité opposée à celle qu'il m'impute; car, selon son principe, l'abstraction simple est impossible, même dans l'acte passager. Si l'assemblage qu'il veut qu'on fasse nécessairement des divers motifs a lieu, pour composer un motif total et indivisible, sans lequel Dieu parfait en soi manqueroit de la véritable raison pour se faire aimer, on ne peut plus perdre de vue dans aucun acte la béatitude. Alors l'acte propre de la charité, qui est indépendant de la béatitude, n'est plus qu'une chimère. On ne peut jamais faire abstraction du motif, sans lequel la raison formelle d'aimer cesse, et l'acte n'est plus raisonnable.

Par là, M. de Meaux faisant semblant de condescendre à la doctrine *de presque toute l'Ecole*, sape les fondemens de tout ce qu'elle a de plus réel. Les actes fondés sur la supposition

[1] *Summ. etc.* p. 310.

[1] *Instr. sur les Etats d'oraison*, liv. x, n. 29, p. 453. — [2] *Summ. etc.* p. 309, 310. Edit. de 1845 en 12 vol. t. IX.

impossible, par où on exprime *un amour absolu et indépendant de tout rapport à nous, et par conséquent* du motif de la béatitude; ces actes, dis-je, dont le modèle se trouve dans saint Paul et dans Moïse, ces actes tant loués par saint Clément pour la vie des parfaits *dès l'origine du christianisme*, ces actes admirés par la plupart des Pères, par tant de saints contemplatifs, et même par presque toute l'Ecole, ces actes dont M. de Meaux a dit qu'on ne peut les rejeter, *sans en même temps condamner ce qu'il y a de plus grand et de plus saint dans l'Eglise* [1], ne sont plus sans la pratique que des *phrases*, des *pointilles*, une chose *trop alambiquée*, un *raffinement introduit dans la dévotion*, où *l'expression d'une chose impossible n'ajoute rien à la perfection réelle de l'acte*: ce sont *de pieux excès*, dans Moïse et dans saint Paul, et dans les autres *d'amoureuses extravagances*. Dans *la pratique* il ne faut admettre qu'une seule raison d'aimer, en confondant tous les divers motifs avec celui de la béatitude; *la raison d'aimer ne s'explique pas d'une autre sorte*.

Ainsi les actes de parfaite contrition, où le pécheur déteste son péché, non parce qu'il mérite la privation de la béatitude, mais parce qu'il déplaît à Dieu infiniment aimable en lui-même indépendamment de ses bienfaits, sont une manifeste *illusion*. Il faut rejeter de tels *raffinemens introduits dans la dévotion*.. Nos Pères ont eu tort de nous enseigner ces subtilités, qui n'ont aucun rapport à la pratique. Il ne faudra à l'avenir faire aucun acte de contrition sans y mettre *le dessein d'être heureux*, faute de quoi on *imposeroit* à l'homme. Une contrition fondée sur la seule bonté de Dieu en lui-même dérogeroit à la reconnoissance des bienfaits de Dieu. Ce seroit rejeter Jésus-Christ. Ce seroit un raffinement de spéculation qui n'a aucun lieu dans la pratique.

Il faut aussi corriger les catéchismes, et particulièrement celui du saint concile de Trente qui veut qu'outre ceux « qui servent par amour en » vue de la récompense, il y *en ait* d'autres, » qui étant excités seulement par leur piété » et par leur charité, ne regardent dans celui » qu'ils servent que sa bonté et sa perfection, » se trouvant dans la vue et dans l'admiration » de cet objet, assez heureux de le pouvoir ser- » vir sans récompenses [2]. » Enfin il faut corriger tous les livres de la vie intérieure les plus approuvés pour la pratique, tels que l'Imitation de Jésus-Christ, sainte Thérèse, saint François de Sales, Rodriguez, Avila, et tous les autres, qui, sans rejeter l'exercice des vertus de gratitude et d'espérance, veulent néanmoins que les ames parfaites servent Dieu pour lui-même indépendamment de la récompense. Voilà jusqu'où nous meneroit insensiblement le principe de M. de Meaux. D'autres moins prévenus pensent autrement, même pour la pratique. « Lorsque la charité, disent-ils [1], est » encore foible et commençante, elle a besoin » pour se soutenir, de s'occuper plus souvent » des motifs les plus vifs de l'espérance ou de la » crainte. » Ces paroles ne peuvent pas être dites de la charité vertu théologale. Si par là on veut faire entendre qu'elle s'occupe immédiatement des motifs de l'espérance ou de la crainte; car ces sortes de motifs ne peuvent être le motif propre et immédiat de cette vertu; « à mesure » qu'elle devient plus forte, elle est capable de » se soutenir pour ainsi dire comme toute seule » par l'amour de la justice. » Voilà des *observations pour la pratique, bien différentes de la décision absolue de M. de Meaux*. Il n'y a qu'une seule chose qui m'arrête en les lisant. C'est qu'il paroît qu'on diminue les actes d'espérance dans cet état où la charité devenant plus forte, *se soutient pour ainsi dire, comme toute seule, par l'amour de la justice;* au lieu qu'il est certain qu'en cet état les actes d'espérance augmentent tous les jours par le commandement de la charité, quoique la charité ne soit jamais immédiatement excitée par l'objet formel ou motif spécifique de l'espérance. Ecoutons encore ces observations modérées [2]. « Qu'on prenne » garde néanmoins, en voulant éviter les excès » des Quiétistes, de se jeter dans le parti des » critiques outrés. Il y a des gens qui tiennent » pour suspectes toutes les dispositions qu'ils ne » sentent pas. Comme ils se sentent vivement » remués par la crainte ou par l'espérance, qui » sont d'excellens motifs, et qu'ils ne sont guère » occupés de ces perfections divines qui n'ont » point de rapport à nous, ils voudroient que » tout le monde pensât et parlât comme eux. » Si une bonne ame est quelquefois occupée de » Dieu à un tel point, le considérant en lui- » même, qu'elle ne pense point alors distincte- » ment à ce qui la regarde, on appelle cela » illusion, perte de temps. La censure est un » peu précipitée, elle pourroit bien être in- » juste. » Il s'agit de la pratique la plus réelle.

[1] *Inst. sur les États d'orais.* déja cité, p. 357. — [2] Part. IV, *in petit. tertia Or. Dominicæ*, n. 26 et 27.

[1] *Instr. past. de M. l'archev. de Paris*, n. 37, ci-après. — [2] *Ibid.* n. 42, ci-après.

L'amour de Dieu considéré en lui-même pour ses divines perfections, *qui n'ont point de rapport à nous*, est approuvé *in ipso usu et proxi*. La *censure* d'un tel amour, dit-on, *est un peu précipitée, elle pourroit bien être injuste*.

VI. Object. Ce prélat revient encore à son but par un autre tour très-insinuant. A Dieu ne plaise, dit-il, que Jésus-Christ notre rédempteur, soit exclu de la raison d'aimer dans la charité, ce qui seroit impie ; ou qu'on croie inutile pour enflammer cette vertu, *que Dieu ait aimé le monde*, que *nous devions l'aimer parce qu'il nous a aimés le premier*, et que *celui à qui il est moins remis aime moins*[1].

Rép. Ce prélat veut-il rendre *presque toute l'Ecole* impie? Elle dit que la bonté de Dieu relative à nous n'est point le motif spécifique des actes propres de la charité ; le bienfait de l'incarnation en Jésus-Christ est une démonstration de la bonté de Dieu relative à nous. Donc en ce sens, Jésus-Christ n'entre point comme motif propre et spécifique dans l'acte de charité, *suivant presque toute l'Ecole*. Mais Jésus-Christ peut entrer fréquemment, comme je l'ai déjà remarqué, dans l'acte de charité même, si on regarde dans le mystère de Jésus-Christ la bonté bienfaisante de Dieu comme un de ses attributs, et par conséquent comme sa perfection absolue. Alors Jésus-Christ et tous ses mystères sont l'objet de l'amour de complaisance, qui est une vraie charité. D'ailleurs la charité qui commande toutes les vertus, commande aussi la gratitude pour Jésus-Christ ; et cette vertu de gratitude pour Jésus-Christ nourrit et enflamme la charité en la manière que je l'ai déjà expliqué. Tout cela est clair, sans avoir besoin de confondre les motifs propres de la charité et de la gratitude. Peut-on craindre qu'une telle doctrine affoiblisse jamais en nous la reconnoissance pour Jésus-Christ, ni l'aliment que notre ame en doit tirer fréquemment pour croître en charité ? M. de Meaux ne se contente pas de me rendre odieux par cette accusation ; il veut aussi, par cette accusation, rendre odieuse la doctrine de *presque toute l'Ecole* sur la charité.

VII. Object. Saint Augustin, dit ce prélat[2], appelle sans cesse pur et gratuit le désir de jouir de Dieu. Si on souffre que ces passages soient éludés par de vaines subtilités, l'ancienne et très-pure théologie s'évanouit avec les décisions et les principes de saint Augustin ; on détruit la distinction des choses dont il faut user, et de celles dont il faut jouir, que le Maistre et les interprètes ont tirée de saint Augustin, et que tous les scolastiques ont posée pour fondement certain. On renverse même la définition de la charité donnée par saint Augustin et répétée par saint Thomas : « C'est un mouvement de l'ame pour jouir de Dieu à cause de lui-même. »

Rép. J'avoue que saint Augustin prend quelquefois dans un sens générique le terme de charité, et qu'en ce sens il veut que la charité cherche la récompense. Je dirai aussi en ce sens que la récompense est un motif secondaire de la charité, parce que la charité prise dans cette étendue n'est pas la première vertu théologale. Alors ce terme de charité pris en général comprend autant l'amour d'espérance que celui de charité proprement dite. Saint Thomas même a pris le terme de charité pour tout amour, de quelque espèce qu'il soit, pourvu qu'il nous rende une chose chère et de grand prix, *quod magni pretii æstimatur*[1]. Mais enfin *presque toute l'Ecole* nie formellement à M. de Meaux que l'amour d'espérance, qui veut jouir de Dieu en tant que bon d'une bonté relative à nous, soit un amour pur, gratuit et désintéressé. Pour moi, qui ne mets l'intérêt propre ou mercenarité que dans les actes délibérés d'un amour naturel de nous-mêmes, je n'ai pas besoin de répondre à l'objection de ce prélat. Elle ne me regarde nullement ; mais elle attaque presque toute l'Ecole, à laquelle il veut opposer *l'ancienne et très-pure théologie* tirée de saint Augustin. Il va encore plus loin, et veut que presque *tous les scolastiques* se contredisent, en disant d'un côté que l'espérance n'est pas un désir gratuit ou désintéressé, et de l'autre que vouloir jouir de Dieu est un acte désintéressé. Les scolastiques ne manqueront pas de dire que M. de Meaux abuse un peu du terme de jouir. Il est vrai, diront-ils, qu'il faut vouloir jouir de Dieu; mais jouir, selon saint Augustin, ne signifie que « s'attacher à un objet par amour pour lui-même[2]. » Voilà le rapport à nous qui ne s'y trouve point. Jouir, en ce sens, ne renferme donc aucun rapport à notre utilité, mais un rapport simple et total de nous-mêmes à Dieu pour l'amour de lui seul. En ce sens, la jouissance est très-désintéressée, et le désir de la jouissance est aussi très-désintéressé. Vouloir jouir, c'est seulement vouloir aimer. Cette jouissance n'est pas précisément la béatitude.

[1] *Summ. etc.* p. 311. — [2] *Summ. etc.* p. 312.

[1] 1. 2. Quæst. XXVI, art. III. — [2] *De doct. christ.* lib. I, cap. IV, t. III, p. 6.

Il est vrai que la béatitude en résulte, mais l'acte de charité peut vouloir la jouissance sans vouloir précisément la béatitude qui y est attachée. Un homme peut tous les jours vouloir une chose sans penser à ce qui en résulte nécessairement.

Je supplie instamment M. de Meaux, par le zèle qu'il a pour la vérité, et par l'intérêt qui nous est commun d'éditier l'Eglise, d'avoir la bonté de me répondre précisément sur des questions que je prends la liberté de lui faire pour mon instruction, avec toute sorte de respect et de déférence. 1° Je suppose que Dieu auroit pu, s'il l'avoit voulu, avant ses promesses gratuites, créer un homme, dont il auroit voulu anéantir l'ame avec le corps par sa toute-puissance au moment de sa mort corporelle, et qu'il auroit voulu par conséquent priver de la béatitude éternelle, quoiqu'il eût persévéré dans l'amour de Dieu jusqu'au dernier soupir. Ce prélat nie-t-il que Dieu ait été libre d'agir ainsi ? S'il le nie, il croit donc que la béatitude éternelle est due de droit rigoureux à l'homme juste, que Dieu, avant même sa promesse, ne pouvoit sans injustice la lui refuser, que tout homme juste a, indépendamment des promesses, un plein droit sur la béatitude éternelle ; que les promesses ne sont point purement gratuites ; que la béatitude éternelle est une vraie dette, et point une grâce, puisqu'elle est due à la nature de l'être intelligent et voulant, qui demeure dans l'amour de Dieu. Il faut même, en ce cas, que M. de Meaux suppose que Dieu, dès qu'il a voulu produire une créature qui connoît et qui veut, n'est plus libre de la faire cesser d'être, et qu'elle devient à l'égard du Créateur un être d'une existence nécessaire. Si au contraire M. de Meaux reconnoît que la béatitude éternelle est une grâce promise gratuitement, et que Dieu en nous créant a été véritablement libre de nous la donner, ou de nous en priver, il admet la possibilité de ma supposition. 2° Je suppose que Dieu fait connoître à l'homme dont il veut anéantir l'ame, qu'il va l'anéantir au moment de sa mort, et que ce moment arrive. Cet homme n'a plus alors que ce moment à vivre. Aimera-t-il Dieu ? ne l'aimera-t-il point ? S'il n'est point obligé de l'aimer, les droits du Créateur sont perdus, et l'ordre est renversé. S'il est obligé de l'aimer dans ce dernier moment sans aucune espérance de posséder la béatitude, et avec une pleine certitude d'en être privé, voilà l'amour qui se soutient sans aucun motif d'être heureux. On ne peut nier que Dieu n'ait pu révéler son dessein à cette ame, supposé qu'il ait été libre de le former. Je demande encore une réponse précise sur cette seconde question.

Si M. de Meaux admet les deux parties de ma supposition, voici mes conséquences. Cet homme aimera Dieu sans y être déterminé par le motif de la béatitude. Il est inutile de dire qu'aimer c'est vouloir jouir, et que vouloir jouir, c'est vouloir posséder la béatitude ; qu'ainsi aimer un objet, c'est vouloir être heureux dans cet objet. Il faudra dire, tout au contraire, que si on entend par *jouir* posséder la béatitude, on doit conclure que cet homme aimera sans vouloir *jouir*, et que si on prend le terme de *jouir* dans le sens de saint Augustin, c'est-à-dire se rapporter tout entier à Dieu, et s'unir à lui pour lui-même, cet homme par un amour simple s'unit à Dieu d'une union qui fait une espèce de jouissance, sans désirer la béatitude.

Encore une fois, si M. de Meaux nie la supposition, les promesses ne sont plus gratuites ; Dieu n'est plus libre dans le plus grand de tous ses dons, qui est la béatitude éternelle ; les actes de *tout ce qu'il y a de plus grand et de plus saint dans l'Eglise*[1], sur de telles suppositions, sont des actes menteurs, hypocrites et extravagans, puisque les saints n'y ont fait qu'exprimer ce qu'ils ne vouloient point sincèrement, et ne pouvoient jamais sincèrement vouloir. Saint Augustin lui-même a renversé son propre principe touchant l'amour qui veut toujours *jouir*. Il est tombé par une décision dogmatique dans *l'amoureuse extravagance* des autres saints quand il a dit[2] : *Si, quod absit, illius tanti boni spes nulla esset, malle debuimus in hujus conflictationis molestia remanere, quàm vitiis in nos dominationem, non eis resistendo, permittere.* Il auroit dû dire, au contraire, qu'on ne peut persévérer dans l'amour, et résister à ses passions, qu'autant qu'on trouve en Dieu la raison d'aimer, qui est la jouissance ou béatitude.

VIII. Object. M. de Meaux n'approuve pas que j'aie dit, dans ma Lettre au Pape, que d'ordinaire la charité prévient et commande les actes de toutes les vertus, et entre autres de l'espérance, en sorte qu'ils ne sont pas plus intéressés ou mercenaires que la charité. Ces paroles, dit-il[3], n'ont aucun sens. Comme si l'espérance pouvoit subsister de même que la charité, séparément du désir de la béatitude,

[1] *Instr. sur les États d'oraison*, p. 337. — [2] *De Civ. Dei*, lib. XXI, cap. XV, t. VII, p. 635. — [3] *Summ. etc.* n. 9, p. 315.

dans lequel l'Ecole fait consister la mercenarité. Quel sera donc l'objet de l'espérance? Elle n'en aura aucun de réel, puisqu'elle ne regardera point la béatitude promise.

Rép. M. de Meaux suppose sans preuve que je mets l'intérêt propre ou mercenarité dans le désir de la béatitude, qui est l'objet formel de l'espérance. Comme ce prélat ne pouvoit ignorer par mes éclaircissemens que je n'ai jamais prétendu mettre l'intérêt propre ou mercenarité dans le désir de la béatitude, mais seulement dans l'amour naturel et délibéré de nous-mêmes qui nous la fait rechercher, et par lequel, comme dit Cicéron [1], *chacun est cher à soi par soi-même*, il pouvoit s'épargner la peine de me faire cette objection, qui ne me regarde nullement. Il ne m'attaque en rien par là. Mais c'est *presque toute l'Ecole*, qu'il attaque et qui doit lui répondre. L'Ecole a appris de saint Thomas que l'amour d'espérance est *imparfait* [2], et que les actes des vertus commandés par la charité *prennent son espèce et y passent* [3]. Ces théologiens en concluent que les actes d'espérance commandés par la charité, prenant son espèce et y passant, n'ont pas l'imperfection qu'ils auroient s'ils n'étoient pas commandés par la vertu supérieure, et relevés par son motif. Voilà sur quoi ils disent que les actes d'espérance commandés sont désintéressés ou plus parfaits. Tout roule sur une pure question de nom touchant le terme d'intérêt. Mais pour finir absolument cette question, que M. de Meaux ne cesse de renouveler, je prends la liberté de lui demander ce qu'il a entendu dans la page 21 de sa *Déclaration* [4], lorsqu'il a parlé ainsi : « Le concile de Trente enseigne qu'il » faut proposer la vie éternelle en tant que ré- » compense à tous ceux qui servent Dieu jus- » qu'à la fin, et qui espèrent en lui; *in Deo* » *sperantibus*. » Ou les actes par lesquels *les hommes qui espèrent en Dieu désirent la vie éternelle en tant que récompense* sont des actes d'espérance proprement dite, ou ils sont des actes de charité proprement dite. S'il prétend que ce sont des actes de charité proprement dite, la *Déclaration* insulte à *presque toute l'Ecole* qui proteste contre, et M. de Meaux élude le sens naturel de ces paroles, *in Deo sperantibus*, qui ne sont pas mises en vain dans cet endroit. Alors la charité et l'espérance sont confondues, puisque la charité par son propre acte ne désire pas moins que l'espérance la récompense. Si au contraire M. de Meaux avoue que ces actes appartiennent à l'espérance proprement dite, comme ces termes, *in Deo sperantibus*, le signifient évidemment, il m'accorde tout ce que je demande. *La vie éternelle proposée en tant que récompense* ne rend point l'acte d'espérance intéressé ou mercenaire. Pourquoi? parce qu'alors l'ame désire l'héritage par l'amour de charité même. *Ex ipsa charitate studiosi*. C'est-à-dire que la charité lui commande et lui inspire ce désir. Mon livre, de l'aveu même de M. de Meaux, dit donc vrai, quand il assure que les parfaits font de vrais actes d'espérance proprement dite dans lesquels ils désirent la récompense *en tant que récompense* sans aucun reste de mercenarité ou d'intérêt propre.

IX. Object. Ajoutons, dit M. de Meaux [1], une petite question : Pourquoi la charité, qui n'est point mercenaire, commande-t-elle avec tant d'ardeur l'espérance de la récompense? Pour obéir à Dieu! Fort bien, continue ce prélat. Mais pourquoi Dieu veut-il que l'espérance de la récompense soit excitée et commandée par la charité? C'est afin qu'elle serve à la charité, qu'elle l'enflamme, qu'elle la fortifie et qu'elle l'augmente; autrement cette parole ne s'accompliroit point : *La charité est la fin du précepte*. La charité excite donc l'espérance de la récompense, afin que la charité elle-même croisse, étant aiguillonnée, poussée et pressée par la récompense. Tant il est vrai qu'en tout état la récompense est par sa nature propre à nourrir, à exciter, à augmenter la charité, et la charité par sa nature est propre à être enflammée par cette récompense qui est Dieu même.

Rép. M. de Meaux prend grand soin de confondre deux choses très-différentes pour fortifier sa cause. L'une est que l'espérance sert à nourrir et augmenter la charité, et elle ne peut être niée par aucun homme sensé et catholique. L'autre est, que l'objet formel ou motif de l'espérance, ment la charité même comme motif propre, et celle-là est rejetée de *presque toute l'Ecole*.

Je conclus sans peine, comme M. de Meaux, que la charité commande l'espérance, parce que l'espérance doit être rapportée à la fin de la charité, et doit servir à l'accroissement de la charité même. Mais il n'est question que de bien entendre comment l'espérance augmente la charité. Ce prélat veut toujours trouver

[1] *De Amicitia*, cap. XXI. — [2] 2. 2. Quæst. XVII, art. VIII. [3] *III part.* quæst. LXXXV, Art. II, ad I. 2. 2. quæst. CLIV, art. VIII. — [4] T. XXVIII, p. 281. Ed. de 1845 en 12 vol. t. IX.

[1] *Summ. etc.* p. 315, 316.

partout la preuve de son opinion. Il veut que la récompense soit *l'aiguillon*, qui *excite*, qui *pousse*, qui *presse* la charité ; en un mot, qu'elle soit le motif de cette vertu. Tous ces termes rassemblés avec tant d'art expriment tout ce qu'il peut y avoir de plus précis et de plus efficace dans un motif spécifique. Il tâche de faire entendre conformément à son livre [1], *qu'il n'est pas possible à la charité de se désintéresser à l'égard de la béatitude*, et qu'elle n'en peut commander le désir, qu'à cause que la béatitude ou récompense est quelque chose sur quoi elle ne peut se désintéresser. S'il prétend en ce sens que la récompense *excite*, *pousse*, *presse et aiguillonne la charité ;* je nie avec *presque toute l'Ecole* la doctrine qu'il veut insinuer par tant de voies indirectes. J'ajoute sur l'espérance ce que j'ai déjà dit sur la gratitude, qui est, que les motifs *secondaires*, sous le nom de *secondaires*, ne peuvent jamais passer pour des motifs partiels, qui joints avec celui de la bonté absolue de Dieu ne fassent qu'un seul motif total et spécifique de la charité. S'ils étoient partiels ils seroient essentiels à la charité ; et on ne pourroit plus, comme M. de Meaux le prétend, faire jamais aucun acte de charité qui ne renfermât le motif précis de la béatitude ou récompense. Ainsi la charité ne seroit plus comme saint Thomas l'assure en la distinguant de l'espérance, un amour qui « tend à Dieu pour s'arrêter en lui, et non » afin qu'il nous en revienne quelque bien : » *ut in ipso sistat, non ut ex eo aliquid nobis* » *proveniat* [2]. » La charité en ce cas ne s'arrêteroit pas plus en Dieu que l'espérance. Elle ne chercheroit pas moins à en tirer son bien. Elle ne se *désintéresseroit* pas davantage *à l'égard de la béatitude*, pour parler comme M. de Meaux. Par conséquent, tous les actes, où l'indépendance du motif de la récompense est si fortement exprimée par les saints, ne seroient que de *pieux excès* et *d'amoureuses extravagances*. Il est certain même que ce motif *secondaire* ou partiel changeroit réellement l'espèce de l'acte : car il changeroit l'espèce de son objet formel, en ajoutant la bonté relative de Dieu à sa bonté absolue. D'où je conclus que l'espérance de la récompense, ou pour mieux dire, la récompense même n'est point un motif propre qui excite réellement et immédiatement la charité.

Voici comment il est vrai de dire que la charité est nourrie, augmentée, et enflammée par l'espérance qu'elle commande. 1° Ces actes d'espérance commandés étant méritoires, ils font croître la grâce, et par conséquent la charité dont la grâce est le principe. 2° Ces actes méritoires diminuent la concupiscence et augmentent la charité, suivant cette règle de saint Augustin : *Quantò autem magis regnum cupiditatis destruitur, tantò charitatis augetur* [1]. 3° L'attention fréquente à la bonté relative de Dieu nous élève par nécessité à une attention plus fréquente et plus forte à sa bonté absolue : ainsi l'espérance nourrit, entretient, enflamme, presse, aiguillonne la charité ; mais c'est d'une manière médiate et indirecte, sans entrer jamais dans son motif spécifique. Tout cela s'explique naturellement, sans recourir à une confusion de motifs qui détruit la spécification de toutes les vertus. Cette explication est fondée sur la doctrine de saint Thomas [2]. Ce saint docteur demande si la charité aime Dieu pour lui-même, et il se fait une objection de ce que l'espérance produit la charité ; *charitatem gignit ;* d'où il s'ensuit qu'on aime Dieu *à cause du bien qu'on en espère*. Il répond que le terme *à cause*, *propter*, peut avoir quatre divers sens. Il rejette les trois premiers, après les avoir rapportés. Un de ces trois est de dire que le bien espéré est une cause finale, ou un motif de la charité. Puis il s'arrête au quatrième sens, que voici. Nous pouvons, dit-il, aimer une chose à cause d'une autre qui nous a disposés à l'aimer. Alors ce n'est pas un motif, mais une simple disposition qui nous *facilite l'amour de l'objet aimé*. « Par exemple, dit-il, » des bienfaits nous ont disposés à aimer un » ami. Mais depuis que nous avons commencé » l'amitié, ce n'est plus pour ses bienfaits, » mais pour sa vertu, que nous l'aimons.... » C'est en ce sens, continue-t-il, que nous » aimons Dieu à cause d'une autre chose, » parce que nous sommes disposés par d'autres » choses à croître dans son amour, savoir par » ses bienfaits, et par la récompense que nous » en espérons, ou même par les supplices que » nous voulons éviter. »

L'espérance est sans doute plus parfaite que la crainte. Cependant le motif spécifique de l'espérance n'entre non plus que le motif spécifique de la crainte, dans la composition du motif spécifique de la charité. Ces deux vertus, chacune à proportion de ce qu'elle est parfaite,

[1] *Instr. sur les États d'oraison*, liv. x, n. 29, p. 450. — [2] 2. 2. Quæst. xxiii, art. vi.

[1] *De Doct. christ.* lib. iii, cap. x, n. 6, t. iii, p. 50. — [2] 2. 2. Quæst. xxvii, art. iii.

ne servent que par voie de disposition à l'accroissement de la charité : ces motifs servent à diminuer la concupiscence, à augmenter la grâce, à rendre l'attention à Dieu plus fréquente et plus forte. Mais elles n'excitent point la charité par une confusion de motifs.

Enfin je demande toujours à M. de Meaux s'il veut que son motif *secondaire* de la béatitude soit un motif partiel du motif total et spécifique de la charité, ou bien s'il veut seulement que ce soit un motif accidentellement surajouté, et sans lequel le motif spécifique de cette vertu seroit entier et suffisant. S'il veut que le motif secondaire de la béatitude ne soit que surajouté accidentellement, en sorte que sans lui le motif spécifique de cette vertu seroit entier et suffisant, il s'ensuit qu'on peut aimer Dieu parfaitement, sans y être excité par le motif de la béatitude, et que le retranchement de ce motif laisseroit l'amour tout entier. Alors ce que tant de saints ont exprimé par des suppositions impossibles est vrai à la lettre, et M. de Meaux ne peut plus dire que si Dieu n'étoit pas béatifiant, il ne seroit plus *la raison d'aimer*.

Si au contraire M. de Meaux veut que le motif *secondaire* de la béatitude soit essentiel à la charité, et entre comme un motif partiel dans son motif spécifique, il sera vrai de dire qu'il n'est pas possible à cette vertu de se *désintéresser à l'égard de la béatitude*. Il sera vrai de dire que si Dieu n'étoit pas *béatifiant*, *il ne seroit pas la raison d'aimer*. Il sera vrai de dire qu'on ne peut *en aucun acte* produit par *la raison* faire abstraction de ce motif essentiel à tout acte humain. Il sera vrai de dire que tous les actes des saints, qui expriment un amour absolu et indépendant de ce motif, sont de *pieux excès* et *d'amoureuses extravagances*. Ce consentement, que nous avons loué et admiré dans notre XXXIIIe Article d'Issy, ne sera plus qu'une vaine subtilité, que des *phrases* et des *pointilles*, par lesquelles on veut *anéantir l'ancienne et très-pure théologie de saint Augustin*. Ce savant prélat peut parler ainsi. Pour moi je demeure attaché à la doctrine de *presque toute l'Ecole*.

X. Object. M. de Meaux se plaint encore[1] de ce que je n'ai pas suivi la décision du concile de Trente touchant la vie éternelle, qu'on doit proposer comme récompense à tous, même aux plus parfaits; comme récompense, dit-il, c'est-à-dire sous la raison précise de récompense. Le concile, continue-il, ne parle pas moins clairement de la paresse qu'il faut exciter, et des justes mêmes les plus parfaits, comme David, Moïse et les autres, qui se sont encouragés eux-mêmes à courir dans la carrière par le motif de la récompense éternelle. Il est constant, par cette décision, que la charité, loin de diminuer et d'être moins parfaite ou moins pure par ce motif de la récompense éternelle, en devient au contraire plus parfaite, plus forte et plus agissante.

Rép. On voit toujours dans toutes ces paroles de M. de Meaux le même dessein de faire entrer le motif de l'espérance dans l'acte de charité. Selon lui, quiconque ne confond pas ces différens motifs ne reconnoît assez clairement ni l'exercice de l'espérance, ni l'aliment que la charité en tire. Ai-je nié qu'il faille *proposer la vie éternelle comme récompense aux plus parfaits?* N'ai-je pas dit au contraire que les plus parfaits doivent toujours la désirer, « en tant qu'elle est leur bien, » leur bonheur et leur récompense[1]? » Je n'ai exclu que les désirs intéressés, qui sont des désirs formés par un amour naturel de nous-mêmes. D'ailleurs la récompense n'en est pas moins sincèrement désirée, quoiqu'elle ne le soit point par les actes de charité, pourvu qu'elle le soit toujours par ceux de l'espérance. Je réponds donc à ce prélat les choses suivantes. 1° Les plus parfaits désirent la récompense par des actes d'espérance que la charité commande. Comme ils s'aiment en Dieu par un amour de charité, ils se désirent la récompense en vertu de cet amour, et conformément à la promesse gratuite qu'ils ont reçue des biens éternels. Ainsi tous leurs désirs de la vie éternelle sont relatifs à la charité que Dieu veut qu'ils aient pour eux-mêmes, et à la promesse gratuite de la récompense. David et Moïse ont sans doute espéré toute leur vie la récompense de cette manière. 2° Cet exercice de l'espérance est utile, dans les plus grands saints, à l'accroissement de la charité, en la manière que j'ai déjà expliquée. 3° Les imparfaits font d'ordinaire des actes d'espérance qui ne sont pas formellement commandés par la charité. 4° Cet exercice de l'espérance ne laisse pas de soutenir leur charité, et de réveiller leur paresse, en la manière que j'ai expliquée. 5° Les plus parfaits mêmes peuvent quelquefois avoir besoin de réveiller leur paresse par l'exercice de l'espérance; car en-

[1] *Summ. etc.* p. 316, 317.

[1] *Explic. des Max.* art. IV, p. 44.

core que la charité vive et agissante en eux prévienne et commande d'ordinaire les actes d'espérance, leur état, qui n'est qu'*habituel* et point *invariable*, est sujet à des variations, où ces ames languissent un peu. Voilà précisément mon système, qui s'accorde parfaitement avec le concile de Trente : Les plus parfaits espèrent d'ordinaire sans amour naturel et délibéré d'eux-mêmes. C'est par les actes d'espérance, et non par ceux de la charité, qu'ils espèrent les biens promis. Le motif de l'espérance ne se confond jamais avec celui de la charité.

Mais la charité croît à mesure que l'exercice méritoire de l'espérance fait croître la grâce, diminue la concupiscence, et rend l'ame plus fréquemment attentive aux bontés relatives de Dieu qui la persuadent de plus en plus de sa bonté absolue.

XI. Object. M. de Meaux dit que la charité, qui selon moi commande et qui excite les autres vertus, et que j'attribue aux ames parfaites, se trouve aussi tout de même, selon moi, dans l'état des justes imparfait. Ce prélat en conclut que la distinction du quatrième et du cinquième état de mon livre est chimérique, et que je l'ai moi-même détruite.

Voici comment il le prouve : Dans le quatrième état de la charité justifiante, mais imparfaite, on aime principalement la gloire de Dieu, en sorte qu'on ne cherche sa béatitude que comme un moyen rapporté et subordonné à cette fin dernière. Il faut donc nécessairement, conclut M. de Meaux, que l'objet de la charité étant la fin dernière, elle prévienne entièrement, dans l'intention de ce juste, ce qui n'est qu'un moyen, savoir le désir d'acquérir la récompense. Si cela est établi, il ne reste rien de plus parfait et de plus sublime à cette charité très-pure qu'on vante si fort. Ces deux états se confondent. Tout est brouillé; tant il est vrai que ce système se réduit à de vaines subtilités qui retombent dans des contradictions.

Rép. M. de Meaux, qui connoît si bien la valeur précise de chaque terme dans l'Ecole, pouvoit se répondre à lui-même en deux mots, et dissiper son objection. La fin dernière est toujours la première, et elle précède tout moyen dans l'intention de l'homme qui agit, il est vrai. Mais on peut chercher la fin dernière ou habituellement et implicitement, ou d'une manière actuelle expresse et formelle. C'est ce que saint Thomas distingue par ces termes *actu et habitu* [1]. Les actes des vertus non commandés par la charité tendent à la fin dernière, il est vrai, mais seulement d'une manière habituelle et implicite. Les actes des vertus commandés par la charité, qui, selon saint Thomas, *entrent dans son espèce*, tendent à la fin dernière d'une manière actuelle, formelle, expresse et explicite. Ce sont ces actes « parfumés, comme dit saint François de Sa- » les [2], du céleste amour, qui a cette souve- » raine propriété, qu'étant plus pur, il rend » l'action qui en provient plus pure. » Les actes d'espérance du quatrième état sont donc tels qu'on n'y désire la béatitude que comme un moyen rapporté et subordonné à la fin dernière, qui est la gloire de Dieu. Mais ce rapport et cette subordination ne se font d'ordinaire qu'habituellement, et d'une manière confuse et implicite. Un rapport si imparfait n'est pas celui des actes commandés. Ce rapport habituel se trouve même, selon saint Thomas [3], dans les actes des justes, qui sont des péchés véniels. Le rapport et la subordination des actes vertueux commandés par la charité dans la vie la plus parfaite, se fait d'une manière actuelle, formelle, expresse et explicite. Alors, selon saint François de Sales [4], « nous ne suivons pas ce motif en qua- » lité de motif simplement vertueux, mais en » qualité de motif voulu, agréé, aimé et chéri » de Dieu. » Ce rapport formel et explicite relève le motif inférieur par le supérieur. La vertu inférieure *prend l'espèce, et passe* dans l'espèce de la supérieure, selon saint Thomas. Mépriser cette doctrine comme une vaine subtilité, seroit tourner en dérision la théologie la plus grave et les pures maximes des saints. Ainsi par ces deux mots de ce saint docteur, *actu et habitu*, l'objection s'évanouit, et toutes les prétendues contradictions disparoissent.

XII. Object. M. de Meaux revient encore par une autre voie à son but. Combien, dit-il [5], parleroit-on d'une manière plus sainte et plus claire, si on faisoit consister le pur amour, non en ce que les justes les plus parfaits laissassent le motif du salut et de la récompense éternelle, contre la décision du concile de Trente; mais en ce qu'ils se purifieroient de tous les désirs terrestres et de toutes les concupiscences contraires à la charité, etc.

[1] 1. 2. Quæst. LXXXVIII, art. 1, ad 3. — [2] *Amour de Dieu*, liv. XI, ch. XIII, p. 579. — [3] Loc. mox cit. — [4] *Amour de Dieu*, liv. XI, ch. XIV, p. 580. — [5] *Summ. etc.* n. 10, p. 519.

Itér. Le pur amour, selon M. de Meaux [1], est la charité, et selon lui la charité est l'amour de la béatitude en Dieu. Aimer un objet, c'est, selon ce prélat, se désirer la béatitude dans cet objet. La raison d'aimer *ne s'explique pas d'une autre sorte*. Ne vouloir sa béatitude qu'en Dieu, c'est le plus pur amour des ames parfaites. Or est-il que l'amour par lequel on désire sa béatitude en Dieu seul, est, selon *presque toute l'Ecole*, l'amour d'espérance, inférieur à celui de la charité. Donc l'amour que M. de Meaux nomme le plus pur et le plus parfait, n'est que l'amour que saint Thomas nomme *imparfait* [2], et qui seul est incapable de justifier un pécheur hors du sacrement de pénitence, comme l'Ecole l'enseigne communément. Ce prélat, qui montre tant de zèle pour l'amour de Dieu, et contre les opinions relâchées, veut-il mettre le comble de la perfection chrétienne dans un amour, que les théologiens qu'il regarde comme les moins exacts croient insuffisant tout seul pour faire le premier pas dans la justice. Selon lui, l'amour de bienveillance n'est qu'un *pieux excès, une amoureuse extravagance*, qui *impose à l'homme ;* c'est une chose *trop alambiquée*. Cette omission du motif de la béatitude n'est ni bien saine, ni bien conforme au concile de Trente, s'il en faut croire ce prélat. Enfin cet amour de pur bienveillance, est, selon son livre, une illusion manifeste, puisque c'est *une illusion* que *d'ôter à l'amour de Dieu le motif de nous rendre heureux* [3].

Remarquez qu'il ne connoît rien à perfectionner dans l'homme, que par le retranchement des désirs terrestres et des concupiscences contraires à la charité. C'est-à-dire qu'il n'y a point d'imperfection qui ne soit un péché, au moins véniel, et qu'il n'admet aucun milieu entre les actes surnaturels faits par la grâce, et les péchés causés par la concupiscence ou cupidité vicieuse.

C'est sur quoi je l'avois supplié de s'expliquer précisément par écrit. Il me l'avoit promis dans un mémoire que j'ai envoyé à Rome; mais c'est ce qu'il n'a pas jugé à propos d'exécuter. Pour moi, je crois que l'amour d'espérance, quoique surnaturel et très-agréable à Dieu, est *imparfait*, comme dit saint Thomas, c'est-à-dire moins parfait que l'amour de charité; car il faut que ces paroles de l'Apôtre demeurent inébranlables : *voilà trois choses; mais la plus grande d'entre elles est la charité*. J'ajoute qu'il y a des imperfections naturelles qui ne sont pas des péchés même véniels; elles ne sont ni des concupiscences, ni des cupidités vicieuses. M. de Meaux veut-il soutenir qu'un homme ne peut faire aucun acte délibéré de crainte naturelle des peines de l'enfer, sans faire un péché, et sans succomber à une concupiscence vicieuse. Je lui demanderois encore si les désirs de la béatitude que saint Chrysostôme et saint Ambroise permettent aux imparfaits, et leur conseillent même dans le besoin, plutôt que de se décourager dans la voie étroite, sont des péchés? Saint Chrysostôme dit : « Dieu a voulu qu'on pût pratiquer aussi » la vertu pour la récompense afin de s'ac- » commoder à notre foiblesse. Si quelqu'un » est foible, qu'il jette aussi les yeux sur la ré- » compense [1]. » Saint Ambroise dit que « ces » cœurs rétrécis soient invités par les promes- » ses; qu'ils soient élevés par la récompense » qu'ils espèrent [2]. » De tels désirs pour le salut, de quelque manière qu'on les explique, sont imparfaits, et ne sont ni commandés ni conseillés aux ames parfaites. Ils ne sont pourtant ni des péchés ni des concupiscences vicieuses, puisque les Pères les permettent et en approuvent l'usage pour les imparfaits. Donc il y a, pour purifier l'amour, d'autres imperfections à retrancher que les péchés ou concupiscences vicieuses. Et cette doctrine, que M. de Meaux veut établir en renversant la mienne, loin d'être la plus saine et la plus conforme au concile de Trente, doit être suspecte. Je laisse tout le reste de l'écrit intitulé : *Summa Doctrinæ, etc.* depuis la page 20 jusqu'à la page 22 [3], parce qu'il ne contient aucune objection précise.

XIII. Object. Ce qu'on nomme propriété est une chose très-embrouillée dans les livres mêmes des bons Mystiques, et la désappropriation, par une conséquence nécessaire, doit être aussi très-obscure : tant il y a de diversité et d'embarras dans les explications que les bons Mystiques mêmes en ont voulu donner. Notre auteur entreprend d'aplanir ces difficultés; il établit deux propriétés, l'une qui est le péché d'orgueil. Il définit ainsi l'autre : C'est cette propriété par laquelle nous aimons notre propre excellence en tant qu'elle est la nôtre, mais principalement pour la gloire de Dieu à laquelle nous voulons la rapporter; c'est néanmoins pour no-

[1] *Instr. sur les États d'or.* p. 450 et suiv.— [2] 2.2. quæst. XVII, art. VIII.—[3] *Instr.* p. 452.

[1] *Voyez* ci-dessus, p. 238. — [2] Ci-dessus, p. 233. — [3] Tome XXVIII, p. 320 à 322. Édit. de 1845 en 12 vol. t. IX.

tre mérite et pour notre récompense. Cette propriété n'est pas criminelle, ni un péché véniel, ni même une véritable imperfection, si ce n'est à l'égard des parfaits. Il ajoute que les parfaits doivent rejeter ce désir innocent du mérite, de la perfection et de la récompense éternelle, quoiqu'il soit subordonné à la fin dernière qui est la gloire de Dieu [1].

Rép. M. de Meaux ne peut s'empêcher de faire entendre combien il fait peu de cas de l'autorité des bons Mystiques, c'est-à-dire, de tant de saints. Selon ce prélat, ils ne sont point d'accord entr'eux et ne savent à quoi s'en tenir pour démêler ce que c'est que la propriété. Ces saints ont néamoins mis l'imperfection des ames justes dans la propriété, et la perfection dans la désappropriation. Tant de saints des derniers siècles n'ont parlé ainsi qu'à l'exemple des Pères, qui ont mis l'imperfection des imparfaits dans un reste de mercenarité, et la perfection dans un amour filial qui ne laisse en eux rien de mercenaire. Tous ces saints n'ont-ils fait que varier et que se contredire sur le point essentiel de la perfection ? Ne se sont-ils jamais fait entendre ? ne se sont-ils point entendus eux-mêmes ? *Res intricatissima.... obscurissima*, dit M. de Meaux. *In probis quoque Mystiris earum vocum varii perplexique sensus.* Voilà tous les plus grands maîtres de la vie spirituelle condamnés comme ayant parlé sans cesse de perfection et d'imperfection, de propriété et de désappropriation sans avoir expliqué ni compris clairement en quoi consistent ces deux choses. Si tous ces saints auteurs n'ont jamais pu expliquer ces choses dont ils ont tant parlé, j'avoue que je suis bien téméraire d'avoir entrepris ce qui leur a été impossible. Mais s'ils ont entendu ce qu'ils disoient, et s'ils ont su expliquer ce qu'ils entendoient, je n'ai pas tort d'avoir tâché de suivre leurs traces. Le lecteur me permettra, s'il lui plaît, de traiter ici la question avec un peu d'étendue, pour y répondre plus exactement.

Saint François de Sales a mis la propriété dans l'état de la résignation, et la désappropriation dans l'état d'indifférence. Dans l'état de résignation, dit ce saint [2], « on préfère la volonté de Dieu à toutes choses; *mais* on ne » laisse pas d'aimer beaucoup d'autres choses » outre la volonté de Dieu. » Il avoit dit un peu auparavant que la résignation se pratique « par manière d'effort et de soumission [3]. »

[1] *Summ. etc.* n. 12, p. 323. — [2] *Amour de Dieu*, liv. IX, ch. IV. — [3] *Ibid.* ch. III.

Voici ce qu'il ajoute : « Or l'indifférence est » au-dessus de la résignation, car elle n'aime » rien sinon pour l'amour de la volonté de » Dieu [1]. » Voilà une explication claire et précise de la propriété et de la désappropriation. Voilà deux états de justes. Les uns aiment *beaucoup de choses outre la volonté de Dieu*, c'est-à-dire qu'ils ont beaucoup d'affections naturelles qui ne viennent point de la grâce. La résignation les subordonne néanmoins à Dieu *par manière d'effort et de soumission*, c'est-à-dire, que ce juste imparfait préfère la volonté de Dieu à tous ces attachemens naturels, et qu'il les lui sacrifieroit plutôt que de l'offenser. Voilà l'état de résignation où l'on a encore la propriété, c'est-à-dire des désirs propres et naturels qu'on soumet à Dieu. L'acte de résignation qui les soumet est bien surnaturel : mais ces désirs de *beaucoup de choses outre la volonté de Dieu*, que la grâce soumet avec *effort* ne viennent pas de la grâce. Ils sont *propres*, ils sont naturels, ils doivent être soumis. Dans l'état d'indifférence, au contraire, on n'a plus d'ordinaire cette propriété ou ces désirs naturels à soumettre, parce que l'ame indifférente et désappropriée *n'aime rien sinon pour l'amour de la volonté de Dieu*, c'est-à-dire rien que ce que Dieu lui fait vouloir par sa grâce dans des actes surnaturels. Il n'y a rien de plus clair et de plus sensible que cette différence entre deux hommes dont l'un a encore beaucoup de désirs naturels et délibérés, qu'il soumet à Dieu pour ne le point offenser ; et l'autre qui n'a plus d'ordinaire que des désirs surnaturels inspirés par la grâce. L'un est encore dans l'imperfection et dans la propriété ; l'autre est dans l'indifférence et dans la désappropriation ou dans le pur amour. Cette différence seroit même très-réelle, et pour ainsi dire palpable, entre deux amis que j'aurois. L'un aimeroit beaucoup de choses que je ne lui ferois point aimer; mais il n'en aimeroit aucune contre mes intérêts et qu'il ne voulût me sacrifier, s'il le falloit, pour ne m'offenser pas. L'autre seroit si intimement uni à moi qu'il n'aimeroit et ne désireroit plus rien que ce qu'il croiroit devoir aimer pour me plaire, suivant le penchant de la plus tendre amitié. Voilà donc la propriété et la désappropriation bien sensiblement expliquées par ce grand saint dans la résignation et dans l'indifférence.

M. de Meaux, pour combattre une explication si claire, fait dire par d'autres ce qu'il n'ose dire lui-même. Il fait reprendre S. Fran-

[1] *Amour de Dieu*, liv. IX, ch. IV.

çois de Sales de n'avoir mis Job que dans l'exercice de la résignation [1]. Mais il pourroit observer que Job, dont l'exemple est proposé à toutes les ames souffrantes, a pu être inspiré par le Saint-Esprit pour former très-parfaitement des actes de diverses espèces, afin qu'il fût tout ensemble et la consolation des foibles, et le modèle des parfaits, sans déchoir de sa perfection. Voilà ce qu'il est naturel de penser pour justifier saint François de Sales. M. de Meaux méprise cette distinction de la résignation et de l'indifférence. Il dit qu'il faut prendre ces choses sans *pointiller ;* « avec une sainte liberté, sans s'arrêter » scrupuleusement aux expressions des plus » saints hommes, ni même à quelques-unes de » leurs conceptions.... En tout cas, dit-il, la » distinction entre la résignation et l'indifférence » est trop mince pour mériter qu'on s'y arrête » plus long-temps [2]. » Quand M. de Meaux m'accuse de vaine subtilité, rien ne me console tant que de lui entendre dire que les bons Mystiques n'ont fait que varier, que s'embarrasser, et que tomber dans des *pointilles*. En voulant expliquer la perfection par la désappropriation, ils n'ont proposé au lecteur qu'une chose *très-embrouillée*. Ils n'ont pu s'accorder. On ne voit de tous côtés que des opinions différentes et embarrassées. Saint François de Sales même, que l'Eglise entière loue comme un si grand maître pour la perfection, n'est pas exempt non plus que les autres de ces *pointilles*. Ayant entrepris d'expliquer cette matière, il a échoué dans une distinction si *mince*, qu'elle ne mérite pas même d'arrêter M. de Meaux.

Je n'ai point eu de honte de suivre la *mince* distinction de saint François de Sales. J'ai voulu que dans le quatrième amour de mon livre, qui est celui des justes imparfaits on aimât encore *beaucoup de choses outre la volonté de Dieu*, et ce que j'ai exprimé en disant qu'on *a des désirs propres, mais soumis*. J'ai dit que cette propriété de désirs étoit *un reste d'esprit mercenaire* [3], que c'étoit une *avarice et une ambition spirituelle* [4]. Je l'ai appelée même une *impureté* [5], selon le langage des Mystiques, ajoutant que ce n'est pourtant pas une souillure ou péché, mais seulement un mélange qui diminue la perfection de l'amour. Des désirs propres et soumis à la grâce ne peuvent sans doute venir de la grâce même : donc ils ne sont que naturels. Ce qui est une espèce *d'impureté*, dont le mélange diminue la perfection de l'amour divin, ne peut venir du principe surnaturel de cet amour. La propriété n'est donc manifestement qu'une imperfection purement naturelle, qui entre non dans les actes surnaturels des vertus, mais seulement dans l'état de l'ame.

M. de Meaux prétend que je l'ai mise dans les actes surnaturels des vertus, et principalement de l'espérance. Voilà sans doute une terrible accusation. Mais plus elle est forte, plus elle a besoin d'une preuve claire et précise. Je prie ce prélat d'examiner mes propres paroles. Les désirs propres, dira-t-il, sont subordonnés à la fin dernière qui est la gloire de Dieu. On ne désire ces choses que comme des moyens rapportés à la fin dernière. J'en conviens ; mais qu'est-ce qu'il en veut conclure ? Saint Thomas ne dit-il pas que les actes qui sont des péchés véniels sont *habituellement* subordonnés à la fin dernière? A plus forte raison puis-je dire que les actes naturels de la propriété sont subordonnés à cette même fin. Ces actes naturels ne sont pas des péchés, ils sont subordonnés *par manière d'effort et de soumission*, comme dit saint François de Sales. Ces actes sont en eux-mêmes bons et réglés dans l'ordre naturel. Ils sont conformes à la raison, qui est selon saint Thomas la seconde règle des vertus. Ils tendent à la fin dernière implicitement et habituellement, en ce que les justes qui les font, sont alors tellement disposés par l'amour habituel de préférence pour Dieu, qu'ils s'abstiendroient de ces actes plutôt que d'aller contre la fin dernière. Les affections purement naturelles des justes seroient des péchés mortels si elles étoient en eux sans aucune subordination habituelle et implicite à l'amour dominant et de préférence pour Dieu, qui les rend justes. Pour l'acte de résignation, par lequel l'ame subordonne quelquefois actuellement et formellement ces affections à Dieu, il est surnaturel ; mais les affections qu'on soumet et qu'on subordonne ainsi sont purement naturelles.

Il est vrai que j'ai dit que quand l'ame imparfaite ou propriétaire désire le mérite, la perfection et la récompense, elle les désire *principalement* pour la gloire de Dieu [1]. Voilà les actes surnaturels d'espérance et de charité, qui sont très-purs en eux-mêmes. Mais j'ai ajouté que nous voulons encore ces choses *pour la consolation de devenir parfaits*. Voilà les actes d'amour naturel de soi-même qui font la propriété, et qui accompagnent les actes surnaturels, sans se

[1] *Instr. sur les États d'orais.* liv. VIII, n. 23, p. 322. — [2] *Ibid.* p. 323. — [3] *Expl. des Max.* art. II, p. 23. — [4] Art. XVI, p. 135. — [5] *Explic. des Max.* art. XVI, p. 136.

[1] *Explic. des Max.* art. XVI, p. 134.

confondre jamais avec eux. C'est à M. de Meaux à prouver que j'ai mis la propriété dans les actes surnaturels des vertus, et c'est ce que je n'ai jamais dit. Il ne peut m'imputer cette doctrine, qu'en supposant que toutes ces choses ne font dans mon livre qu'un seul acte passager et indivisible. Mais cette prétention n'est pas soutenable : elle est évidemment contraire aux paroles de mon texte. La résignation de saint François de Sales et le quatrième amour de mon livre sont un état habituel, qui renferme tous les actes d'un genre de vie. L'indifférence de saint François de Sales et le cinquième amour de mon livre sont tout de même un état habituel qui renferme tous les actes d'un genre de vie. Dans l'un de ces états il y a encore *des restes de l'esprit mercenaire*, c'est-à-dire des désirs naturels que la grâce n'a pas formés et qu'elle soumet. Voilà la propriété, ou propre intérêt. Dans l'autre, il n'y a plus d'ordinaire de désirs naturels, parce que ceux qui occupent l'ame sont surnaturels et de grâce. Voilà la désappropriation, ou pureté ou désintéressement de l'amour.

La conclusion que M. de Meaux tire de son objection n'a pas besoin de réponse. Il suppose que je mets la propriété dans l'objet formel de l'espérance, vertu théologale ; d'où il conclut que la désappropriation, selon mon livre, ne peut être que le désespoir et le renoncement au salut. Mais il est évident, au contraire, que la propriété ne consiste, selon moi, que dans *les restes d'un esprit mercenaire*, c'est-à-dire dans les désirs propres, que la grâce ne forme pas, et qu'elle soumet seulement : il est manifeste que cette propriété n'est qu'une affection naturelle mercenaire et imparfaite, qu'une recherche, comme je l'ai dit [1], des vertus, pour *la consolation de devenir parfaits*. Ainsi le sacrifice de la propriété ou propre intérêt, loin d'être le sacrifice impie du salut, n'est au contraire que le sacrifice de notre *consolation* naturelle, et ce sacrifice fait la parfaite purification de l'ame.

XIV. Object. Cet acte de désappropriation qui renonce à l'intérêt propre subordonné à la gloire de Dieu, dit M. de Meaux [2], peut-il être l'abnégation que Jésus-Christ demande dans l'Evangile ? Cette abnégation n'est-elle pas commandée à tous les Chrétiens ? Si la propriété est ce que nous devons quitter dans l'abnégation, il faut qu'elle soit mauvaise. La propriété défendue par tant de rigoureuses menaces sera-t-elle innocente ? L'auteur, dit ce prélat, se contredit donc lui-même clairement, manifestement, et sans pouvoir s'échapper par aucun détour. Il s'est pourtant préparé quelque sorte d'excuse en se servant d'un terme équivoque. Il dit que l'abnégation est demandée, et il ne dit pas qu'elle est commandée ; comme si une demande de Jésus-Christ, accompagnée de tant de justes menaces, étoit autre chose qu'un commandement.

Rép. Comme j'ai marqué dans mon livre deux propriétés, il s'ensuit évidemment qu'il y a aussi deux différentes désappropriations. La désappropriation de la propriété, qui est un péché, est commandée ; car Jésus-Christ nous a défendu tout péché, quelque léger qu'il puisse être, et le péché n'est que la transgression de la loi. Mais pour la désappropriation de cette autre propriété, qui n'est pas un péché, et qui n'est qu'un amour naturel de nous-mêmes, tel que la crainte naturelle des peines de l'enfer, elle n'est pas commandée, parce que cet amour naturel n'est pas un péché. M. de Meaux a donc raison de dire que je me suis préparé une excuse. En effet, ma réponse est décisive, et il en a bien senti la force, dans le temps même où il a fait son objection. L'abnégation commandée ou de précepte est celle de l'amour naturel vicieux. L'abnégation demandée et de simple conseil est celle de l'amour naturel réglé et soumis, mais imparfait en comparaison de l'amour surnaturel et inspiré par le Saint-Esprit. On ne pourroit attaquer cette doctrine qu'en supposant que tout acte naturel et délibéré, ne venant pas de la grâce, vient de la cupidité vicieuse, et que toute imperfection est péché. M. de Meaux veut toujours se servir de ce principe contre moi, sans oser le développer.

XV. Object. M. de Meaux revient toujours à dire qu'après avoir condamné l'acte unique permanent et irréitérable, je le rétablis sous le nom des actes simples, directs, paisibles, uniformes, etc. Puis il dit [1] que dans ma lettre au Pape j'ai adouci mes expressions, en ajoutant que ce tissu d'actes paroît *quelquefois, aliquando*, un seul et même acte aux gens sans science, *indoctis*. Il remarque aussi que ces termes, gens sans science, ne sont pas convenables, puisque mon livre attribue ce sentiment à Grégoire Lopez, que je mets au *rang des plus sublimes contemplatifs*.

[1] *Explic. des Max.* art. XVI, p. 131. — [2] *Summ. etc.* p. 325, 326.

[1] *Summ. etc.* p. 329.

Rép. En répondant à la *Déclaration*, j'ai déjà répondu à tout ce que M. de Meaux dit ici sur les *actes simples*, *directs*, *paisibles*, *uniformes*, *etc.* Les expressions des saints sur cette matière sont très-fortes, comme on le peut voir dans ma *Réponse à la Déclaration*. Le livre de M. de Meaux reconnoît ces actes que j'ai voulu expliquer. Il dit en parlant de la Mère de Chantal [1] : « Dieu la voulant mener par la voie de » pure foi,.... lui ôtoit, comme elle l'avoue, » tout le discours : même en général tous les » actes de l'entendement ne paroissoient guère; » parce qu'aussi toute l'ame étoit tournée à ces » actes courts, simples et amoureux, etc.... » Elle demeuroit, dit-elle, dans la simple vue » de Dieu et de son néant, toute abandonnée, » contente et tranquille, sans se remuer nul- » lement pour faire des actes sensibles de l'en- » tendement et de la volonté, non pas même » pour la pratique des vertus ou détestation des » fautes. Ce n'étoit donc point le fond des actes, » mais leur seule sensibilité qui lui étoit ôtée. » Vous voyez que cette sainte ame ne faisoit *guère* que des actes insensibles, selon M. de Meaux, même pour les *vertus*. Pour moi, je n'ai rien dit de moi-même; je n'ai fait que modérer les expressions des saints; je les ai réduites à un sens encore plus rigoureux que M. de Meaux ne l'a fait; car il veut que la vertu d'un acte fini dure encore quelque temps. Pour moi, peut-être que j'ai été trop scrupuleux contre le Quiétisme, en disant que, pour aimer pendant dix momens, il faut faire dix actes successifs d'amour. Je n'ai voulu que les actes fussent directs et entièrement uniformes, que dans la plus pure et plus parfaite contemplation. Il est vrai que j'ai voulu que, dans le reste de la vie la plus parfaite, ils fussent d'ordinaire exempts d'empressement et d'inquiétude, *et faits avec toute la sainte douceur et tranquillité qu'inspire l'Esprit* de Dieu, selon notre XIIe Article d'Issy [2]. Enfin j'ai voulu qu'ils fussent distincts par les espèces des vertus qu'on y doit toujours exercer, par la variété des objets que la pure foi nous peut présenter dans la plus haute contemplation; enfin par la violence douloureuse qu'il faut se faire quelquefois par rapport à la concupiscence qu'on doit surmonter [3]. Que peut-on vouloir au-delà?

Si j'ai mis, *aliquando*, *quelquefois*, dans ma Lettre au Pape, c'est que je ne crois pas que tous les saints contemplatifs croient toujours être également dans cette quiétude, puisque, selon moi, leur contemplation a des intervalles, et qu'ils n'ont jamais ici-bas une tranquillité entièrement invariable, ni dans la contemplation actuelle, ni dans l'exercice journalier des vertus. Je n'ai pas dit, dans mon livre, qu'ils croient être dans cette quiétude invariable. Je ne me suis donc pas contredit en rapportant, dans ma Lettre au Pape, que quelques-uns d'entre eux ont dit quelquefois que cette quiétude leur paroissoit ou une inaction, ou un acte continu. Pour Grégoire Lopez, je le mets, il est vrai, au rang des sublimes contemplatifs : mais un sublime contemplatif peut, malgré sa lumière de simple expérience, être sans science scolastique sur la nature des actes humains. Grégoire Lopez avoit passé de Madrid, où il étoit page, dans un désert de l'Amérique avant l'âge de vingt ans. Losa, historien de sa vie, le représente comme un homme que Dieu instruisoit, et qui savoit beaucoup de choses sans les avoir étudiées. De plus, je n'ai fait que rapporter ses expressions, sans dire s'il les prenoit lui-même à la lettre, ou seulement dans un sens impropre et figuré.

Enfin je ne dirai rien des variations dont M. de Meaux m'accuse dans les explications de mon livre, et qu'il ne rapporte pas. On peut en juger par les contradictions qu'il me reproche, et par les imputations qu'il me fait, dont nous venons d'examiner le détail. J'ai envoyé à Rome tous mes écrits. Si j'ai varié, si j'ai usé de détours et d'artifices, pour éluder les censures; l'Eglise Romaine, qui a formé et instruit les autres Eglises, le saura bien discerner, et je consens à toutes les corrections les plus sévères qui me viendront d'elle. Je laisse tout ce que ce prélat dit depuis la page 21 jusqu'à la 29, qui est la dernière. Si je *cherche à fuir*, *à me cacher*, *et quelquefois à tendre des piéges* [1], je mérite bien tout ce qu'il dit de plus rude contre moi. Il faut lui laisser dire toutes ces choses, puisque toutes ces choses suffisent à peine pour justifier celui qui m'accuse. S'il ne parloit pas ainsi, il avoueroit tacitement qu'il m'a attaqué sans nécessité. Il me dénonce à l'Eglise (chose horrible) comme un second Molinos. Il n'oublie rien pour défigurer toute la doctrine de mon livre jusqu'à en tirer *le Quiétisme* [2]. Mais peut-il en marquer aucune erreur, que je n'aie condamnée aussi rigoureusement que lui? Il va jusqu'à me reprocher le *fanatisme* et *le déisme* [3]. Le sage

[1] *Instr. sur les Etats d'oraison*, liv. VIII, n. 31, 32, p. 332. — [2] *Explic. des Max.* art. XXV, depuis la page 179 jusqu'à la page 183. — [3] *Ibid.* art. XI, p. 101, 102.

[1] *Summ. etc.* 331. — [2] *Ibid.* p. 295, 314, 337. — [3] *Ibid.* n. 5, 6, p. 299, 304.

lecteur jugera qui est-ce qui précautionne plus sévèrement les fidèles contre le fanatisme, ou M. de Meaux qui admet en certaines ames une oraison passive *presque continuelle* [1], qui est une inspiration extraordinaire et une impuissance miraculeuse de faire même un seul des actes de l'Oraison Dominicale : ou moi qui n'admets dans la voie la plus parfaite que la charité avec les autres vertus distinctes qu'elle commande dans une paix simple et dans la foi la plus obscure [2]. Le sage lecteur jugera aussi, par les objections de M. de Meaux et par mes réponses, si ce prélat a eu raison de s'élever avec tant d'éclat et de rigueur contre son confrère qu'il nomme son intime ami : *colendissimus*, etc. *amicissimus*, etc. [3].

ADDITION.

J'ai oublié de répondre à une objection de M. l'évêque de Meaux qui est faite en ces termes [4].

Object. Il y a encore d'autres choses ci-dessus expliquées, qui tendent au même but d'exclure les actes de la propre industrie et du propre effort ; lesquels actes paroissent si embarrassés, et si enveloppés de difficultés, que rien n'approche davantage du dessein d'établir que ceux qui veulent paroître parfaits rejettent tout soin d'eux-mêmes, et se laissent conduire par l'inspiration. C'est en vain qu'il y met l'exception du cas du précepte, lequel à l'égard des préceptes affirmatifs est très-rare, et peut à peine être déterminé à certains momens, ce qui fait que, dans tous les autres momens ; les ames croient et veulent être conduites, non par raison et par prudence, mais par entraînement.

Rép. J'ai montré dans ma *Réponse à la Déclaration*, que *les actes du propre effort et de la propre industrie*, ne sont évidemment, dans mon livre, que des actes naturels inquiets et empressés, par lesquels on veut prévenir la grâce, et que les parfaits peuvent retrancher comme une imperfection, suivant notre XIIe Article d'Issy. Qui dit *propre industrie*, etc. exprime la propriété, qui, selon tous les plus saints auteurs, depuis saint Bernard, n'a jamais voulu dire rien de surnaturel, mais seulement une imperfection toute naturelle. Ce qui est *propre* ou de la *propriété*, est de nous en tant que nous. On le nomme propre pour opposer ce qui vient en nous de la nature, à ce qui est le don de Dieu dans l'ordre surnaturel. Retrancher ces actes naturels, n'est point *renoncer au soin de soi-même et se conduire par un entraînement* fanatique ; à moins que M. de Meaux ne veuille soutenir qu'on renonce à tout soin de soi-même ; à moins qu'on ne soit toujours inquiet et empressé dans la vie intérieure par un amour naturel de soi. Loin de vouloir en cet état une inspiration et un entraînement qui empêche de suivre la raison, j'ai voulu au contraire que les ames marchassent sans cesse dans la voie de la pure foi, qui est entièrement nue et obscure, et où l'on n'a que la lumière commune à tous les justes. C'est pour éviter toute inspiration ou lumière extraordinaire que j'ai rejeté cette oraison passive où les puissances seroient miraculeusement liées, où le libre arbitre seroit suspendu pour tous les actes ordinaires de la piété, et où l'ame croiroit et voudroit être entraînée de *main souveraine*. Rien n'est si directement opposé, que toute cette doctrine, à l'inspiration fanatique.

L'exception du cas du précepte est dans mon livre la plus grande de toutes les précautions. Les actes que je supprime d'ordinaire pour les parfaits ne sont point des actes surnaturels. Ainsi ce retranchement ne se fait point dans le vif pour aucun des vrais actes de la vie intérieure. Je veux néanmoins que dans le cas où la tentation est forte, et où le précepte presse, l'ame s'empresse et s'inquiète plutôt que de s'exposer à succomber à la tentation, et à violer la loi de Dieu. J'aurois pu sans doute ne marquer point cette exception, puisqu'il ne s'agissoit de supprimer aucun des actes que l'Evangile commande ou conseille, et que la grâce nous inspire ; mais je l'ai fait pour aller au-delà de toutes les précautions ordinaires. M. de Meaux suppose toujours, sans se mettre jamais en devoir de le prouver, que ces actes supprimés sont ceux des vertus surnaturelles. De plus, il se plaint de ce que le cas que j'excepte pour ce retranchement est très-rare, et qu'il s'ensuit de mon livre, que dans tous les autres cas il faut se laisser entraîner par l'inspiration fanatique, sans écouter la raison. Mais je le supplie d'observer qu'il s'agit seulement de ne faire point des actes naturels inquiets et empressés, excepté dans le cas où cet empressement pourroit aider à dissiper la tentation pour ne violer pas quelque précepte. L'objection n'a donc aucun rapport au sens des paroles du livre.

[1] *Instr. sur les États d'oraison*, liv. VIII, n. 30, p. 329. — [2] Voyez l'écrit où j'explique *les oppositions entre la doctrine de M. de Meaux et la mienne*. Il est placé à la tête du tome V. *Édit. de Vers.* Ci-dessous, p. 402. — [3] *Summ. etc.* p. 298, 291. — [4] *Ibid.* n. 5, p. 300, 301.

M. de Meaux dit que je porte les ames *à rejeter tout soin d'elles-mêmes*, et on n'a qu'à lire l'article XII de mon livre, que j'ai employé tout entier à établir qu'on doit *s'aimer*, *veiller sur soi, et ne s'oublier* jamais. M. de Meaux assure qu'excepté un cas très-rare, je veux dans tous les cas qu'on se laisse entraîner par l'inspiration, sans vouloir écouter ni la raison ni la prudence; et moi je déclare que les ames parfaites « en chaque moment usent fidèlement » de toute la lumière naturelle de la raison, » et de toute la lumière surnaturelle de la » grâce actuelle, pour se conduire selon la loi » écrite, et selon les véritables bienséances [1]. » L'unique chose que je retranche, c'est « une » recherche empressée de la sagesse,..... c'est » un retour intéressé sur soi pour s'assurer » qu'on est sage, et pour jouir de sa sagesse en » tant que propre. »

Je ne veux supprimer que les « mouvemens précipités et irréguliers des passions » ou de l'humeur ou de l'amour-propre; » je veux seulement qu'on use toujours (je n'excepte aucun cas) « sans propriété de la » lumière, tant naturelle que surnaturelle du » moment présent. » J'ajoute que « ces ames » ne croient point être extraordinairement » inspirées, qu'elles croient qu'elles peuvent » se tromper, et qu'elles ne l'évitent qu'en » ne jugeant presque jamais de rien, qu'elles » se laissent corriger, et n'ont ni sens ni volonté propre. » Voilà sans doute des fanatiques d'un nouveau genre, qui sont au comble de la docilité, de l'humilité et de la défiance d'eux-mêmes.

Dans l'article faux je condamne ceux qui diroient que « la raison est une fausse lumière, » qu'il faut agir sans la consulter, fouler aux » pieds les bienséances, suivre sans hésitation » tous ses premiers mouvemens, et les supposer divins. » Voilà l'inspiration que M. de Meaux me reproche, sévèrement rejetée: Je réfute ceux qui diroient qu'il « faut retrancher » non-seulement les réflexions inquiètes, mais » encore toutes les réflexions, non-seulement » les prévoyances empressées et éloignées, mais » encore toutes les prévoyances :.... qu'il faut » s'abandonner jusqu'à ne veiller plus sur soi » d'une vigilance simple et paisible. » Ma conclusion contre ces erreurs détestables est que cette doctrine renouvelle « l'erreur folle et impie des Manichéens; que c'est vouloir changer » la perfection en un fanatisme continuel; c'est » vouloir qu'on tente Dieu dans tous les mo- » mens de la vie. »

M. de Meaux a-t-il condamné plus précisément et plus rigoureusement que moi cette inspiration fanatique? Veut-il que ce ne soit pas assez de s'empresser et de s'inquiéter par des efforts naturels dans le seul cas où la tentation presse, et où il faut recourir à toutes sortes de moyens même naturels pour la dissiper? Veut-il contre notre douzième Article d'Issy, qu'on s'empresse et qu'on s'inquiète en tout temps hors du cas du précepte? Après tout, n'est-ce pas lui qui établit une inspiration très-dangereuse, dans laquelle on ne peut plus consulter ni écouter la raison, et dans laquelle on croit et on veut être impétueusement entraîné *de main souveraine*. Cet état d'impuissance absolue et surnaturelle étoit, selon ce prélat, *presque perpétuel* dans la Mère de Chantal; et les intervalles où il restoit à cette ame sainte de la liberté pour les actes les plus communs de la vie chrétienne, étoient sans doute plus rares que le cas où les préceptes affirmatifs obligent.

Ici je ne puis assez m'étonner qu'un prélat d'un génie si élevé et d'une si grande science se soit laissé aller au désir de contredire mon livre jusqu'au point d'avancer en termes généraux et absolus, sans aucun adoucissement, que le *cas des préceptes affirmatifs est très-rare*. S'il trouvoit cette proposition dans le livre de quelque casuiste, il la censureroit comme un relâchement scandaleux. Avoit-il oublié que le précepte des vertus théologales est affirmatif? Dira-t-il que les cas de croire en Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit, de reconnoître Jésus-Christ pour Fils unique du Dieu vivant et pour notre Rédempteur, d'espérer la vie éternelle, d'aimer Dieu et de le préférer à tout, soient des *cas très-rares?* Dira-t-il qu'aimer Dieu dès qu'on a l'usage de la raison, c'est bientôt; que l'aimer seulement à l'article de la mort, c'est bien tard, et qu'on ne peut en déterminer les temps précis, mais que *le cas en est très-rare*, parce que ce précepte est *affirmatif?* Il sait mieux que personne quelles propositions en cette matière ont été condamnées par le pape Innocent XI [1]. Je me tais par respect pour un prélat que je reconnois pour mon maître. Je n'ai garde de croire qu'il ait eu l'intention de rendre *très-rare* le cas de croire, d'espérer et d'aimer. Mais je le supplie seulement de remarquer en

[1] Art. XXXI vrai, p. 215 et suiv.

[1] Prop. V, VI, VII, X, XI, XVI, XVII, LXV, condamnées par décret du 2 mars 1679.

cette occasion deux choses. La première, que son zèle pour reprendre les erreurs qu'il a cru voir dans mon livre, le pousse manifestement trop loin. L'autre, qu'un prélat d'une science et d'une sagesse si consommées devroit être un peu plus indulgent sur les expressions d'un auteur aussi imparfait que moi, puisque, dans le temps même qu'il me reprend avec tant de sévérité, il a besoin lui-même d'une si extrême indulgence.

DISSERTATION

SUR LES OPPOSITIONS VÉRITABLES ENTRE LA DOCTRINE

DE M. L'ÉV. DE MEAUX ET CELLE DE M. L'ARCH. DE CAMBRAI.

I. Il y a deux choses principales qui font que je ne puis convenir avec M. l'évêque de Meaux sur les matières de la vie intérieure. La première est la charité. La seconde est celle de l'oraison passive. Je vais les proposer l'une après l'autre.

PREMIER POINT.

De la Charité.

II. M. l'évêque de Meaux prétend que, suivant saint Thomas, « la charité est l'amour de » Dieu, en tant qu'il nous communique la béa- » titude, en tant qu'il en est la cause, le prin- » cipe, l'objet, en tant qu'il est notre fin der- » nière [1]. »

Ce prélat ajoute : « Ces *en tant*, que ce saint » docteur répète sans cesse en cette matière, » sont usités dans l'Ecole, pour expliquer les » raisons formelles et précises ; en sorte que » d'aimer Dieu comme nous communiquant la » béatitude, emporte nécessairement que la » béatitude communiquée est dans l'acte de » charité une raison formelle d'aimer Dieu, et » par conséquent un motif dont l'exclusion ne » peut être qu'une illusion manifeste.

» Ce qui fait ajouter à ce saint docteur que » si par impossible Dieu n'étoit pas tout le bien » de l'homme, il ne lui seroit pas la raison » d'aimer, c'est-à-dire qu'il ne seroit pas un » motif formel et une raison précise pour la- » quelle il aime. D'où il s'ensuit que c'est à » l'homme un motif d'aimer Dieu, que Dieu » soit tout son bien, c'est-à-dire, en d'autres » mots, sa béatitude.

» Cette doctrine de saint Thomas est tirée » de saint Augustin, qui partout exprime l'a- » mour qu'on a pour Dieu par le terme de *frui*, » *jouir*, qui renferme en sa notion la béatitude, » puisqu'elle n'est précisément autre chose que » la jouissance ou commencée, ou accomplie de » l'objet aimé. »

M. de Meaux ajoute, dans les lignes suivantes, que c'est une illusion « d'ôter à l'amour » de Dieu le motif de nous rendre heureux,... » puisque la raison d'aimer ne s'explique pas » d'une autre sorte. »

Cette doctrine est répandue dans tout le livre de ce prélat, et elle en est le principal but. Je n'examine pas maintenant le passage de saint Thomas; M. de Meaux prend ce saint docteur dans un sens très-différent du véritable, et saint Thomas est clairement contre lui. Mais voici la doctrine de M. de Meaux dans la définition de la charité.

C'est *un amour de Dieu, en tant qu'il nous communique la béatitude*. Cet *en tant* fait l'objet de la charité. Aussi ajoute-il *que le motif de nous rendre heureux... est la raison d'aimer,... et qu'elle ne s'explique pas d'une autre sorte*. On ne peut donc, selon M. de Meaux, *expliquer* l'amour de Dieu que *par le motif de se rendre heureux*. C'est pourquoi il dit encore que, *si par impossible Dieu n'étoit pas tout le bien de l'homme, ou en d'autres mots sa béatitude, il ne lui seroit pas la raison d'aimer*.

Si ce prélat disoit toutes ces choses de Dieu béatitude objective, qui renferme en lui-même

[1] *Instruct. sur les états d'oraison*, liv. x, n. 29, Œuvr. de Boss. t. xxvii, p. 451 et suiv. Edit. de 1845 en 12 vol. t. ix.

avec ses autres attributs celui d'être béatifiant, on pourroit accommoder ce sentiment avec l'Ecole, et dire que l'amour de complaisance, qui est une véritable charité, se complaît dans cet attribut divin comme dans les autres. Ce qu'il y a de fâcheux est que M. de Meaux parle, non de Dieu, mais de la *béatitude* qu'il nous *communique*, c'est-à-dire, de la formelle. Il regarde seulement Dieu comme en étant *la cause*, *le principe*, *l'objet*. Il s'explique encore davantage. « La béatitude communiquée, dit-il, est dans » l'acte de charité une raison formelle d'aimer » Dieu. » Il s'agit, selon lui, *de nous rendre heureux*. Voilà la béatitude formelle bien clairement exprimée. Ce *motif*, selon M. de Meaux, est *la raison d'aimer*, *et elle ne s'explique pas d'une autre sorte*.

III. Son principe est que la jouissance et la béatitude sont la même chose, et que jouir, selon saint Augustin, c'est aimer. D'où il conclut qu'aimer est vouloir jouir, et par conséquent vouloir être heureux dans l'objet aimé. Je ne m'arrête pas maintenant à renverser ce système, en disant qu'il y a une extrême différence entre vouloir une chose à laquelle la béatitude est attachée, et vouloir précisément la béatitude même. Il me suffit de continuer l'exposition du système de M. de Meaux. Aimer Dieu et vouloir être heureux, selon lui, sont des termes synonymes. Après cela il ne faut plus s'étonner s'il assure que *si*, *par impossible*, *Dieu n'étoit pas tout le bien de l'homme*..... *c'est-à-dire*, *en d'autres mots*, *sa béatitude*, *il ne lui seroit pas la raison d'aimer*, c'est-à-dire qu'il ne seroit pas aimable pour lui. Si donc Dieu, qui nous donne gratuitement son royaume éternel, n'avoit pas voulu nous le donner; faute de cette béatitude formelle, Dieu, infiniment parfait en lui-même, ne nous seroit pas *la raison d'aimer*, et nous ne pourrions jamais faire aucun acte d'amour pour lui. *La raison d'aimer ne s'explique pas d'une autre sorte*, selon ce prélat.

IV. Il veut que *saint Anselme*, *dans le onzième siècle*, soit *le premier* qui ait dit qu'on peut chercher dans la béatitude une *utilité* ou un *intérêt* [1]. Il ajoute que *la subtilité de Scot s'est accommodée de cette distinction*. Il s'agit de distinguer Dieu, *en tant que bon en lui-même*, de Dieu *en tant que bon à nous*. C'est cette distinction qui déplaît à ce prélat, et dont il n'approuve pas que *la subtilité de Scot se soit accommodée*. En effet, dès que M. de Meaux suppose qu'aimer c'est vouloir jouir, que vouloir jouir c'est vouloir être heureux; et que *la raison d'aimer*..... *ne s'explique pas d'une autre sorte*: Dieu, *en tant que bon en lui-même*, peut bien être l'objet de notre estime et de notre admiration, mais il ne peut jamais être l'objet de notre amour. Il faut qu'il se fasse voir, *en tant que bon*, *à nous*, s'il veut être aimable; autrement il ne sera jamais *la raison d'aimer*:... *elle ne s'explique pas d'une autre sorte*. Ainsi, dans le véritable sens de M. de Meaux, Dieu, en tant que bon en lui même, ne peut jamais être le vrai motif d'aucun amour; du moins il ne peut le devenir qu'autant que l'autre motif lui donne sa force; c'est-à-dire qu'il ne peut véritablement rien par lui-même sur la volonté, et qu'on ne peut aimer Dieu infiniment parfait qu'autant et qu'à cause que cette perfection nous est utile: *La raison d'aimer*.... *ne s'explique pas d'une autre sorte*. L'autre sorte, dont on l'a expliquée, est une nouveauté de *l'onzième siècle*...dont *la subtilité de Scot s'est accommodée*. En un mot, M. de Meaux n'a point d'autre idée d'aimer un objet que celle de se le désirer par la raison qu'il nous est utile. Si Dieu ne l'étoit pas devenu par le don gratuit de sa béatitude éternelle, il ne seroit pas *la raison d'aimer*, et il ne seroit point aimable pour l'homme. Tout ce qui va plus loin se réduit à « des raffinemens introduits dans la dévotion. » L'homme, à qui on veut faire accroire qu'il » peut n'agir pas par ce motif d'être heureux, » ne se reconnoît plus lui-même, et croit qu'on » lui impose en lui parlant d'aimer Dieu, » comme en lui parlant d'aimer sans le dessein » d'être heureux [1]. » C'est une chose *trop alambiquée*. C'est mettre la dévotion *dans des phrases et dans des pointilles*. Il promet ailleurs de montrer, « par l'Ecriture et par les Pères, *que* » c'est le vœu et la voix commune de toute la » nature, et des Chrétiens comme des philoso- » phes, qu'on veut être heureux, et qu'on ne » peut pas ne le pas vouloir, ni s'arracher » ce motif dans aucune action que la raison » peut produire; en sorte que c'en est la fin » dernière, ainsi qu'on le reconnoît dans toute » l'Ecole [2]. »

Voilà donc, selon M. de Meaux, tout acte humain qui tend formellement à nous rendre heureux. Tout acte qui n'a pas ce motif formel et précis n'est pas même un acte humain, quelque parfait qu'il puisse paroître; il n'est pas du nombre de ceux *que la raison peut produire*.

[1] *Instruct. etc. Ibid.* p. 453.

[1] *Instruct. etc. Ibid.* p. 452. — [2] *Ibid.* p. 450.

Dès-là donc il n'est pas possible à la charité, conclut ce prélat, *de se désintéresser à l'égard de la béatitude*. En effet, selon lui, ce seroit ôter à cette vertu son motif propre et spécifique. Ce seroit vouloir aimer *contre la raison d'aimer*... qui *ne s'explique pas d'une autre sorte;* ce seroit aimer un objet et ne l'aimer pas; puisque l'aimer c'est vouloir en jouir et être heureux par lui. Il ne faut plus dire que la charité *ne cherche point son propre intérêt*. Parler ainsi, ce seroit vouloir imposer aux hommes. Il faut dire tout au contraire que la charité ne peut agir que pour le noble intérêt de la béatitude, et qu'il n'y a point d'autre *raison d'aimer*.

V. Ce bonheur qu'on cherche nécessairement dans l'objet, n'est pas l'objet même : Dieu en est *la cause*, *le principe*, *l'objet*, comme dit M. de Meaux. Ce bonheur, selon ce prélat, est notre *fin dernière*, *ainsi*, *dit-il*, *qu'on le reconnoît dans toute l'Ecole*. N'est-il pas étonnant que ce prélat fasse dire à toute l'Ecole que la béatitude formelle, qui est quelque chose de créé, selon tous les théologiens, soit notre *fin dernière?* Il est au contraire certain, suivant l'Ecole, que la béatitude formelle n'est que l'action par laquelle l'homme arrive à sa dernière fin, qui est la gloire de Dieu.

VI. M. de Meaux, ayant posé tous ces principes, ne peut plus reconnoître aucun acte désintéressé sur la béatitude. Aussi dit-il précisément *qu'il n'est pas possible à la charité*, qui est désintéressée selon saint Paul, *de se désintéresser à l'égard de la béatitude*. Je lui laisse à expliquer si l'espérance sera selon lui encore moins désintéressée à cet égard que la charité, et en quoi elle sera moins parfaite, pour vérifier la parole de l'Apôtre : *Tria hæc : major autem horum est charitas* [1]. Quand on donne pour définition de la charité, qu'elle est *l'amour de Dieu, en tant qu'il nous communique la béatitude*, c'est-à-dire, *en tant que bon à nous*, on ne peut donner une idée de l'espérance qui la rende plus intéressée. Ainsi ce que j'ai dit dans mon livre blesse, selon M. de Meaux, autant la nature de la charité, que celle de l'espérance. Dès qu'on pose de tels principes, on ne peut plus tolérer mon livre, et on est rempli d'idées si incompatibles, qu'on ne peut pas même l'entendre dans son sens naturel.

Avec de tels principes, on doit être bien scandalisé de la distinction dont *la subtilité de Scot s'est accommodée*. Ce sont des choses trop *alambiquées*, des *phrases*, des *pointilles*, des *raffinemens introduits dans la dévotion*, qui sont les conséquences naturelles de cette distinction.

VII. Mais M. de Meaux, s'il veut raisonner conséquemment, ne doit non plus épargner les anciens Pères, et saint Paul même, et Moïse même, que les bons mystiques. Voici le raisonnement qu'il doit faire : Les souhaits de Moïse et de saint Paul n'ont pas plus pour motif, pour raison formelle et précise, la béatitude formelle, que les actes des mystiques. Car c'est cette béatitude même qu'ils déclarent être prêts à sacrifier. Donc ces actes ne sont point du nombre de ceux que *la raison peut produire*. Ce n'est point formellement pour avoir la béatitude qu'on souhaite conditionnellement d'en être privé. Le sacrifice conditionnel n'exclut pas, il est vrai, absolument pour tout autre acte, le motif de la béatitude. Mais l'acte de ce sacrifice ne peut le renfermer; autrement on feroit dire à ces hommes divins : Mon Dieu, c'est pour devenir bienheureux que nous voudrions ne l'être jamais, si vous étiez plus glorifié par là. Il est donc évident que les souhaits de Moïse et de saint Paul ne renferment point la béatitude comme leur raison formelle et précise. Cette vérité claire étant établie, voici un argument bien simple que M. de Meaux ne peut éviter de faire selon son principe. Tout acte, où ce motif n'est pas la raison formelle ou précise et la fin dernière, n'est pas un acte humain, raisonnable, et que *la raison puisse produire*. Or est-il que les actes de Moïse et de saint Paul, de même que ceux des mystiques, n'ont point ce motif, cette raison formelle et précise, cette fin dernière. Donc ces actes ne sont pas des actes humains, raisonnables, et que *la raison ait pu produire*. Donc ce sont de *pieux excès* ou *des manières d'excès*, comme ce prélat nous l'assure, qui sont arrivés *dans les momens du transport* [1]. Mais ces *momens de transport*, où ils ont été remplis de l'esprit de Dieu, leur ont-ils fait dire ce qui excède les bornes de la raison et de la foi, de l'espérance et de la charité même; ce qui, selon M. de Meaux n'a aucun sens, et ne consiste que dans des *phrases*, dans des *pointilles*, dans une chose *alambiquée*, dans des *raffinemens introduits dans la dévotion?* Ce transport divin leur a-t-il fait dire des paroles par lesquelles *l'homme ne se connoît plus lui-même*, et par lesquelles il croit qu'on lui *impose* si on lui parle *d'aimer sans le dessein d'être heureux* [2].

VIII. M. de Meaux ne doit pas être moins

[1] *I Cor.* XIII, 13.

[1] *Instruct.* liv. X, n. 22, p. 437. — [2] *Ibid.* n. 290, p. 451.

embarrassé à proportion pour les saints de tous les siècles. Quand il cite Clément [1], qui assure que « le gnostique ne recherche point l'état de » perfection parce qu'il veut être sauvé [2], » et que, si cette perfection pouvoit être séparée du salut éternel, il choisiroit la perfection comme *désirable par elle-même*, veut-il que le gnostique de saint Clément, par un désir caché d'obtenir la béatitude, dise que ce n'est point pour l'obtenir qu'il recherche la perfection ? Si l'acte est formé en ce sens, c'est un jeu impie, c'est un détour hypocrite. Si au contraire cet acte est fait de bonne foi, sans y vouloir être sauvé, c'est-à-dire, sans y rechercher la béatitude, cet acte n'est pas humain, selon M. de Meaux, il n'est pas de ceux que *la raison peut produire*. Le gnostique *s'impose* à lui-même *et ne se connoît plus*, puisqu'il parle *d'aimer sans le dessein d'être heureux*.

Saint Grégoire de Nazianze s'imposoit à lui-même en disant « qu'il est bon d'obéir au père, » quand même il ne nous en reviendroit aucune » utilité. » Saint Grégoire de Nysse étoit déjà plein de *raffinemens introduits dans la dévotion*, lorsqu'il disoit que « la perfection consiste cer- » tainement à ne regarder aucune chose, pas » même celles qui nous sont promises et qui sont » l'objet de notre espérance, pour n'en crain- » dre qu'une seule, qui est de perdre l'amitié » de Dieu [3]. »

Saint Ambroise se payoit de *phrases* et de *pointilles* quand il appeloit *des cœurs rétrécis* ceux qui avoient besoin d'être *invités par les promesses*, et *élevés par la récompense qu'ils espèrent*, et qu'il vouloit qu'on servît Dieu *sans songer à la promesse céleste* [4]. Ces saints docteurs *ne se reconnoissoient plus* eux-mêmes quand ils *parloient d'aimer Dieu sans le dessein d'être heureux*.

Saint Augustin combattoit ses propres principes en disant : « S'il n'y avoit aucune espé- » rance (*de la béatitude*) nous devrions de- » meurer dans la douleur du combat plutôt » que de céder au vice. *Sed si, quod absit,* » *illius tanti boni spes nulla esset, nulle debui-* » *mus in hujus conflictationis molestia remanere,* » *quàm vitiis in nos dominationem non eis re-* » *sistendo permittere* [5]. » Ce Père est tombé de sang-froid, et en raisonnant sur des matières dogmatiques, dans *l'amoureuse extravagance*, dont on le croyoit seul exempt. Il auroit fallu répondre à saint Augustin : L'amour de Dieu n'est que le désir de la jouissance ou béatitude en lui. S'il n'y avoit donc aucune espérance de béatitude en lui, nous ne pourrions plus l'aimer, ni demeurer volontairement dans la peine du combat pour résister au vice. Telle est *la raison d'aimer* ; et vouloir aimer autrement, c'est *s'imposer* à soi-même, et ne se connoître plus. C'est vouloir aimer sans amour, c'est-à-dire, *sans le dessein d'être heureux*.

Saint Chrysostôme tomboit dans une *amoureuse extravagance*, lorsqu'il disoit que Dieu avoit permis *de pratiquer la vertu pour la récompense, afin de s'accommoder à notre foiblesse* [1] ;... mais qu'on auroit *une grande récompense, si on agissoit sans espérance d'être récompensé* [2]. On auroit pu répondre à ce Père : Les hommes ne font point un acte *que la raison puisse produire*, ils tombent dans un *pieux excès* et dans une *amoureuse extravagance*, quand ils veulent aimer *sans le dessein d'être heureux*,... qui est la seule *raison d'aimer*. C'est vouloir aimer sans amour, puisque l'amour n'est que le désir de la jouissance ou béatitude dans l'objet aimé. Voilà ce qu'il auroit fallu répondre à saint Chrysostôme dans les principes de M. de Meaux. Il auroit fallu même ajouter à ce saint, que ceux qui parlent comme lui de cet amour *secret et nouveau*, admirent des *phrases* et des *pointilles ;* que loin d'être *foible*, comme ce Père le dit, en *jetant aussi les yeux sur la récompense*, on ne peut faire aucun acte *que la raison puisse produire*,.... *sans le dessein d'être heureux*. Qu'enfin, quoique ce Père nomme des *vers de terre cachés dans du fumier*, et des *aveugles* qui ignorent *les rayons du soleil*, ceux qui ne connoissent point cet amour qui *regarde la beauté divine sans aucun motif d'être récompensés* [3], il faut au contraire être convaincu que l'amour de Dieu n'est produit par la raison, et n'est un vrai amour, qu'autant qu'il est le désir d'être heureux en Dieu.

Quand Cassien représente le juste parfait en ces termes : « *Nulla remunerationis gratia pro-* » *vocante, sed solo bonitatis operatur affectu* [4] : » il fait bien par le seul amour de la bonté, sans » y être excité par aucun motif de la récom- » pense ; » cet auteur si révéré de tous les siècles pour la vie spirituelle, renverse *la raison d'aimer ;* il fait un amour chimérique et *alambiqué*, selon M. de Meaux. La béatitude formelle est la récompense. L'homme ne peut aimer que pour sa béatitude ; puisque le désir

[1] *Instruct.* liv. IX, n. 3, p. 349. — [2] *Strom.* liv. IV, p. 529. [3] *Fit. Moys.* p. 256. — [4] *De Abrah.* liv. II, cap. VIII. — [5] *De Civ. Dei,* lib. XXI, cap. XV.

[1] *Hom XIII in Ep. ad Hebr.* — [2] *Hom. V in Ep. ad Rom.* — [3] *Hom. XVI in Epist. ad Rom.* — [4] *De mens. Crucis*, cap. IV.

de la béatitude dans l'objet aimé est l'amour même. Donc il ne peut agir qu'autant qu'il est excité par le désir de la récompense. Tout ce qui va plus loin ne consiste que dans des *phrases* et des *pointilles*.

Quand saint Anselme dit que « celui qui s'est » renoncé..... si Dieu vouloit le condamner » aux peines, n'auroit aucun sentiment de Dieu » qui ne fût digne de sa bonté, » il perd de vue *la raison d'aimer;* et quand ce grand saint ajoute : « Pour celui à qui cette parole que je » viens de prononcer ne plaît pas, Seigneur, » donnez-lui de se renoncer, afin qu'il puisse » comprendre cette parole : » tout ce *raffinement introduit dans la dévotion* n'a aucun sens réel. La vérité est qu'on ne peut aimer Dieu que par le désir de la béatitude en lui. Si donc elle n'y étoit pas, il ne seroit plus aimable, et l'amour qu'on imagine dans la supposition de ce cas ne seroit plus amour, puisqu'il n'auroit plus la seule *raison d'aimer,* qui est le désir de la béatitude dans un objet.

Tout de même saint Bernard a mis la perfection dans des actes que *la raison ne peut produire*, c'est-à-dire, dans une *amoureuse extravagance*, quand il a dit : « On loue le Seigneur » non à cause qu'il nous est bon mais à cause » qu'il est bon; *non quoniam sibi bonus, sed* » *quoniam bonus est.* » Ce Père a mis la perfection dans des phrases quand il a dit : « On » n'aime point Dieu sans être récompensé, quoi- » qu'on l'aime sans le motif de la récompense : » *absque præmii intuitu.* » Ce père ignore *la raison d'aimer*, quand il veut que, dans le plus sublime degré de perfection, l'ame ne cherche *ni félicité ni gloire, comme sienne, et par un amour particulier d'elle-même.* Il faut au contraire que l'amour naturel perpétuel et invincible de nous-mêmes se tourne à désirer notre béatitude en Dieu, plutôt que dans aucun autre objet; toute la perfection ne consiste qu'à la désirer en Dieu, au lieu de la désirer ailleurs. Mais enfin l'amour n'est que ce désir. D'où il s'ensuit que saint Bernard a été ébloui, comme les autres Pères, par un amour de Dieu en tant que bon, et non en tant que bon pour nous; car cet amour *alambiqué* n'est pas un amour, puisqu'il n'a pas *la raison d'aimer.* Dire, comme ce Père : « J'aime parce que j'aime, » j'aime pour aimer; *amo quia amo, amo ut* » *amem; le pur amour* est content de lui-même; » *seipso contentus est;* il ne tire point de forces » de l'espérance; *de spe vires non sumit;* » c'est se payer de *phrases* et de *pointilles*, c'est anéantir l'amour à force de l'*alambiquer*. Dire que l'épouse est dans ce degré suprême de l'amour, c'est mettre la perfection dans un *raffinement* qui est une *amoureuse extravagance*, c'est *imposer à l'homme*, c'est vouloir qu'*il ne se connoisse plus*, c'est mettre la perfection dans un acte qui n'est même pas un acte humain que *la raison puisse produire.* Le désir d'être heureux en Dieu est le plus pur amour; car tout amour est *pur*, selon M. de Meaux, pourvu qu'il ait *la gloire de Dieu pour sa fin dernière* [1]. C'est pourquoi il assure que *le pur amour* est *de tous les états* [2]. En effet l'espérance de la béatitude doit être de tous les états chrétiens. Tout amour de simple bienveillance paroît à ce prélat un acte sans raison. Quand saint Bernard dépeint l'amour de l'épouse comme étant encore plus pur que celui de l'enfant qui pense encore à l'héritage, il a mis la perfection dans des *pointilles*.

Voilà ce qu'il faut penser d'une infinité de discours des Pères, dès qu'on admet la définition que M. de Meaux donne de la charité. Ces Pères, au-dessus desquels il faut mettre saint Paul et Moïse, sont tombés dans de *pieux excès* et dans *d'amoureuses extravagances*. Ils en ont donné l'exemple aux mystiques.

IX. Ne nous étonnons donc plus si M. de Meaux croit faire grâce à saint François de Sales en n'approfondissant pas ses expressions. Par exemple ce saint dit [3] que « l'ame parfaite et » toute pure n'aime pas même ce paradis, sinon » parce que l'époux y est aimé, mais si souve- » rainement aimé en son paradis, que s'il n'a- » voit point de paradis, il n'en seroit ni moins » aimable, ni moins aimé par cette courageuse » amante, qui ne sait pas aimer le paradis de » son époux, mais son époux de paradis. » M. de Meaux, qui rapporte ces paroles [4], se contente de dire qu'elles n'excluent pas le désir du salut; et c'est ce qu'aucun homme sensé ne peut mettre en doute. Mais il étoit question de montrer les bornes précises du sens de ce passage, et c'est ce que M. de Meaux n'a pas fait. Dans ses principes il doit dire : L'ame la plus pure ne peut aimer l'époux *sans le dessein d'être heureuse;... car il n'est pas possible à la charité de se désintéresser sur la béatitude.... et la raison d'aimer ne s'explique pas d'une autre sorte.* L'époux n'est donc aimé qu'à cause qu'il a un paradis, c'est-à-dire la béatitude à communiquer. S'il n'avoit point de paradis, c'est-à-dire s'il ne vouloit pas être béatifiant pour nous, il ne seroit ni aimable ni aimé. Car selon M. de Meaux, *si par*

[1] *Instruct.* liv. X, n. 22, p. 432. — [2] *Ibid.* n. 19, p. 428. — [3] *Amour de Dieu*, liv. X, ch. V. — [4] *Instruct.* liv. IX, n. 1, p. 346.

impossible Dieu n'étoit pas tout le bien de l'homme.... c'est-à-dire en d'autres mots sa béatitude, il ne lui seroit pas la raison d'aimer.

X. M. de Meaux dira peut-être qu'il n'est pas étonnant que Dieu cessât d'être aimable, si par impossible il cessoit d'être béatifiant, c'est-à-dire d'être parfait. Cette réponse n'est qu'une élusion de la difficulté. Je sais bien que Dieu est béatifiant, c'est-à-dire qu'il est capable de rendre sa créature bienheureuse, comme il est juste, sage, tout-puissant. Cet attribut est inséparable de lui, et est essentiel à sa perfection comme tous les autres. Mais je demande deux choses à M. de Meaux.

La première est si Dieu, tout-puissant en lui-même pour rendre sa créature bienheureuse, n'auroit pas pu former des créatures intelligentes, auxquelles il n'auroit pas donné la vie et la béatitude éternelle; ou bien si cette vie et cette béatitude éternelle sont dues en toute rigueur à la créature intelligente. Si M. de Meaux répond que Dieu ne peut former une créature intelligente, sans lui devoir en toute rigueur la vie et la béatitude éternelle; cette béatitude n'est plus une grâce, elle est due à la nature, et Dieu n'est plus le maître de son ouvrage. Si au contraire Dieu est libre de créer un être intelligent, sans lui donner la vie et la béatitude éternelle, je viens à ma seconde question.

Cette créature formée pour n'avoir ni la vie ni la béatitude éternelle doit-elle aimer Dieu? Dieu ne sera-t-il point pour elle la *raison d'aimer?* Dieu a-t-il perdu ses droits sur elle, faute de la rendre éternellement bienheureuse? Si elle n'aime pas Dieu, c'est un monstre, et l'ordre est renversé; si elle l'aime, voilà un amour qui n'est pas un désir de la béatitude. Voilà une *raison d'aimer* que M. de Meaux a rejetée. Voilà l'amour *alambiqué* qui devient réel et nécessaire. Voici ma conclusion.

XI. Un homme que Dieu auroit créé pour anéantir son ame au moment qu'elle sortiroit de son corps, et qui sauroit sa destruction, seroit obligé à aimer Dieu d'un amour suprême dans ce dernier soupir de sa vie, où je suppose qu'il n'auroit aucune espérance ni de la vie ni de la béatitude. Pour nous, il n'en est pas de même, selon M. de Meaux; nous ne saurions l'aimer pour lui-même, parce qu'il nous prépare son royaume éternel. Le bienfait qu'il nous prépare nous empêche de l'aimer aussi parfaitement et aussi généreusement que cet homme qu'il va anéantir à jamais, et auquel il refuse tous les dons éternels dont il veut nous combler. Cet homme, à qui il ne reste qu'un dernier soupir, le doit employer à aimer sans aucun *dessein d'être* heureux. Pour nous il n'en est pas de même. Nous devons beaucoup moins à Dieu, parce que nous en recevons infiniment davantage. Nous ne devons point l'aimer *sans le dessein d'être heureux. C'est la raison d'aimer qui ne s'explique pas d'une autre sorte.* Vouloir aimer sans intérêt pour soi-même, comme cet homme qui va être anéanti pendant que nous allons régner éternellement dans le ciel, c'est *s'imposer* à soi-même, c'est se payer de *phrases* et de *pointilles;* c'est vouloir faire *accroire* à l'homme *qu'il peut n'agir pas par ce motif d'être heureux.* C'est s'imaginer un acte *que la raison ne peut produire*, et tomber dans un *pieux excès*, ou une *amoureuse extravagance.*

Après cela il ne faut plus s'étonner, si M. de Meaux parlant de saint François de Sales, qui est, selon lui, *tout plein de ces suppositions impossibles*, dit que « les savans, qui trouvent ces » suppositions si fréquentes parmi les saints du » dernier âge sont portés à les mépriser ou à les » blâmer comme d'amoureuses extravagances, » en tous cas comme de faibles dévotions où les » modernes ont dégénéré de la gravité des pre- » miers siècles [1]. » Ce prélat ajoute que la vé- » rité ne lui permet pas de consentir à ce dis- » cours. » Il ajoute même qu'on ne peut « re- » jeter ces résignations et soumissions ..... sans » en même temps condamner ce qu'il y a de » plus grand et de plus saint dans l'Eglise [2]. » Mais nous avons vu qu'il ne peut raisonner conséquemment sur ses principes sans parler comme *ces savans.* Aussi le laisse-t-il assez entendre malgré ses précautions; car après avoir parlé ainsi : « On dira qu'il faut leur laisser leurs » amoureuses extravagances, » il répond : » Je le » veux, s'ils n'en font point un mauvais usage. » Il suppose donc que ces actes, séparés du mauvais usage des mystiques indiscrets des derniers temps, sont encore *d'amoureuses extravagances*, qu'il faut laisser à ceux qui n'en abusent pas.

XII. Il est vrai que ce prélat autorise les suppositions impossibles par saint Clément d'Alexandrie, qui en a fait dès *l'origine du christianisme*, par *toute l'école de saint Chrysostôme*, par *saint Thomas, Estius, Frémond*, par *toute l'Ecole* où elles sont *célèbres*, sans parler des *mystiques où elles sont fréquentes* [3]. Voilà de grandes autorités, et il semble que ce prélat veut tenir tous les savans en respect pour de telles suppositions faites par « tout ce qu'il y a

[1] *Instruct. etc.* liv. IX, n. 2, p. 348, 349. — [2] *Ibid.* n. 4, p. 357. — [3] *Ibid.* n. 3, p. 349, 351, 352.

» de plus grand et de plus saint dans l'Eglise. » Quelquefois il appelle l'acte fondé sur cette supposition « un sacrifice qu'on voudroit pouvoir » faire à Dieu de ce qu'on désire le plus [1]. » Il le nomme dans saint François de Sales *une terrible résolution* par rapport à *l'impression de réprobation*, et à ce qu'il appelle *comme une réponse de mort assurée* [2]. Il le nomme ailleurs un *amour pur* et un *acte si fort* où l'on *est prêt à renoncer à tout, excepté à l'amour* [3]. Il dit que c'est « un abandon.... qui lorsqu'il est sérieux » n'est que pour les Pauls, pour les Moïses, c'est-» à-dire pour les parfaits [4]. » Il ajoute que « la » pratique de ces expressions ne peut être sé-» rieuse et véritable que dans les plus grands » saints, dans un saint Paul, dans un Moïse, c'est-» à-dire dans les ames d'une sainteté qu'on ne » voit dans l'Eglise que cinq ou six fois dans plu-» sieurs siècles [5]. » C'est selon ce prélat « une » espèce de sacrifice, que Dieu presse par des » touches particulières à lui faire à l'exemple » de saint Paul,.... et qu'il exige par ses im-» pulsions [6]. » C'est un acte de si pleine délibération, que « le directeur le peut inspirer » aux ames peinées, etc. pour les aider à pro-» duire et en quelque sorte enfanter ce que » Dieu en exige [7]. » Il dit encore « qu'il n'y a » rien de plus facile qu'un abandon, dont on » sait l'exécution impossible, mais que lorsqu'il » est sérieux, il n'est que pour les Pauls, pour » les Moïses. » M. de Meaux veut donc, par tant de grandes expressions, donner à cet acte tout le sérieux et toute la réalité qu'un acte peut avoir.

XIII. D'un autre côté, comment peut-on faire sincèrement et sérieusement un sacrifice conditionnel de sa béatitude, si on ne peut faire aucun acte raisonnable sans le *motif* ou la raison formelle *de la béatitude*, et *sans le dessein d'être heureux*, parce que c'est *la raison d'aimer*, et qu'*elle ne s'explique pas d'une autre sorte*. Il est vrai que l'acte de renoncement conditionnel à la béatitude n'exclut pas le désir de la béatitude dans d'autres actes. Mais le motif de la béatitude ne peut entrer dans l'acte, où l'on y renonce conditionnellement. Un exemple rendra ceci clair. Je dis à mon ami : Si vous vouliez, je renoncerois à une telle somme d'argent qui m'est due. Il est vrai que ce renoncement conditionnel ne m'empêche pas de vouloir d'ailleurs le paiement de la somme qui m'est due, parce que je sais que mon ami ne voudroit pas que je la perdisse. Mais il est évident que le motif de toucher cette somme n'a aucune part même indirecte à l'acte par lequel je proteste à mon ami que je suis prêt à m'en priver pour lui s'il le falloit. Autrement ma protestation seroit fausse et indigne d'un honnête homme. On doit juger de même du sacrifice conditionnel. S'il est sincère et sérieux, il doit signifier que je suis véritablement prêt à renoncer à la béatitude éternelle, si cette privation plaisoit à Dieu. Cet acte ne peut donc renfermer le motif de la béatitude ; car je ne puis, pour obtenir de Dieu la béatitude, lui offrir d'y renoncer s'il le vouloit. Cet acte n'a donc pas *la raison d'aimer*. Il n'est donc pas de ceux *que la raison d'aimer peut produire*, et qui tendent *à la fin dernière*. Ce n'est donc qu'un *pieux excès* ou une *amoureuse extravagance*. Voilà ce qu'il faut, selon les principes de M. de Meaux, dire nécessairement de ces actes fondés sur des suppositions impossibles, dont il avoue que les Pères *dès l'origine du christianisme* les ont attribués aux plus parfaits Chrétiens : que l'école de saint Chrysostôme les a admirés dans saint Paul, enfin qu'ils sont *célèbres dans toute l'Ecole* et *fréquens* chez les *mystiques*.

Voilà donc ces actes, d'un côté, reconnus pour des actes éminens qui ne conviennent qu'aux ames parfaites, telles qu'à peine en trouve-t-on *cinq ou six fois dans plusieurs siècles*, et c'est une tradition de tous les siècles qui les autorise.

De l'autre côté, ces actes ne sont pas même des actes humains *que la raison puisse produire;* ils n'ont pas même la *raison d'aimer :* ils ne sont que de *pieux excès*, que *d'amoureuses extravagances*. Quand une définition de la charité jette son auteur dans un inconvénient si extrême, il faut qu'elle soit bien fausse, pour ne rien dire de pis. N'est-elle pas injurieuse à toute cette tradition, qu'il suppose remplie *d'amoureuses extravagances?* M. de Meaux n'a-t-il aucune peine intérieure à soutenir une doctrine, d'où il faut conclure nécessairement que toute cette sainte tradition a mis une perfection sublime dans des actes qui n'ont aucun sens, ni aucune règle théologique ?

XIV. Comme il a senti cette difficulté, il a fait des efforts incroyables pour en sortir. Voici le dénouement que je trouve dans ses paroles. « Tout l'effet de ces suppositions, dit-il [1], est » que, s'élevant en quelque façon au-dessus tant

[1] *Instruct. etc.* n. 4, p. 357, 358. — [2] *Ibid.* p. 353. — [3] Liv. x, n. 19, p. 425, 427. — [4] *Ibid.* p. 426. — [5] *Ibid.* n. 22, p. 437. — [6] *Ibid.* n. 19, p. 429. — [7] Act. XXXIII d'Issy, p. 429.

[1] *Instruct. etc.* liv. x, n. 19, p. 426.

» du possible que de l'impossible, on tâche » d'exprimer comme on peut ce que porte le » sacré Cantique, que *l'amour est fort comme* » *la mort*, et que *la jalousie*, que l'on conçoit » pour la gloire de Dieu, *est dure comme l'enfer*, » et ne cède pas à ses supplices. »

XV. Voilà de grandes paroles : mais cherchons-y quelque chose de précis. Venons au fait. *S'élève*-t-on réellement *tant au-dessus du possible que de l'impossible*, ou bien seulement s'y élève-t-on en apparence, en imagination et en paroles? Si on s'y élève réellement, voilà l'impossible devenu possible; voilà le motif de la béatitude *qu'on s'arrache* dans un acte produit par la raison; voilà une *raison d'aimer* que M. de Meaux ne devoit pas rejeter. Si au contraire l'impossible demeure impossible; si on ne s'élève au-dessus qu'en imagination et en paroles, pendant que la volonté est actuellement déterminée par le motif de la béatitude, où est le *sérieux* des actes de saint Paul et de Moïse? Ces actes sont ou menteurs ou insensés : menteurs, si l'homme proteste qu'il est détaché de la béatitude formelle, dans un acte où cette béatitude formelle est précisément ce qu'il cherche en Dieu; insensés, si l'homme, ignorant son propre cœur, *s'impose* à lui-même, et dit à Dieu qu'il veut ce qu'il ne veut sincèrement, ni ne peut jamais vouloir avec une volonté sincère, et qui n'a aucun sens raisonnable. De tels actes se détruisent eux-mêmes, puisqu'ils offrent à Dieu de rompre pour lui plaire le seul lien par lequel ils tiennent et peuvent tenir à lui. Ils disent à Dieu : Si vous vouliez nous priver de la béatitude, nous vous aimerions de même. La vérité est pourtant, selon M. de Meaux, *que si par impossible Dieu n'étoit pas... leur béatitude, il ne leur seroit pas la raison d'aimer*. Comme M. de Meaux a eu horreur de dire que ces actes sont menteurs, il a été réduit à les supposer contradictoires à eux-mêmes, à les nommer de *pieux excès*, et à les laisser nommer aux autres *d'amoureuses extravagances*.

Mais est-ce par des *phrases* vides de sens, par des *pointilles* ridicules, qu'on satisfait *à l'amour fort comme la mort, et à sa jalousie dure comme l'enfer?* N'y a-t-il, par exemple, qu'à dire à un ami qu'on veut se tuer pour lui plaire, et vivre encore après être mort, pour continuer à le servir? De telles extravagances parmi les hommes marquent un cerveau troublé, et non une amitié solide. Exprimer l'impossible, quant à l'exécution extérieure, n'est donc rien de solide en amitié; mais exprimer ce qu'il est impossible même de vouloir, est encore bien pis : l'impossibilité tombant sur la volonté même de celui qui parle, toutes ses paroles sont manifestement fausses et trompeuses. Il dit qu'il veut ce qu'il est manifeste qu'il ne peut pas même vouloir, ni désirer de vouloir; loin de lui savoir bon gré de ce qu'il dit, on ne peut l'en excuser qu'en supposant qu'il est insensé dans ce moment, et qu'il n'entend rien de tout ce qu'il dit.

XVI. Quand M. de Meaux parle de Job, modèle des ames peinées, voici l'explication qu'il donne à ces sortes d'actes désintéressés. « Cet acte d'un si parfait amour commence, » comme on a vu, par un transport, où d'a- » bord on ne remarquoit qu'une espèce de » dépit, et il en prend la teinture pour aboutir » à la fin à mettre sa confiance en Dieu [1]. »

Quand ce prélat veut expliquer sainte Thérèse [2], qui dit que « l'ame s'abandonne à Dieu » sans réserve pour être enlevée au ciel, ou » menée dans les enfers, sans s'en mettre en » peine, » il parle encore plus décisivement. Il est difficile de bien comprendre comment une ame, qui ne peut jamais faire aucun acte raisonnable *sans le dessein d'être heureuse*, peut *s'abandonner sans réserve pour être enlevée au ciel ou menée aux enfers, sans s'en mettre en peine*. On se met toujours fort *en peine* d'une chose, quand elle est la seule qu'on peut désirer, et qu'on ne peut jamais se désintéresser à l'égard de cet objet. Mais l'explication de M. de Meaux ne laisse aucune trace de difficulté. « Bien loin, dit-il [3], » de renoncer par son abandon à cette uti- » lité spirituelle, à ce noble intérêt de pos- » séder Dieu, elle sent qu'elle l'assure en » s'abandonnant. »

XVII. Pour moi je ne m'étonne plus de cet *abandon sans réserve*, qui dans le fond réserve tout, et qui ne coûte rien. Quand on s'abandonne parce qu'on *sent* qu'on acquiert une sûreté par cet abandon, on le pratique avec plaisir. Il est facile de ne se mettre point en peine de sa béatitude quand *on sent* qu'on *l'assure* par des *phrases*, par des *pointilles*, par des démonstrations qui augmentent la sûreté de ce qu'on fait semblant d'être prêt à sacrifier. Je puis répondre ici à M. de Meaux par ses propres paroles. « Il n'y » a rien de plus facile qu'un abandon dont » on sait l'exécution impossible [4]. » Il faut

[1] *Instruct. etc.* liv. x, n. 17, p. 416. — [2] Liv. ix, n. 6, p. 365. *Vie de sainte Thér.* ch. xvii. — [3] *Ibid.* p. 366. — [4] *Instruc. etc.* liv. x, n. 19, p. 426.

qu'il soit *sérieux*, et il ne l'est nullement, lorsque *bien loin de renoncer par son abandon à cette utilité spirituelle, et à ce noble intérêt ..... on sent qu'on l'assure en s'abandonnant*. Si cet abandon sur la béatitude a été sérieux dans saint Paul et dans Moïse, ils sont tombés par ce pieux excès dans *l'amoureuse extravagance* des nouveaux mystiques. Si au contraire ils ont senti qu'ils assuroient leur béatitude, en disant qu'ils s'abandonnoient, leurs actes n'ont eu rien de sérieux. L'enfant n'a aucune peine à offrir son jouet à sa mère, dès qu'il *sent* que, s'il le lui offre, elle le lui laissera, et lui en donnera de nouveaux. En vérité, un tel acte est-il *sérieux?* est-ce un acte *d'un saint Paul, d'un Moïse?* Les hommes souffriroient-ils qu'on les jouât par des offres contraires à tout ce qu'on veut, à tout ce qu'on ne peut jamais s'empêcher de vouloir, et qu'on n'offre de leur sacrifier, qu'à cause qu'on sent que cette offre apparente assure réellement la chose dont on n'a garde de vouloir en aucun cas se dépouiller? Cet acte, loin d'être digne *d'un saint Paul et d'un Moïse*, est le comble de l'hypocrisie. Il auroit mieux valu excuser cet acte, en disant toujours que c'est *un pieux excès* auquel on ne peut donner aucun sens précis.

XVIII. Mais veut-on encore écouter M. de Meaux pour apprendre la juste valeur de ces actes? « Quand saint Paul, dit-il[1], a parlé de » cette sorte, il n'a pas prétendu faire un » acte plus parfait, ni plus pur, que quand il » a dit : *Je désire la présence de Jésus-Christ.... » et je m'étends en avant vers la récompense.* » Il n'est pas question d'examiner la prétention de l'Apôtre, qui n'a jamais prétendu régler le prix de ses propres actes. Mais jusqu'ici le torrent des théologiens n'a pas cru que le désir *de la récompense*, quoique excellent, et digne de l'Apôtre même, fût dans son espèce aussi parfait que le souhait d'être *anathème* pour ses frères. Voilà ce qu'on auroit de la peine à comprendre, si on n'avoit la clef du livre de M. de Meaux. Mais dès qu'on sait que, selon ce prélat, l'ame *sent qu'elle assure* ce qu'elle abandonne, on voit bien qu'elle n'a pas plus de mérite dans ses abandons que dans ses désirs, puisque ses abandons ne sont que des désirs déguisés. Aussi est-il certain que M. de Meaux, après avoir élevé jusqu'au ciel cet acte d'abandon, ne peut lui attribuer aucune perfection réelle que celle de l'espérance commune. « Il réunit ensemble, dit-il[1], une foi » parfaite, une parfaite espérance, un pur et » parfait amour. » Voilà de beaux termes, mais la charité de M. de Meaux n'est que l'espérance de l'École, c'est-à-dire le désir de Dieu en tant qu'il est notre béatitude. Il appelle *pur amour* tout amour qui a *la gloire de Dieu* pour sa *fin* dernière; d'où il conclut qu'il *est de tous les états*. Ainsi cet acte si merveilleux ne renferme, selon M. de Meaux, que la foi des promesses de la béatitude en Dieu et le désir de la posséder.

XIX. Il y a un autre endroit où M. de Meaux parlant contre les mystiques dit : « Je ne m'en » étonne pas. En soi rien n'est plus facile qu'un » abandon dont on sait l'exécution impossible; » mais lorsqu'il est sérieux il n'est que pour » les Pauls, pour les Moïses, etc.[2] » Si donc les Pauls et les Moïses ne peuvent faire un acte raisonnable *sans le dessein d'être heureux*, sans cette unique *raison d'aimer*, leur abandon n'est pas plus *sérieux* que celui des autres. *Bien loin de renoncer par leur abandon à leur utilité spirituelle, à ce noble intérêt, ils sentent qu'ils l'assurent en s'abandonnant;* ils n'offrent à Dieu leur béatitude formelle que pour *l'assurer*, et parce qu'ils *sentent* qu'ils *l'assurent en s'abandonnant* par des *phrases* et par des *pointilles*. C'est s'en faire un mérite à bon marché. M. de Meaux assure que « pour faire véritablement » un acte si fort, il faudroit avoir passé auparavant par mille sortes d'exercices, être » poussé à bout par son amour, et sans relâche » pressé et sollicité au dedans par des impressions divines. Autrement cet abandon n'est » qu'un vain discours et une pâture de l'amour-propre[3]. » Je vais plus loin que M. de Meaux là-dessus. Il croit que cet acte n'est point plus parfait que le désir de la récompense. Pour moi, je crois le désir de la récompense excellent, et je suis très-scandalisé de cet acte insensé ou hypocrite, qui, dans les plus grands saints, aussi bien que dans les nouveaux mystiques, n'exprime le suprême désintéressement que pour assurer davantage *ce noble intérêt*, comme parle ce prélat. Chercher à s'assurer de la béatitude par un acte où l'on proteste qu'on seroit prêt à la sacrifier, c'est ou mentir au Saint-Esprit, ou se troubler jusqu'à tomber dans une *amoureuse extravagance*. Si c'est un acte menteur, il faut le rejeter encore plus pour saint Paul et pour Moïse que pour les mys-

[1] *Instruct. etc.* liv. x, n. 22, p. 437.

[1] *Instruct. etc.* n. 18, p. 423. — [2] *Ibid.* n. 19, p. 426. — [3] *Ibid.* p. 427.

tiques. Si c'est un excès, une *amoureuse extravagance*, n'est-il permis qu'aux Pauls et aux Moïses d'extravaguer?

XX. Enfin M. de Meaux achève de s'expliquer ainsi : « Qu'ajoute à la perfection d'un tel » acte l'expression d'une chose impossible? » Rien qui puisse être réel ; rien par conséquent » qui donne l'idée d'une plus haute et plus » effective perfection [1]. » En effet, dès qu'on renferme dans ces actes *le dessein d'être heureux*, qui est la seule *raison d'aimer*, faute de laquelle Dieu ne seroit plus aimable, et qu'on y joint une assurance sensible de sa béatitude formelle, qui vient de cet abandon apparent; plus une ame recherche sa propre consolation, plus elle s'abandonnera à toute heure. Cet abandon, loin d'être *sans réserve* comme il le dit de celui de sainte Thérèse, ne sera fondé que sur la réserve de tout ce qu'on fera semblant d'abandonner. *L'expression d'une chose impossible*, non-seulement à exécuter, mais encore à vouloir sincèrement, *loin d'ajouter à la perfection d'un tel acte*, le rend ridicule et extravagant, ou impie et hypocrite. *Cet abandon n'est qu'un vain discours et une pâture de l'amour-propre*. Voilà ce qu'on ne peut s'empêcher de dire des actes de saint Paul et de Moïse : admirés par les saints de tous les siècles, dès qu'on définit, comme M. de Meaux, *la charité un amour de Dieu en tant que béatifiant*, en y ajoutant que c'est la seule *raison d'aimer,.... qui ne s'explique pas d'une autre sorte ;* et que s'il ne vouloit point être béatifiant à notre égard, *c'est-à-dire, en d'autres mots*, se rendre notre *béatitude*, il ne seroit plus *la raison d'aimer*. Rien n'est donc plus indécent que de parler de « la pratique de ces » expressions qui ne peut être sérieuse et véri- » table que dans les plus grands saints, dans » un saint Paul, dans un Moïse, c'est-à-dire » dans les ames d'une sainteté qu'on ne voit » paroître dans l'Eglise que cinq ou six fois » dans plusieurs siècles. » Il faut encore moins dire que « c'est une espèce de sacrifice que Dieu » presse, par des touches particulières, à lui » faire à l'exemple de saint Paul. » Pour parler sérieusement, il n'y a aucune *pratique* réelle de ces expressions. Ce n'est point *une espèce de sacrifice*, mais au contraire une recherche intéressée de sa propre sûreté. Faut-il être un *saint Paul, ou un Moïse, ou une ame d'une sainteté qu'on ne voit paroître dans l'Eglise que cinq ou six fois dans plusieurs siècles*, pour avoir la permission de faire un acte qui n'a aucune perfection réelle au-delà d'un acte d'espérance? Ou, pour mieux dire, faut-il être Moïse ou saint Paul pour dire qu'on voudroit ce qu'on ne voudroit pas, et qu'on ne peut même désirer sincèrement de vouloir en aucun cas, et pour exprimer contre la vérité *d'amoureuses extravagances?* On voit par cet excès combien il importe de distinguer l'amour de bienveillance, qui ne renferme aucun désir pour nous, d'avec l'amour moins parfait qu'on nomme de concupiscence ou d'espérance. Il faut également éviter les deux extrémités; l'une, de mettre la perfection dans une cessation impie des actes d'espérance; l'autre, de dire que tout acte humain est un désir d'être heureux, et *qu'il n'est pas possible à la charité de se désintéresser* jamais sérieusement dans un acte à l'égard de la béatitude.

XXI. Pour les endroits que M. de Meaux cite de saint Thomas, les uns ne regardent que l'amour particulier d'amitié, et point la nature de la charité. Ce saint docteur veut seulement que l'amitié suppose une communication mutuelle de biens; mais il ne dit pas que l'utilité de cette communication entre comme un motif dans l'amitié. D'autres passages marquent seulement que la charité a pour objet Dieu en tant que béatifiant; mais ce n'est pas pour exprimer que la béatitude soit le motif de la charité : c'est seulement pour dire qu'elle regarde Dieu, non dans l'ordre naturel, mais dans le surnaturel, en tant qu'il nous élève à la vision intuitive de son essence. D'autres enfin expriment que la charité regarde la béatitude *secundariò*. Mais on sait que, selon l'Ecole, il n'y a d'essentiel que ce qui est *premier*, *primarium ;* et que les choses *secondaires* n'entrent jamais dans la constitution et dans l'espèce d'une vertu. Donc si la charité ne regarde la béatitude que *secondairement*, ce motif ne lui est point essentiel. Non-seulement on peut se *l'arracher* dans l'acte de charité, mais encore l'acte de charité se trouve entier et parfait dans son espèce sans ce motif.

Il est vrai encore que saint Thomas a regardé la charité comme tendant à l'union avec Dieu, et cette union comme faisant la béatitude. Mais quoique cette union rende l'ame réellement bienheureuse, il ne s'ensuit pas que l'ame, par l'acte de charité, cherche formellement la béatitude qui résulte de cette union.

XXII. Quand saint Augustin a parlé du désir naturel, invincible et continuel d'être heureux, il a parlé d'une inclination nécessaire, que

[1] *Instruc. etc.* p. 425.

l'Ecole nomme *appetitus innatus*, et non des actes délibérés que *la raison peut produire*. Nous avons vu qu'il suppose qu'un homme devroit demeurer fidèle à Dieu dans l'état douloureux du combat de ses passions, quand même il n'auroit aucune espérance de la béatitude. Rien n'est plus décisif pour montrer que l'homme doit aimer Dieu indépendamment du motif d'être heureux. Enfin, si saint Augustin a dit que la charité cherche la béatitude, il l'a dit en prenant la charité dans un sens générique pour toute bonne volonté. La charité désire la béatitude en ce qu'elle espère, selon la parole de l'Apôtre; et elle espère parce qu'elle donne à l'espérance sa forme, et qu'elle en commande les actes.

XXIII. Au reste, M. de Meaux ne peut alléguer que la volonté peut faire une abstraction, et jamais une exclusion réelle du motif de la béatitude. A Dieu ne plaise que j'aille plus loin que l'abstraction. Pour M. de Meaux, il ne peut pas même admettre l'abstraction dans aucun acte de charité; car on ne peut jamais, dans l'acte propre d'une vertu, faire abstraction de son motif ou objet formel. Si donc *le dessein d'être heureux* est *la raison d'aimer*, et si Dieu, dans le cas impossible où il ne seroit plus notre béatitude, *ne seroit plus la raison d'aimer* à notre égard, il s'ensuit évidemment qu'on ne peut avoir de l'amour pour lui que par cette *raison d'aimer*. Il s'ensuit que c'est en tant que béatifiant, ou, sous *d'autres mots*, en tant qu'il est notre *béatitude*, que nous devons le considérer dans tout acte de charité. Donc l'abstraction est impraticable, selon M. de Meaux, et, en détruisant la seule raison d'aimer, elle ne laisseroit rien d'aimable en Dieu. Combien cette doctrine est-elle contraire à celle de saint Thomas et de toute l'Ecole, qui reconnoissent que tout objet qui est bon est l'objet de l'amour, parce qu'alors ils appellent amour, non le désir de l'objet pour nous, mais la volonté par laquelle tantôt on lui désire quelque bien, tantôt on se complaît dans celui qu'il possède, ce qui est la bienveillance et la complaisance.

XXIV. C'est dans les endroits où saint Thomas veut distinguer précisément la charité et l'espérance qu'on peut trouver ces véritables notions sur ces deux vertus. « Il y a, dit ce » saint docteur [1], un amour parfait, et un » amour imparfait. Le parfait est celui par le- » quel on aime quelqu'un en lui-même, en lui » voulant du bien, comme un homme aime » son ami. L'amour imparfait est celui par le- » quel on aime quelque chose non en elle- » même, mais afin que quelque bien nous en » revienne, comme un homme aime la chose » pour laquelle il a une sorte de concupiscence. » Ce premier amour appartient à la charité qui » s'attache à Dieu considéré en lui-même. L'es- » pérance appartient au deuxième amour; car » celui qui espère tend à obtenir pour soi quel- » que bien [1]. »

Voilà l'espérance moins parfaite que la charité, et pourquoi? Parce qu'elle cherche Dieu en tant qu'il nous en revient un bien, c'est-à-dire, la béatitude, et que la charité s'attache à lui, en le considérant simplement en lui-même. Cette doctrine est évidemment confirmée par ces paroles du même saint docteur. « Ce » qui est par soi est plus parfait que ce qui » est par autrui. La foi et l'espérance atteignent » Dieu, il est vrai; mais c'est en tant qu'il » nous revient de lui la connoissance de la vé- » rité, et la possession du bien. Mais la charité » atteint Dieu pour s'arrêter en Dieu, non afin » qu'il nous en revienne quelque bien. C'est » par là que la charité est plus excellente que » la foi et que l'espérance. »

Voilà des endroits de saint Thomas qui sont décisifs, et qui ne peuvent jamais être éludés. Ce saint docteur *s'est accommodé* comme Scot de la distinction de la bonté absolue d'avec la relative. Voilà des endroits où il traite expressément ce qui constitue l'essence de ces vertus, ce qui les distingue précisément les unes des autres, et ce qui rend la charité plus parfaite selon la parole de l'Apôtre : *Tria hæc; major autem horum est charitas*. M. de Meaux, en renversant cette doctrine, borne la charité à l'amour imparfait d'espérance. Il n'en fait même qu'un désir naturel et invincible de la béatitude qui devient selon lui surnaturel, en ce qu'il la cherche en Dieu, au lieu de la chercher dans les créatures.

XXV. Ce prélat a dit qu'on ne pouvoit « re- » jeter ces résignations et soumissions sur la » béatitude, sans en même temps condamner » ce qu'il y a de plus grand et de plus saint » dans l'Eglise [2]. » Mais voyons s'il n'est pas dans le même cas que ceux qu'il reprend. Ceux qui rejettent de tels actes ne les rejettent pas sans doute, en disant qu'ils ont été des péchés et des hérésies dans saint Paul et dans Moïse. Ils ne les rejettent qu'en disant que ces actes ne

[1] 2. 2. Quæst. XVII, art. VIII.

[1] 2. 2. Quæst. XXIII, art. VI. — [2] *Instruct. etc.* liv. IX, n. 4, p. 357.

peuvent, selon la vraie et pure doctrine, avoir aucun sens véritable, et que ceux qui ont prononcé ces paroles n'ont pu vouloir véritablement ce qu'elles signifient. Du reste, ils ne prétendent pas condamner l'intention des saints qui ont parlé ainsi. Au contraire ils les excusent, en disant que ce sont *d'amoureuses extravagances*. Or est-il, comme nous venons de le voir, que M. de Meaux ne peut non plus qu'eux croire que ces actes aient été sérieux et sincères. Donc il les rejette autant que les savans qu'il blâme. Donc il condamne, autant qu'eux, tout ce qu'il y a de plus grand et de plus saint dans l'Église. Enfin il contredit manifestement notre XXXIIIe Article d'Issy.

XXVI. Cet Article demeure anéanti par l'explication de M. de Meaux. Ce prélat avoit reconnu que l'acte fondé sur la supposition impossible étoit un acte *de soumission et de consentement*, etc. un acte *d'amour pur et d'abandon parfait*, qu'un directeur peut *inspirer* aux ames peinées; ce qui signifie un acte pleinement volontaire et délibéré, puisqu'il peut être conseillé, et qu'il doit être très-méritoire. M. de Meaux le réduit à une simple *velléité*, qui n'est qu'un demi-vouloir, une irrésolution, ou pour mieux dire l'expression vaine, fausse et extravagante d'une volonté qu'on n'a point, et qu'on ne peut pas même désirer sincèrement d'avoir. Cet acte d'amour pur est un acte qui n'est pas moins intéressé que tous les actes communs d'espérance, puisqu'il n'est jamais *possible à la charité de se désintéresser à l'égard de la béatitude*. Cet acte *d'abandon parfait* est le plus parfait et le plus faux de tous les abandons, puisqu'en faisant semblant de s'abandonner, *on sent qu'on assure* ce qu'on n'abandonne qu'en paroles, et que cet abandon ne peut être dans le fond qu'une recherche indirecte de la béatitude qu'on offre à Dieu de lui sacrifier. Enfin cet acte, si parfait, selon notre Article, n'ajoute, selon M. de Meaux, *aucune idée d'une plus haute et plus effective perfection*, à celle des actes ordinaires, puisque *l'expression d'une chose qui est impossible*, même à vouloir sincèrement, ne peut jamais rendre un acte plus parfait, et qu'au contraire elle le rend faux, extravagant, et contraire à tous les principes de la saine théologie. Voilà un juste sujet de plainte que j'aurois contre M. de Meaux, qui a renversé un de nos principaux Articles pour établir sa doctrine sur la nature de la charité que je croyois qu'il avoit abandonnée. Mais voici un autre Article sur lequel mes plaintes ne sont pas moins justes.

SECOND POINT.

De l'oraison passive.

XXVII. M. de Meaux veut établir une oraison passive, qui consiste dans *une ligature des puissances*, savoir de l'entendement et de la volonté. 1° Cette ligature est selon lui une impuissance de faire aucun acte discursif. 2° Cette impuissance s'étend aussi jusqu'à d'autres actes, que l'auteur ne borne point; il exclut « les » actes discursifs, et les autres dont il plaît à » Dieu de faire sentir aux ames la privation, » etc. [1]. Dieu n'en demeure pas là, avoit-il dit » auparavant [2], et ayant une fois tiré l'ame de » sa manière accoutumée, il la manie comme » il lui plaît.... Elle fera dans un autre temps » les autres actes du chrétien. Dans ce moment » ni elle ne veut, ni elle ne peut en faire d'autre » que celui de se tenir abîmée en Dieu. » Il avoit encore dit auparavant [3] : « L'ame tout » d'un coup comme poussée de main souveraine » non-seulement ne discourt plus, mais encore » ne veut plus discourir; ce qui attire d'autres » impuissances dans le temps de l'oraison. » 3° Cette impuissance est tellement indéfinie selon M. de Meaux qu'il « faut demeurer d'ac- » cord que Dieu peut pousser bien loin, ou » pour mieux dire, aussi loin qu'il veut ces » états passifs, sans que personne lui puisse » demander : Pourquoi faites vous ainsi? De » sorte qu'on ne peut mettre de bornes à ces » états, que par la déclaration qu'il a faite de » sa volonté dans sa parole écrite et non écrite [4]. » 4° Cette impuissance indéfinie est absolue. Ce n'est point l'impuissance de ne faire pas ce que la grâce efficace inspire au commun des hommes. Je ne combats point cette impuissance, *in sensu composito* comme parlent les Thomistes : il s'agit d'une impuissance absolue. « Il ne faut pas » la mettre, dit-il [5], dans les motions et inspi- » rations de la grâce commune à tous les justes, » parce que de cette manière tous les justes se- » roient passifs, et il n'y auroit plus de voie » commune. Dieu, dit ce prélat [6], fait des » hommes tout ce qu'il lui plaît, les emporte, » les entraîne où il veut, fait en eux, et par » eux, tout ce qu'il s'en est proposé dans son » conseil éternel, sans qu'ils lui puissent ré- » sister : parce qu'il est Dieu, qui a en sa main » sa créature, et qui demeure maître de son

[1] *Instr. sur les États d'orais.* liv. VII, n. 14, t. XXXVII, p. 272. — [2] *Ibid.* n. 11, p. 268. — [3] N. 9, p. 264. — [4] N. 8, p. 263, 264. — [5] *Ibid.* liv. X, n. 23, p. 440. Edit. de 1845 en 12 vol. t. IX. — [6] *Instruct. etc.* liv. VII, n. 3, p. 258, 259.

» ouvrage, nonobstant le libre arbitre qu'il lui » a donné. Cette proposition est de la foi, et » paroît incontestablement dans les extases ou » ravissemens, et dans toutes les inspirations » prophétiques. » Voici la raison de ce prélat qui est bien remarquable : « Dieu, qui a donné » ces puissances intellectuelles *à l'ame*, peut les » suspendre et lier autant qu'il lui plaît, et » même la volonté, qui est la plus libre et la » plus indépendante de toutes [1]. » Enfin, il ne laisse plus aucun lieu de douter quand il parle ainsi de l'oraison passive. « Il est vrai » que l'oraison de pure grâce qui se fait en nous » et sans nous, de soi n'a point de mérite, parce » qu'elle n'a point de liberté [2]. » Selon lui la contemplation active est celle où l'on ne fait point d'actes discursifs, quoiqu'on en puisse faire : mais la passive est celle où non-seulement on n'en fait point, mais encore où l'on n'en peut faire. « Tous ces actes, dit-il [3], sont » suspendus dans les momens que Dieu veut, en » sorte qu'il n'est point possible à l'ame de les » exercer dans ces momens. » Il est vrai que M. de Meaux en excluant de cette oraison toute liberté pour les actes discursifs, et pour les autres qu'il plaît à Dieu de suspendre, n'exclut pas la liberté pour les actes qui ne sont pas compris dans cette suspension indéfinie. C'est ce qu'il a fait entendre en disant ces paroles : « Ce qui est bien certainement n'empêche pas » l'usage de la liberté, comme il paroît dans les » anges qui sont libres sans être discursifs [4]. » Il veut montrer que l'oraison passive peut être méritoire malgré cette impuissance absolue de faire des actes discursifs, et il en rapporte une preuve bien surprenante : c'est l'exemple des anges. Ils ne sont pas *discursifs*, il est vrai ; mais sont-ils *libres* pour le mérite, comme l'ame qui est dans l'oraison passive doit l'être ? Cet exemple des anges *libres*, quand il est question de mériter, est ou un paralogisme qu'on n'oseroit imputer à un si savant prélat, ou l'erreur luthérienne dont on n'a garde de l'accuser. La proposition prise avec ce qui la précède et ce qui la suit signifieroit en rigueur ou dans les anges une liberté d'indifférence et de mérite, ou dans les hommes attirés à l'oraison passive, une simple liberté de contrainte comme celle des anges. Si M. de Meaux s'étoit contenté de dire que les anges sans être discursifs ont été libres pour le mérite, dans le moment de leur création, sa proposition eût été hors de doute. Mais peut-on dire au présent et sans restriction que *les anges sont libres*, surtout quand on veut, par l'exemple des anges, prouver dans les hommes une liberté de mérite ?

XXVIII. Ce qu'il dit des *extases* et de *toutes les inspirations prophétiques* ne m'étonne pas moins. Il suppose que les saints dans ces états n'ont point eu de liberté. Pour les extases, il n'auroit qu'à lire sainte Thérèse et les autres, qui ont assuré sur leurs propres expériences, qu'on résiste souvent à ces impressions divines ; et lors même qu'elles sont si fortes qu'on ne peut en arrêter l'impression sensible et extérieure, il n'est pas dit que l'ame perde intérieurement l'usage du libre arbitre pour les actes qu'elle ne fait pas, à cause qu'elle est puissamment attirée à en faire d'un autre genre. Rien ne me paroît plus dangereux que d'autoriser de tels états où l'homme pourroit croire qu'il n'est plus libre. On n'a qu'à lire ce que Suarez a écrit si solidement sur cette matière, dans des principes tout contraires à ceux de M. de Meaux.

XXIX. Pour les inspirations prophétiques si elles sont une preuve incontestable qu'on ne peut résister à Dieu, parce *qu'il demeure le maître de son ouvrage, nonobstant le libre arbitre qu'il lui a donné*, il s'ensuit que les prophètes n'ont pu résister à Dieu dans l'actuelle inspiration, et qu'ils n'ont point eu alors la liberté d'indifférence, pour lui obéir. Ce dogme, établi par M. de Meaux comme *de la foi*, et *incontestable dans toutes les inspirations prophétiques*, me paroît insoutenable, et manifestement contraire à l'Ecriture, tout au moins dans la plupart de ces inspirations.

Quand Isaïe entend le Seigneur qui dit : *Qui enverrai-je, et qui ira pour nous* [1] ? ce prophète répond : *Ecce ego, mitte me*. Et le Seigneur lui dit : *Vade, et dices populo huic, etc.* Alors Isaïe n'avoit-il pas la liberté d'indifférence pour s'offrir ou pour ne s'offrir pas, pour accepter l'ordre de Dieu, et pour l'exécuter, ou pour s'en abstenir? Voilà sans doute une *inspiration prophétique*. M. de Meaux dit que sa doctrine *paroît incontestablement dans toutes ces inspirations*. Il faut donc qu'Isaïe n'ait point eu alors la liberté d'indifférence, qu'il ait *été poussé de main souveraine,... entraîné,... emporté... sans pouvoir résister*, et il n'a eu aucune part méritoire à l'accomplissement de sa mission.

Quand les prophètes, en tant d'occasions, ont

[1] Liv. VIII, n. 28, p. 328. — [2] Liv. IX, n. 13, p. 377. — [3] Liv. X, n. 23, p. 441. — [4] *Instruct. etc.* liv. VII, n. 6, p. 261.

[1] *Is.* VI, 8.

paru devant les rois de Juda et d'Israël, pour leur reprocher leurs iniquités, et pour leur annoncer les desseins de Dieu, n'avoient-ils aucune liberté et aucun mérite dans un ministère si périlleux et si éditiant? L'Ecriture ne les loue-t-elle pas? Croirons-nous avec M. de Meaux qu'il est de foi que ce défaut de liberté *paroît incontestablement dans toutes les inspirations prophétiques?* Par exemple, qui croirons-nous, ou l'Ecriture ou M. de Meaux, touchant Élisée? Ce prélat assure que ce défaut de liberté *paroît incontestablement dans toutes les inspirations prophétiques.* Mais l'Ecriture dit au contraire de ce prophète qu'il a été libre dans l'exercice du ministère pour lequel il étoit inspiré, puisqu'elle le loue si magnifiquement du courage avec lequel il l'a accompli. *In diebus suis non pertimuit principem, et potentiâ nemo vicit illum* [1]. Ce prophète n'étoit-il libre que comme les anges sont libres? n'est-il pas véritablement louable dans cette conduite? Moïse n'a-t-il pas hésité et fait plus que Dieu ne vouloit de lui? Jérémie n'a-t-il pas voulu s'excuser pour n'accepter point sa mission? n'a-t-il pas voulu retenir la parole qui étoit en lui? Que dira-t-on de Jonas? n'a-t-il pas résisté à Dieu dans l'inspiration qui l'envoyoit à Ninive? On ne peut point dire qu'il ne fût pas véritablement inspiré pour y aller, et il est certain qu'il fut puni pour ne l'avoir pas fait. Dieu dit à Balaam : *Vade cum eis, ita duntaxat, ut quod tibi præcepero facias* [2]. Et dans la suite : *Ait angelus : Vade cum eis, et cave ne aliud quam præcepero tibi loquaris* [3], on l'exhorte à ne parler que suivant l'inspiration. Or est-il que l'exhortation est, selon saint Augustin [3], la preuve décisive de la liberté; car on n'exhorte point celui qui n'est pas libre de faire ou de ne faire pas. Donc le prophète Balaam, en exécutant sa mission, dans l'inspiration actuelle étoit libre de résister à Dieu, et de ne suivre pas son inspiration. Donc il n'est pas permis de dire que la passiveté, qui *emporte* et *entraîne l'homme sans qu'il puisse résister, paroît incontestablement dans toutes les inspirations prophétiques.* M. de Meaux cite lui-même un exemple qui détruit en termes formels sa proposition. C'est le « songe mystique » de Salomon, où il fit un choix si digne de sa » sagesse, qui aussi reçut aussitôt une ample » récompense [5]. » Ce songe étoit sans doute extatique et d'une inspiration prophétique. La liberté pour le mérite s'y conserva néanmoins *toute entière, de l'aveu* de M. de Meaux. Donc la suspension de la liberté ne *paroît pas incontestablement dans toutes les inspirations prophétiques.* Il ne reste qu'à savoir si en changeant l'expression de M. de Meaux, et en disant *quelques inspirations*, au lieu *de toutes les inspirations*, on pourroit la justifier. Mais alors ce seroit encore à lui à donner quelque exemple bien précis d'une inspiration où l'âme inspirée auroit été dans une impuissance absolue de résister même intérieurement en ne voulant pas consentir. Personne ne doute que Dieu ne puisse ôter l'usage du libre arbitre aux hommes. Il s'agit non du droit, mais du fait, très-difficile à prouver en de telles occasions, et qu'il n'est jamais permis d'avancer sans preuves.

[1] *Eccli.* XLVIII, 13. — [2] *Num.* XXII, 20. — [3] *Ibid.* 25. — *De Grat. et lib. Arbit.* et alibi. — [5] *Instruct. etc.* liv. IX, n. 13, p. 377.

XXX. M. de Meaux ne démêle pas même assez la nature de cette passiveté qu'il veut établir. Il dit « que, comme la prophétie et le » don des langues ou des miracles, elle res- » semble à cette sorte de grâce qu'on nomme » gratuitement donnée, *gratia gratis data* [1], » et il n'ose dire que c'est une grâce de ce genre. Mais il faudroit décider si elle est véritablement du genre des grâces gratuitement données, ou de celui des grâces qu'on nomme gratifiantes. C'est pourtant déjà beaucoup qu'il la fasse semblable *à la prophétie,..... et au don des langues ou des miracles.* Sans doute un tel don est bien manifestement miraculeux. Aussi fait-il entendre que de telles grâces sont en nous sans nous. « Tout d'un coup, dit-il [2], et lors- » qu'on y pense le moins, on se trouve comme » un autre Elie ou comme un autre David en » figure de Jésus-Christ,.... et le tout sans que » la volonté y ait de part.... On peut recevoir » tous ces mouvemens et ces divines impres- » sions, sans y rien contribuer de notre part. » Il avoit dit, un peu au-dessus de ces paroles : « C'est ce qui arrive à tous ceux en qui il se » fait soudainement, et par une main souve- » raine, de grands changements. »

XXXI. On ne peut plus douter, après ce qu'on vient de lire, que cette passiveté n'ait le vrai caractère des grâces qui sont en nous sans nous, et qui sont miraculeuses. Si elle n'a pas ce caractère à l'égard des actes que l'ame fait, du moins elle l'a pleinement à l'égard de tous les actes que l'ame est dans l'impuissance de faire.

M. de Meaux dit que « l'oraison passive » marche entre deux (c'est-à-dire entre la com- » mune et les extases ou visions prophétiques),

[1] *Instruct. etc.* liv. VII, n. 29, p. 288. — [2] *Ibid.* n. 5, p. 261.

» et n'a rien d'extraordinaire que la soustrac-
» tion de ces actes qu'on a marqués, tels que
» sont principalement les actes discursifs, ce
» qui lui donne le nom de surnaturelle [1]. » Il veut adoucir par là l'idée qu'il donne de cette oraison. Mais enfin il a dit que « l'état mys-
» tique consistant principalement dans quelque
» chose que Dieu fait en nous sans nous, par
» conséquent il n'y a ni ne peut y avoir de
» mérite [2], etc. » Enfin cette oraison est véritablement surnaturelle et miraculeuse : car rien n'est plus miraculeux que *ces grands changemens* qui se font en nous *de main souveraine, le tout sans que notre volonté y ait de part ;* rien n'est plus miraculeux qu'une impuissance sensible, soudaine et absolue d'user de notre libre arbitre pour les actes les plus communs. Je ne puis plus douter que je suis hors des bornes de la nature quand le libre arbitre me manque pour vouloir faire cet acte discursif : J'aime Dieu parce qu'il est bon. S'il arrivoit seulement que des impressions extérieures m'ôtassent par distraction la pensée et le goût de ces actes, je pourrois croire que ce seroit l'effet de quelque cause naturelle. Mais quand je ne puis plus user de mon libre arbitre, ni désirer de même former cet acte, mon état est évidemment surnaturel et miraculeux.

XXXII. Il ne reste plus qu'à savoir sur quelle autorité M. de Meaux établit une passiveté si forte. L'autorité doit être proportionnée à l'importance du dogme qu'il veut établir. A l'égard de cette passiveté, je ne puis mieux faire que de rappeler à M. de Meaux sa propre règle marquée en ces termes. « Rien ne les charge tant
» (*il parle* des nouveaux mystiques) que le si-
» lence éternel de toute l'antiquité [3]. » C'est en cette occasion que ce prélat rejette avec raison les *traditions occultes*. Il ajoute : « Nous
» montrerons en son lieu que l'Eglise n'a ja-
» mais reçu d'autres traditions que celles qui
» sont reçues par le consentement unanime de
» tous les Pères. » Il n'est pas inutile de remarquer ici en passant combien cette expression est excessive. Par là on rejetteroit de la tradition tout point de doctrine qui n'auroit pas *le consentement unanime de tous les Pères ;* comme par exemple, celui de ne point rebaptiser après les hérétiques qui observent la forme de l'Eglise, ce qui a été combattu par saint Cyprien : celui qui regarde le temps où les ames des justes jouissent de la béatitude, et d'autres qui sont assez connus. Et comme il y a beaucoup de points décidés par l'Eglise, où ce *consentement unanime de tous les Pères* ne se trouve pas, parce que plusieurs d'entre eux ont eu des erreurs, et que les autres, ou ne se sont pas expliqués clairement, ou n'ont point parlé sur ces matières ; il s'ensuivroit que tous ces points devroient être retranchés de la tradition, si on vouloit prendre en rigueur cette décision si absolue de M. de Meaux.

Mais enfin, en la prenant bénignement, il faut au moins *un consentement unanime* de la plupart *des Pères*. Cherchons ce *consentement unanime* pour la passiveté, telle que nous venons de la voir dans le livre de M. de Meaux, et écoutons-le lui-même. Il parle des « plus
» grands saints de l'antiquité, où l'on ne voit
» ni trait ni virgule qui tende à l'état passif ; un
» saint Basile, appelé de Dieu à enseigner les
» plus parfaits ; un saint Grégoire de Nazianze,
» si sublime dans la contemplation ; un saint
» Augustin, dont nous avons tant de hautes
» instructions sur l'oraison, des oraisons ac-
» tuelles, si belles et si expliquées dans ses So-
» liloques, etc. dans son livre de la Trinité,
» dans ses autres livres, outre ses Confessions,
» qui dans toute leur étendue ne sont qu'une
» perpétuelle oraison sans qu'on y voie aucun
» vestige, mais plutôt tout le contraire de ces
» impuissances mystiques. En un mot tous les
» autres saints, les Cyprien, les Chrysostôme,
» les Ambroise, les Bernard même, où ces
» états purement passifs et ces actes irréitérables
» ne se trouvent pas, seroient les plus impar-
» faits de tous les saints [1]. »

XXXIII. Je ne m'étonne pas qu'on ne trouve point dans l'antiquité *l'acte irréitérable*, puisque c'est une extravagance monstrueuse et aussi contraire, comme je l'ai dit dans mon livre, *à la philosophie qu'au dogme de la foi*. Il n'est pas question aussi de la passiveté perpétuelle, en la prenant, dans l'idée de M. de Meaux, pour une extase permanente dans tout le cours de la vie. Mais il s'agit de la passiveté passagère, telle que ce prélat assure qu'on ne peut la nier *sans une insigne témérité*, et qui *n'est perpétuelle*, comme il le dit *que dans ses effets*. Sur quelle *tradition unanime de tous les Pères* est-elle fondée? M. de Meaux ne veut d'autre règle des états passifs que la déclaration que Dieu a faite de *sa volonté dans sa parole écrite et non écrite* [2]. Ce prélat a raison à cet égard. Il ajoute que *l'état*

[1] *Instruct. etc.* liv. x, n. 24, 442. — [2] Liv. vii, n. 29, p. 288. — [3] *Instruct.* liv. x, n. 13, p. 404, 405.

[1] *Instruct. etc.* liv. vii, n. 29, p. 288, 289. — [2] *Ibid.* n. 8, p. 264.

mystique ou passif n'est pas un don appartenant à la grâce qui nous justifie, *gratia gratum faciens;* mais « qu'elle ressemble à cette grâce qu'on » nomme gratuitement donnée, *gratia gratis* » *data.* » Il assure que « l'état mystique consiste » principalement dans quelque chose que Dieu » fait en nous sans nous. » Ce prélat veut faire entendre par là qu'on ne doit pas s'étonner que les Pères ne paroissent point avoir été dans l'état passif, puisque cet état n'est point la perfection. Mais la parole écrite et non écrite ne doit pas moins être notre règle pour les grâces données gratuitement, que pour celles qui nous justifient ou qui nous perfectionnent. Il faut toujours qu'elles aient le fondement de la tradition, qui est, selon M. de Meaux, *le consentement unanime de tous les Pères.* Où le trouverons-nous ce *consentement unanime? Dans les plus grands saints de l'antiquité, on ne voit ni trait ni virgule qui tende à l'état passif. Ce silence éternel charge* déjà beaucoup M. de Meaux, pour me servir de son expression. Mais peut-être dira-t-il que les Pères, en ne parlant point d'oraison passive, n'ont du moins rien marqué de contraire. Il ne sauroit le dire; car il assure de saint Augustin qu'on *n'y voit aucun vestige, mais plutôt tout le contraire de ces impuissances mystiques.* On n'auroit pas de peine à trouver clairement dans toute la tradition l'état passif tel que je l'ai dépeint dans mon livre, puisqu'il ne consiste que dans le retranchement *des actes inquiets et empressés* auxquels les imparfaits s'excitent à *contre-temps* par un amour naturel d'eux-mêmes, et *contre l'attrait actuel de la grâce.* Cette coopération paisible et efficace à la grâce prévenante est fondée dans l'Ecriture, dans les Pères, et dans les auteurs de tous les temps. Mais pour ces *impuissances mystiques*, qui sont absolues et qui n'ont aucune borne connue, *on n'en voit aucun vestige, mais plutôt tout le contraire*, dans saint Augustin.

Si M. de Meaux se retranche à dire que les Pères ne paroissent point avoir éprouvé en leurs personnes ces états passifs, quoiqu'ils les aient autorisés dans leurs ouvrages, voici les réflexions que je le supplie de faire. Si l'état passif étoit autorisé dans les ouvrages des Pères, on ne pourroit plus dire qu'on n'en trouve aucun vestige dans leurs écrits, qu'on ne voit ni trait ni virgule qui tende à cet état. Il faudroit au contraire reconnoître que les ouvrages des Pères ont approuvé cet état, mais qu'ils n'ont point dit qu'ils y étoient eux-mêmes. Il n'y a qu'à lire tout cet endroit pour voir que l'exclusion de M. de Meaux tombe encore plus sur les ouvrages des Pères que sur leurs personnes. Leur silence sur leurs personnes ne prouveroit rien. C'est le silence de leurs ouvrages sur un genre de grâce, et par conséquent sur un point de doctrine, qui prouve que ce point n'est pas fondé sur la tradition.

XXXIV. M. de Meaux assure que c'est *une excellente oraison*, et que *Dieu y tient l'école du cœur* [1]. Est-il possible que toute la plus sainte antiquité ait ignoré *cette excellente oraison*, et n'ait jamais étudié *à cette école du cœur* que *Dieu tient?* Faut-il croire que cet *état passif* soit si admirable, puisqu'on *ne voit ni trait ni virgule qui y tende* dans aucun Père, pas même *dans saint Bernard?* Qui croirons-nous, ou de M. de Meaux, qui met *l'école du cœur* dans ces *impuissances mystiques*, ou les Pères qui n'en ont laissé *aucun vestige*, et entre autres saint Augustin qui enseigne *plutôt tout le contraire?* Si le directeur veut arrêter le progrès insensible de ces impuissances prétendues, la personne dirigée pourra lui répondre par les paroles de M. de Meaux : Ne savez-vous pas que « Dieu » peut pousser bien loin, ou, pour mieux dire, » aussi loin qu'il le veut ces états passifs, sans » que personne lui puisse demander : Pourquoi » faites-vous ainsi? De sorte qu'on ne peut met- » tre de bornes à ces états, que par la déclara- » tion que Dieu a faite de sa volonté dans sa » parole écrite et non écrite. » Elle lui répondra encore : Ne savez-vous pas que Dieu *m'emporte et m'entraîne où il veut,... sans que je puisse lui résister,.... nonobstant le libre arbitre qu'il m'avoit donné?* Quelle ressource reste-il à un directeur pour retenir cette ame, si elle a lu le livre de M. de Meaux, et si le directeur a approuvé cette doctrine? Il voudra qu'elle fasse des lectures, des demandes, des examens; elle répondra qu'elle est dans les *impuissances mystiques*, et qu'elle ne peut écouter un homme *pendant qu'elle est emportée, entraînée, poussée de main souveraine.* N'est-ce pas ouvrir la porte au fanatisme, et lui donner des principes après lesquels il ne reste plus de remède pour l'arrêter.

M. de Meaux dira que cette ame doit toujours suivre *la volonté de Dieu écrite et non écrite* pour s'abstenir des choses défendues, et pour accomplir celles qui sont commandées. Mais ne sait-il pas combien il est dangereux de livrer une ame à une prétendue impuissance qui va toujours croissant peu à peu, et qui la mettant au-dessus des avis du directeur en chaque

[1] *Instruct. etc.* liv. VII, n. 16, p. 273.

occasion particulière, la laisse juge unique des temps où elle doit rentrer dans la voie de dépendance et de fidélité aux règles.

XXXV. Il est vrai que M. de Meaux veut que ces *impuissances mystiques* ne soient jamais perpétuelles. Mais si elles ne le sont pas tout-à-fait, il s'en faut de bien peu selon lui. Voici ses paroles[1] : « Nous appelons un état d'oraison » l'habitude fixe et permanente qui prépare » l'ame à la faire d'une façon plutôt que d'une » autre. » Il ajoute : « Ainsi l'oraison passive » est fixe et perpétuelle en sa manière. Ainsi » elle compose ce qui s'appelle un état, et met » l'ame dans une sainte stabilité où elle est » sous la main de Dieu, de cette admirable ma- » nière qui, dans le temps de l'oraison, ex- » clut les actes discursifs, et les autres dont il » plaît à Dieu de faire sentir aux ames la pri- » vation. » Voilà *l'exclusion des actes discursifs et autres*, qui tombe sur *le temps de l'oraison*. C'est un *état*, et un état de *stabilité*. Mais venons à un exemple particulier, où il décide sur la pratique. C'est celui de la Mère de Chantal. « Pour le temps saint François de Sales res- » treint ces impuissances d'agir au temps de » l'oraison seulement[2]. » Puis il rapporte ces paroles du saint à cette vénérable Mère : « Je » vous commande que simplement vous demeu- » riez en Dieu, sans vous essayer de rien faire, » ni vous enquérir de lui de chose quelconque, » sinon à mesure qu'il vous excitera[3] : » Vous remarquerez que cette Mère avoit demandé au saint si cette disposition simple et générale ne suffisoit pas pour tous les actes de la vie intérieure. Mais enfin M. de Meaux assure que « la » consultation de la Mère réduisoit aussi la sup- » position des actes de discours et de sa propre » industrie, spécialement au temps de l'oraison, » parce que encore que Dieu soit le maître de » répandre ces impuissances en tel endroit de la » vie qu'il lui plaira, sa conduite ordinaire est » de les réduire au temps spécial de l'orai- » son[4]. » Ce prélat ajoute aussitôt après : « Il » est vrai que son oraison étoit presque perpé- » tuelle : c'est pourquoi cette admirable sus- » pension d'actes revenoit souvent, mais ne » duroit pas toujours : ce qui a fait écrire, dans » sa vie, que dans cet état passif elle ne laissoit » pas d'agir en certains temps[5]. » C'est ainsi, dit-il encore[6], que « cette opération extraor- » dinaire lui lioit les puissances, et la retenoit » heureusement captive sous une main toute- » puissante. »

Voilà donc ces impuissances qui tout au moins *revenoient souvent*. Tout au moins elles étoient aussi fréquentes et aussi longues *que le temps spécial de l'oraison*. Il veut seulement trouver des intervalles *en certains temps*. Et pour ces *certains temps* d'intervalles comment en jugerons-nous ? Ce sera *par son oraison*, qui, de l'aveu de M. de Meaux, *étoit presque perpétuelle*. Il faut se souvenir que pendant cette oraison *presque perpétuelle*,.... « elle demeuroit » dans la simple vue de Dieu et de son néant, » toute abandonnée, contente et tranquille, » sans se remuer nullement pour faire des actes » sensibles de l'entendement et de la volonté, » non pas même pour la pratique des vertus, » ni détestation des fautes[1]. » Ainsi, dans cette oraison presque perpétuelle, elle ne faisoit que des actes qui n'étoient pas sensibles. « L'ame, » dit-il, étoit toute tournée à ces actes courts, » simples et amoureux. »

Ce prélat rapporte encore ce qui est dit dans la Vie de cette Mère, qui est que « son oraison » étoit continuelle par la disposition toujours » vive du simple regard de Dieu en toutes cho- » ses. » Ce que M. de Meaux réduit à une *oraison presque perpétuelle*. Enfin *cette oraison presque perpétuelle* croissoit toujours, comme on le peut entendre par ces paroles[2] : « Comme par » ces divines impuissances qui la tenoient si » souvent sous la main de Dieu, sa vivacité na- » turelle, que Dieu vouloit dompter par ce » moyen, se ralentissoit tous les jours, sa » grande cessation d'opérations intérieures lui » fit trouver certaine invention, etc. »

XXXVI. Voilà donc une sorte d'oraison miraculeuse qui devient un état habituel et presque continuel dans toute la vie. C'est un miracle qui n'a que *certains* intervalles, et dont les intervalles mêmes vont toujours diminuant. C'est une suspension de liberté qui est indéfinie et pour les actes et pour la durée. Pendant qu'elle dure, elle dispense de tous les actes discursifs et sensibles, de toutes les vertus les plus essentielles, et on ne s'y *remue nullement* ; en sorte qu'on ne peut ni se remuer, ni vouloir se remuer. M. de Meaux admet ma passiveté en excluant *les actes inquiets et empressés*. Pour moi, je n'admets pas la sienne, parce que toute la sainte antiquité jusqu'à *saint Bernard*, selon M. de Meaux même, *n'en a laissé ni vestige, ni trait, ni virgule*,

[1] *Instruct. etc.* liv. VII, n. 11, p. 272. — [2] *Instr. etc.* liv. VIII, n. 29, p. 328. — [3] *Vie de la Mere de Chant. Rep. aux Consult.* p. 2, ch. VII, *ibid.* — [4] *Ibid.* p. 329. — [5] *Ibid.* n. 30. — [6] *Instruct. etc.* p. 330.

[1] N: 32, p. 332. — [2] Liv. VIII, n. 35, p. 336.

et que saint Augustin montre *plutôt tout le contraire ;* qu'enfin elle est même opposée *à l'esprit des vrais mystiques* qui excluent *les motions extraordinaires.* Voilà une oraison, qui est une *école du cœur*, contraire à la tradition de tous les Pères. Voilà une grâce donnée gratuitement, semblable *à la prophétie, au don des langues et des miracles*, qu'on *ne peut nier* selon M. de Meaux[1] *sans une insigne témérité*, quoique tous les Pères, loin de l'autoriser n'en aient laissé *ni vestige, ni trait, ni virgule*, et que saint Augustin dise plutôt tout le contraire. Pour moi, j'avoue que ce n'est pas d'une telle oraison passive, que j'ai prétendu dire dans notre XXIe Article d'Issy, *qu'on ne peut, sans une insigne témérité, la tenir pour suspecte ;* au contraire je crois qu'elle est *suspecte*, la tradition *unanime* des Pères jusqu'à *saint Bernard* n'en laissant *ni vestige, ni trait, ni virgule*, et saint Augustin disant plutôt *tout le contraire.*

XXXVII. Pour les auteurs des derniers siècles qui en ont parlé, il est juste de les expliquer bénignement, pour les conformer à cette tradition unanime des Pères. Les saints mystiques ont souvent parlé d'une impuissance qu'il ne faut point prendre dans toute la rigueur de la lettre. Elle signifie seulement que l'attrait de la grâce est alors très-puissant; c'est ce que saint Augustin a entendu quand il a dit si souvent de la grâce efficace, *movet insuperabiliter et invincibiliter ;* et que l'ame ne peut se résoudre à y résister, parce qu'elle est pleine d'un grand amour, et qu'elle sent que c'est Dieu qui l'attire. De plus, comme je l'ai dit dans mon livre, les auteurs mystiques, sur des préjugés philosophiques, ont cru qu'une contemplation qui n'a point passé par les sens est miraculeuse; ils ont cru aussi que dans cette contemplation passive le fond de l'ame distingué des puissances agissoit surnaturellement, quoique les puissances fussent suspendues. Ne vaut-il pas mieux expliquer ce qui est une difficulté purement philosophique, qu'admettre *une école du cœur* qui est miraculeuse, et contraire aux enseignemens de toute la plus sainte tradition? Enfin les mystiques ont pu confondre quelquefois l'oraison passive avec les impressions extatiques, qui peuvent arriver dans cette oraison. Je crois pouvoir démontrer ceci par le bienheureux Jean de la Croix, et par les autres que M. de Meaux cite. M. de Meaux a bien senti que son impuissance absolue, dans laquelle il fait consister la passiveté, n'est pas compatible avec les règles du B. Jean de la Croix, qui n'admet que l'obscurité de la pure foi. C'est pourquoi il est contraint de dire ces paroles très-contraires à son principe : « Nous avons montré que ce qu'on » appelle oraison passive n'est ni extase, ni ra- » vissement, ni révélation ou inspiration et en- » traînement prophétique. Au contraire, l'es- » prit des vrais mystiques est d'exclure toutes » ces motions extraordinaires, qu'ils réservent » à l'inspiration et aux états prophétiques. Ce » n'est donc pas en cela qu'il faut mettre l'orai- » son passive[1]. » En quoi donc la faut-il mettre? Dans la grâce du commun des justes? Nullement, selon M. de Meaux : car en ce cas *tous les justes seroient passifs.* Il la met dans un milieu entre deux grâces. Mais ce milieu renferme une *impuissance* véritablement miraculeuse, et par conséquent il sort de la voie de pure foi, et retombe dans *les motions extraordinaires*, qui sont rejetées par le B. Jean de la Croix, et contraires à *l'esprit des vrais mystiques.* Quoi qu'il en soit, il n'y a rien qu'il ne faille faire pour expliquer les expériences et les expressions philosophiques de ces pieux auteurs, plutôt que d'admettre une grâce miraculeuse qui ôte indéfiniment et très-fréquemment la liberté à l'homme, et qui est inconnue et contraire à toute l'antiquité.

XXXVIII. Qu'y a-t-il de plus dangereux qu'un état qui tire une ame de la voie de pure foi, en lui faisant apercevoir en elle une impuissance miraculeuse de faire aucun acte discursif, ni aucun des autres actes qu'il plaît à Dieu? Cette ame *emportée, entraînée, poussée* immédiatement *de main souveraine, sans qu'elle puisse résister*, ne peut plus ni lire, ni obéir, ni écouter même son supérieur ou directeur, dès que l'impuissance survient. Alors elle n'est plus responsable d'elle-même. Alors elle est dispensée de tout, parce qu'elle ne peut résister. Le directeur ne peut même supposer aucune borne précise à cette impuissance, excepté l'exclusion des crimes défendus par *la volonté de Dieu écrite et non écrite ;* car pour l'exercice des actes, des vertus, nous avons vu que M. de Meaux l'en dispense alors, c'est-à-dire, presque perpétuellement.

M. de Meaux ne manquera pas de dire que je ne puis nier les extases et les états miraculeux. J'avoue qu'on ne peut les nier. Mais il y a une extrême différence entre supposer qu'il peut y avoir de véritables extases passagères, ou admettre une *oraison presque perpétuelle*, qui

[1] Art. XII d'Issy.

[1] *Instruct. etc.* liv. X, n. 23, p. 440.

est une extase de *presque* toute la vie, et un ravissement miraculeux par état habituel, où l'on trouve seulement des intervalles, *en certains temps*. Voilà ce qui me paroît d'une conséquence très-dangereuse pour les illusions du Quiétisme. Voilà ce que je crois aussi contraire au vrai sens des bons mystiques, qu'il l'est, de l'aveu de M. de Meaux, à tous les Pères jusqu'à saint Bernard. Quoiqu'il en soit, je déclare que je n'ai jamais prétendu autoriser un tel état d'oraison passive dans notre XXIe Article d'Issy, et que je serois bien fâché d'avoir accusé *d'insigne témérité* ceux qui la tiendroient *pour suspecte*. J'ajoute que cette doctrine me paroît contredire l'esprit de nos autres Articles; surtout du XIe, qui exclut *l'inspiration particulière* ou motion extraordinaire; du XXVIe, qui, hors les cas et les moments d'inspiration prophétique ou extraordinaire, veut qu'on se serve *des lumières naturelles et surnaturelles* qu'on reçoit de Dieu; enfin du XXVIIe, qui dit qu'*on ne doit point attacher le don de prophétie.... à un certain état de perfection et d'oraison*, et que *les y attacher c'est induire à l'illusion, témérité et erreur*. Rien ne favorise tant l'illusion que d'attacher à un état d'*oraison presque perpétuelle* cette motion miraculeuse semblable au don de prophétie.

INSTRUCTION PASTORALE

DE M. L'ARCHEVÊQUE DE PARIS,

SUR LA PERFECTION CHRÉTIENNE ET SUR LA VIE INTÉRIEURE

CONTRE LES ILLUSIONS DES FAUX MYSTIQUES.

AVERTISSEMENT *.

On a jugé qu'il seroit bon de donner d'abord le plan de cette Instruction pastorale. Les sommaires pourront aider le lecteur; en voici le précis et une courte analyse en quatre articles.

1° Les pasteurs doivent redoubler leur vigilance contre le Quiétisme, qui est très-dangereux et très artificieux. Il attire les ames orgueilleuses et immortifiées, par des idées de perfection qui ne coûtent rien à la nature : il trompe les bonnes ames par des équivoques, qui ne réveillent d'abord en elles que des idées de la vraie perfection. Pour détruire ces artifices, il faut consulter l'Ecriture et la tradition. Ce sont nos règles sur les matières mystiques, comme sur toute autre chose qui regarde la religion.

2° Ce que l'Ecriture et l'Eglise nous enseignent sur la perfection chrétienne se réduit à trois chefs. Tous les Chrétiens sont appelés à la perfection, chacun conformément à son état : cette perfection consiste dans la charité et dans l'ordre de la charité. On ne peut être entièrement parfait que dans le ciel. Ce que les nouveaux mystiques enseignent sur la perfection est bien différent de la doctrine de l'Eglise. La perfection, disent-ils, n'est que pour un très-petit nombre d'ames d'élite. Elle consiste dans des précisions subtiles et impossibles, qui obligent d'aimer Dieu sans aucun rapport à nous. On peut être parfait dès cette vie par l'extinction entière de la cupidité, et par la béatitude essentielle.

3° Le moyen que l'Eglise prescrit pour arriver à la perfection chrétienne, c'est la pratique fervente des vertus, et le désir ardent de la béatitude. Il faut pour cela mediter les paroles

* C'est ici une seconde édition de cette *Instruction pastorale* : dans la première, il n'y a point d'avertissement. Mais la première n'a pas été donnée au public; elle a seulement été distribuée à des amis pour y faire leurs remarques. Il y a ici plusieurs choses changées et retranchées de la première édition, que je marquerai en sommaire, au moins celles qui servent à l'histoire. On y trouvera aussi en sommaire les endroits où M. de Cambrai est réfuté, et au moins où sa doctrine est notée et caractérisée, quelquefois même sa personne. *Note de l'abbé Ledieu.*

(Nous distinguerons par des lettres *, etc. les notes de l'abbé Ledieu, et nous y mettrons les lettres initiales de son nom, *Led.* afin qu'on ne les confonde point avec celles de l'Instruction pastorale. *Edit. de Vers.*)

et imiter les exemples de Jésus-Christ, qui est la voie, la vérité et la vie. La méthode des nouveaux parfaits est de ne s'exciter jamais à la pratique de la vertu, même avec le mouvement de la grâce commune aux justes, et d'éteindre le désir de leur bonheur éternel. Ces bons mouvemens ne conviennent aux parfaits, disent-ils, que quand Dieu seul les produit et qu'ils ne peuvent les empêcher. Il arrive de là qu'ils négligent la pratique du bien par la crainte de tomber dans la propriété, c'est-à-dire, selon leur langage, de faire quelque action vertueuse et sainte où leur volonté pourroit avoir quelque part, même en coopérant à la grâce. Ils oublient Jésus-Christ durant vingt et trente ans, pour ne s'occuper que de l'idée sèche et abstraite de l'être en général, qui convient bien plus à des philosophes qu'à des Chrétiens. Comme l'illusion et la tentation sont inséparables d'un tel état, ils ne peuvent manquer de tomber à la fin dans d'horribles fautes : mais ils ôtent à ces fautes le nom de péché à l'égard des ames purifiées de la propriété. Cependant ces ames en viennent jusqu'à acquiescer à leur réprobation, dans ces épreuves qu'on dit être nécessaires pour l'entière purification de l'amour.

4° Les faux mystiques prétendent justifier leurs égaremens par un abandon, très-mal entendu, à toutes les volontés divines, et par de fausses idées de l'amour pur dont ils excluent tout désir volontaire de notre intérêt même éternel. De là suit cette conséquence, qu'une ame parfaite doit être absolument indifférente à tout bien et à tout mal. La doctrine catholique nous enseigne que la conformité à la volonté de Dieu consiste à aimer le bien que Dieu commande ou conseille, et qu'il récompense ; et à fuir le mal qu'il défend et qu'il punit : en tout état nous devons désirer absolument et chercher le royaume de Dieu et sa justice. Ainsi l'abandon des Chrétiens entre les mains de Dieu est un abandon de confiance ; et celui des Quiétistes, un abandon de désespoir. La perfection de l'amour ne se tire pas de la différence des motifs métaphysiques plus ou moins parfaits de leur nature, mais du mérite des actions ou des souffrances que les divers degrés de la charité font produire. L'amour pur, loin d'exclure le désir de notre bien véritable, ou la crainte des véritables maux, commande ces dispositions et les inspire. C'est aimer Dieu purement, que de n'aimer rien que dans son ordre et par rapport à lui, de ne désirer d'autre bien que de le posséder, de ne craindre d'autre mal que de le perdre. Ce n'est pas rapporter Dieu à soi, mais c'est rapporter toutes choses et soi-même à Dieu, comme à notre dernière fin, l'unique objet et la cause par qui nous voulons être heureux. Tel est l'amour pur de la sainte épouse du cantique, c'est-à-dire de toutes les ames parfaites.

INSTRUCTION PASTORALE

SUR LA PERFECTION CHRÉTIENNE ET SUR LA VIE INTÉRIEURE ;

CONTRE LES ILLUSIONS DES FAUX MYSTIQUES.

Louis-antoine, par la permission divine, et par la grâce du saint siége apostolique, archevêque de Paris, duc de Saint-Cloud, pair de France. A tous les fidèles de notre diocèse salut et bénédiction.

1. Occasion et nécessité de cette instruction.

Tout le monde sait, mes chers frères, le trouble que les faux mystiques de notre temps ont excité dans l'Église [a]. C'est pour les évêques qui veulent remplir leur ministère, un sujet de douleur, et une occasion de redoubler leur vigilance : jamais la piété ne fut attaquée par des artifices plus dangereux. Molinos ne parloit que de perfection, de vie intérieure et de pur amour, pendant qu'il travailloit à détruire les règles et les pratiques par où les saints sont arrivés à la perfection. La vie intérieure, défigurée par de fausses idées, a été méconnue; l'oraison, qui est le soutien et la consolation des bonnes ames, a couru risque, par les excès des fanatiques, de devenir un sujet de trouble pour les fidèles, et de dérision pour les esprits profanes [1].

Le mal est trop grand et trop public pour le dissimuler. La charité de Jésus-Christ nous

[1] Les principaux ouvrages des faux mystiques sont : les écrits de Molinos; *l'Analyse de l'Oraison mentale*, par le P. de la Combe; *Moyen court et facile de faire oraison; Cant. des Cant. de Salom. interprétés selon le sens mystique; la Règle des Associés à l'Enfant Jésus;* un manuscrit fort répandu et nommé *les Torrens*. Tous ces livres ont été censurés.

[a] On verra, par les remarques suivantes, que le dessein de cette *Instruction* est principalement de réfuter au long toutes les erreurs contenues dans le livre de *l'Explication des Maximes des saints*, puisqu'on a affecté de relever toutes les propositions de ce livre, qui ont été recueillies et publiées dans la *Déclaration* de M. de Paris, de M. de Meaux et de M. de Chartres, envoyées à Rome par ces prélats; si l'on en excepte peut-être une ou deux erreurs, dont il n'est parlé ici qu'en passant. *Ed.*

presse d'y apporter quelque remède. Les sages et fortes censures du saint siége, suivies de celles de plusieurs prélats, n'ont pu réprimer entièrement ces nouvelles spiritualités. Nous nous trouvons à peu près dans la même conjoncture où se trouva saint Grégoire de Nazianze, lorsqu'il fit sa première oraison théologique. « On n'entend plus parler, disoit-il [1], » que de nouveautés profanes sur les plus hauts » mystères de la religion. Les retraites mêmes » consacrées à la modestie et au silence ont été » troublées par ces disputes. Il est temps que » nous tâchions d'arrêter ce désordre. » Il fait comprendre ensuite qu'on l'accusoit sourdement de condamner la spiritualité, parce qu'il s'en prenoit aux faux spirituels. Car c'est une adresse de l'erreur, de se confondre tant qu'elle peut avec la vérité, pour éviter la censure, ou pour s'en venger. Mais quel rapport y a-t-il entre la vraie spiritualité, qui est la source des saintes actions, et cette vaine science qui n'apprend qu'à discourir et à s'égarer ?

Le mal qui s'est glissé dans notre diocèse n'est pas moins à craindre. Heureux si nous avions la lumière et le zèle de saint Grégoire de Nazianze, comme nous avons les mêmes devoirs à remplir !

2. Raison pourquoi la doctrine des nouveaux mystiques est si dangereuse.

Les nouveaux mystiques ayant promis de montrer un chemin court et facile pour arriver à la perfection, il ne faut pas s'étonner que leurs promesses aient été goûtées. Chacun désireroit être parfait ; il n'y a que la difficulté de le devenir qui rebute. La voie étroite et humble, par où Jésus-Christ conduit les ames à la sainteté, n'est nullement du goût de l'homme orgueilleux et sensuel : les nouvelles méthodes flattent l'orgueil sans effrayer la sensualité [2] ; elles ne pouvoient manquer d'être écoutées.

Mais ce ne sont pas seulement les personnes vaines et immortifiées, qui peuvent donner dans ces flatteuses spiritualités de nos jours ; les ames simples et pures peuvent en être éblouies. La piété qu'elles aiment, fait qu'elles en respectent jusqu'aux apparences ; et leur charité n'étant pas assez éclairée, elles craignent de pénétrer les suites des mauvais principes qu'elles ont reçus sans les comprendre. Comme les faux mystiques affectent un langage qui approche de celui des vrais spirituels, il ne faut pas être surpris que les bonnes ames ne démêlent pas facilement leurs équivoques. N'ayant que de bons sentiments dans le cœur, les mauvais principes n'y sauroient faire d'abord toute leur impression. Ces mauvais principes réveillent par leurs termes ambigus non les idées qu'ils devroient porter naturellement dans l'esprit, mais celles qu'ils y trouvent.

Cependant si on peut excuser les ames simples qui écoutent une doctrine dangereuse, il faut aussi craindre pour elles, et travailler à les détromper. L'erreur est déjà un mal ; et en fait de morale et de nouvelle spiritualité, le mal gagne très-aisément de l'esprit jusqu'au cœur. A force d'entendre rebattre, par des auteurs qu'on estime, des maximes spécieuses et séduisantes, on s'en remplit ; les maximes contraires s'affoiblissent ; à la fin elles pourroient s'effacer. On suit volontiers ce qui plaît à l'amour-propre ; on se défait si l'on peut de ce qui le gêne.

3. Le Quiétisme a excité l'horreur des fidèles. Utilité que l'Église en a tirée.

Mais s'il y a eu quelques membres infectés des erreurs du quiétisme, nous avons la consolation de voir que le corps est sain. La sagesse et l'autorité du saint siége ayant excité la vigilance des pasteurs et des fidèles, le troupeau s'est garanti : au moins il ne court plus tant de risque. Comme la malice du démon avoit voulu tirer le mal du bien, en s'efforçant de rendre l'oraison suspecte ou susceptible de quiétisme, la bonté de Dieu a tiré le bien du mal, en faisant que le quiétisme ait donné occasion d'examiner les qualités et l'utilité de la vraie oraison. Tel est l'avantage que l'Église tirera toujours des erreurs les plus pernicieuses. Les hérétiques lui servent, dit saint Augustin [1], non pas en enseignant la vérité qu'ils ignorent ; mais en excitant les Catholiques peu instruits ou paresseux à la chercher, et les hommes spirituels et les pasteurs à l'expliquer. Prenons donc occasion de l'erreur, dit-il, de faire connoître et aimer la vérité : empêchons les fidèles de s'égarer, et tâchons même de ramener dans la voie ceux qui en sont sortis.

Nous n'avons d'autre dessein, par la miséri-

[1] *Orat. XXVII*, ol. XXXIII.

[2] *Moyen court*, *Préf.* p. 3 ; et § 1, p. 6, 7. Le chemin est le plus aisé du monde.... p. 134, 135. Tous sont appelés à jouir de Dieu en cette vie, *Préf.* On parvient à ce bien souverain par la passiveté en suivant cette méthode, *p.* 38. L'austérité met les sens en vigueur, loin de les amortir, *Torr.* p. 93. Pour des mortifications et des attentions sur elles-mêmes, ces ames mystiques en sont incapables. Voyez les ve et XXXVIIIe *propos. de Molin.*, *l'Expl. du Cant.* p. 5, 145. La *Regle des Assoc.* p. 30, 31. *Moyen court*, p. 5, 38, 40, 46.

[1] *De vera Relig.* cap. VIII, n. 15, t. I.

corde de Dieu, en donnant cette Instruction à notre diocèse. Les difficultés qui se rencontrent dans la discussion des voies intérieures nous auroient effrayé, si le rang que nous tenons, quoique indigne, dans l'Église de Jésus-Christ, et les besoins de notre peuple, ne nous avoient encouragé. Nous n'avons garde de nous croire de ces hommes spirituels, qui sont capables de juger de tout : mais l'obligation d'instruire est un titre, dit saint Augustin, pour obtenir la lumière. Nous instruirons les autres utilement, si nous n'enseignons que ce que nous avons appris dans l'Église dépositaire de la vérité [1]. C'est notre foi qui doit être annoncée, dit saint Chrysostôme [2], et non pas nos raisonnements. Les pasteurs sont appelés anges et envoyés, parce qu'ils ne doivent rapporter précisément que les instructions de celui qui les envoie.

Jésus-Christ, donnant ces dernières instructions à ses apôtres assemblés dans le cénacle la veille de sa mort, promit de leur envoyer le Saint-Esprit, qui leur enseigneroit toute vérité [3]. Et lorsqu'il fut ressuscité, les ayant assemblés sur la montagne de Galilée pour leur donner sa mission, il leur ordonna d'instruire l'Église répandue dans toute la terre de toutes les vérités qu'ils auroient apprises [4]. C'est là le grand principe de l'obéissance que les fidèles doivent à l'Église. Les lumières de la mère font la sûreté des enfants.

4. Les ames vraiment spirituelles sont les plus dociles.

Aussi plus les ames sont saintes, plus elles sont dociles. Sainte Thérèse, si avancée dans les voies intérieures, soumit toujours son état à l'examen des supérieurs. Loin de récuser les théologiens pour juges [a], ainsi que fait la secte de Molinos, sous prétexte qu'ils manquent d'expérience, et en effet parce qu'elle craint leurs lumières, sainte Thérèse soutenoit au contraire que l'expérience doit être soumise à la science des théologiens, et à l'autorité des pasteurs [5]. Elle avoit raison : il peut y avoir bien de l'illusion dans ces prétendues expériences des particuliers; car assurément il n'y a point d'infaillibilité promise aux mystiques. Mais les pasteurs éclairés jugent de tout par la doctrine de l'Église qui ne se peut tromper. Ainsi, lors même qu'ils n'ont pas éprouvé tout ce qui se passe dans les ames spirituelles, ils ne laissent pas d'être capables d'éprouver les esprits. Ils savent approuver ce qui est bon [1], et rejeter ce qui est mauvais.

Comme le Fils de Dieu a promis de se trouver au milieu de deux ou trois personnes qui s'assembleroient en son nom [2], nous avons tâché de mériter son assistance, en prenant la voie qu'il nous a prescrite pour l'obtenir. Après avoir donc consulté plusieurs évêques d'un mérite très-distingué, et un grand nombre de théologiens d'une capacité reconnue et d'une piété solide, nous avons lieu d'espérer les lumières de Jésus-Christ et sa grâce. Ce n'est pas notre doctrine, mais la sienne que nous voulons enseigner : et nous osons dire que c'est la sienne, parce que c'est incontestablement, comme on le verra, la doctrine de l'Eglise catholique.

5. L'Écriture et la tradition, règles des pasteurs et des fidèles.

Pour ne se tromper jamais dans le discernement de l'erreur et de la vérité, il n'y a qu'à suivre la règle que Vincent de Lérins avoit prise de saint Paul [3], consulter l'Ecriture et la tradition. De ces deux sources coulent toutes les vérités nécessaires pour conduire les fidèles au salut et à la perfection la plus éminente. Saint Paul nous enseigne [4] que par l'Ecriture divinement inspirée, nous pouvons être instruits dans la justice, et apprendre à devenir parfaits. On entend assez qu'il ne voulait pas, non plus que saint Pierre [5], que chaque particulier interprétât l'Ecriture à sa fantaisie : mais quand on joint les explications de l'Eglise aux instructions des livres saints, on y trouve toute sagesse, comme parle l'Apôtre; tout homme y peut apprendre à devenir parfait en Jésus-Christ : *docentes omnem hominem in omni sapientia ; ut exhibeamus omnem hominem perfectum in Christo Jesu* [6].

6. Ce qu'on doit entendre par tradition de l'Église.

Mais qu'on se garde bien d'équivoquer, comme ont fait les nouveaux mystiques, sur le terme de tradition de l'Eglise [a]. La tradition, selon la sage remarque de Vincent de Lérins, est ce qui a été enseigné par des docteurs ap-

[1] *I Timot.* III, 15. — [2] *Hom. II in Ep. ad Rom.* — [3] *Joan.* XIV, 16 et XVI, 13. — [4] *Matth.* 18, 19, 20. — [5] *Vie de sainte Thérèse*, ch. X et XIII.

[a] C'est un principe de M. de Meaux dans la Préface de *l'Instruction sur les Etats d'oraison*. Ed.

[1] *I Thess.* V, 20, 21. — [2] *Matth.* XVIII, 19, 20 — [3] *II Thess.* II, 14. *Vinc. Lirin. Common.* I, cap. II. Duplici modo fidem munire ;... primo divinæ legis auctoritate, tum deinde Ecclesiæ catholicæ traditione. — [4] *II Timot*, III, 16, 17. — [5] *II Petr.* I, 20. — [6] *Coloss.* I, 28.

[a] En établissant en quoi consiste la tradition, on réfute en effet toute la doctrine de M. de Cambrai, dans les pages ci-dessous. *Ed.*

prouvés, et qui l'a été unanimement, clairement, continuellement, *uno consensu*, *apertè*, *frequenter*, *perseveranter*. Ce n'est donc pas une opinion singulière de quelque docteur, fût-il aussi considérable que saint Cyprien. C'est encore moins quelque expression hyperbolique échappée à de bonnes ames dans leurs transports. On ne prend jamais à la lettre une exagération qui marque le mouvement d'un cœur frappé par quelque vive idée qui le remue, et nullement la vérité exacte des termes. La tradition de l'Eglise n'est point non plus un secret [a] qui ne se communique qu'à l'oreille, comme on le fait entendre, et encore à un très-petit nombre d'ames parfaites [b] : ce n'est point là ce que Vincent de Lérins, les théologiens, et le concile de Trente [1] entendent par tradition. Si cela étoit, il n'y a ni hérétique ni fanatique qui ne pût s'en prévaloir. Les gnostiques et les Manichéens, presque dès l'origine du christianisme, vouloient faire valoir leurs traditions secrètes ; les Pétrobrusiens, nouveaux spirituels du douzième siècle, couvroient par là leur mystère d'iniquité. Mais quel est donc cet évangile caché, disoit saint Bernard [2] ? Sans doute ce n'est pas celui de saint Paul ; car il déclare que le sien n'est pas secret. Jésus-Christ a ordonné de dire en plein jour ce qu'il avoit dit d'abord obscurément à ses disciples encore grossiers. Il n'est plus permis maintenant de se taire.

7. La doctrine de la perfection connue dans toute l'Église.

Nous ne pouvons croire que pour soutenir les traditions cachées, on ose employer dorénavant l'autorité de saint Bernard [c]. Il est vrai qu'il parle en quelques endroits [3] de communications secrètes de l'ame avec Dieu ; mais il ne s'agit point là des règles de la perfection chrétienne. Dieu fait entendre quand il veut à une ame sainte, comme il fit à saint Paul, des paroles ineffables qu'il n'est pas permis à un homme de rapporter. C'est l'onction seule, dit ce saint Père, et non la langue, qui les fait comprendre. Voudroit-on autoriser par là les nouvelles méthodes ? rien n'y est moins propre. La grâce de la perfection proposée à tous les Chrétiens est très-différente de ces faveurs particulières qui ne sont point nécessaires pour le salut. On peut apprendre cette vérité des plus grands contemplatifs [1]. Ces faveurs singulières ne se peuvent exprimer : elles sont très-rares ; elles passent rapidement : ce sont des éclairs qui souvent ne laissent point de traces sensibles. quel moyen d'en former une tradition, des règles, et un état ? La perfection nécessaire à tous les Chrétiens [a], a toujours pu et dû être clairement et communément enseignée [2].

On oppose qu'il y avoit des vérités, selon la parole de Jésus-Christ [3], que les apôtres mêmes n'étoient pas capables de porter ; c'est un des grands argumens de nos mystiques. Qu'on distingue les temps, et il n'y aura plus de difficulté. Avant que d'avoir reçu la plénitude du Saint-Esprit, les disciples étoient trop foibles pour comprendre de certaines vérités trop sublimes ou trop dures. Telle étoit la mort du Fils de Dieu, la nécessité de porter sa croix avec lui, et la vocation des Gentils dont le mystère révoltoit les Juifs les plus zélés pour la loi. Mais l'abondance des lumières et des grâces du Saint-Esprit [4] rendit les fidèles capables de tout. Les ombres et les imperfections de la loi furent dissipées par l'éclat et la force de l'Evangile. Les vérités les plus incompréhensibles et les plus fortes ont été prêchées ; les Chrétiens les ont entendues ; ils les ont pratiquées conformément à leur état, et à la mesure de leurs dons.

8. Traditions secrètes inconnues à l'Eglise; artifice dangereux des novateurs.

Les mystiques modernes ne rougissent-ils pas d'enseigner une doctrine qu'ils avouent avoir eu besoin d'être cachée, même aux saints [b] ? Si la perfection dont ils parlent étoit celle dont parle l'Evangile, comment s'imagineroient-ils qu'elle ait jamais été secrète dans l'Eglise ? Les apôtres ont-ils manqué à l'ordre que notre Seigneur leur donna d'enseigner à son Eglise tout ce qu'ils auroient appris du Saint-Esprit ? On ose dire qu'on a caché la doctrine de la perfection presque à tous les Chrétiens, qu'on l'a cachée même à la plupart des saints, et cela de peur de les scandaliser. Quelle espèce de per-

[1] *Concil. Trid.* sess. IV, *de sacr. libr.* — [2] *Serm. LXV in Cant.* n. 3. — [3] *Serm. LXXXV in Cant.* n. 13, 14. Dulce commercium, sed breve momentum, et experimentum rarum... Pergat quis forsitan quærere a me etiam, Verbo frui quid sit ?... Putas me posse eloqui quod ineffabile est ? O quisquis curiosus es scire quid sit hoc, Verbo frui ; para illi non aurem, sed mentem. Non docet hoc lingua, sed docet gratia.

[a] Repris de l'*Explic.* Avertiss. p. 1, 2. Art. XLIV, p. 261. *Led.* — [b] Tiré de l'*Explic.* p. 34. *Led.* — [c] Contre M. de Cambrai, qui cite ce saint pour son pur amour. *Explic.* p. 29. *Led.*

[1] *Sainte Thér. Chemin de la Perf.* ch. XVII. *S. Franç. de Sales, Introd. à la Vie dév.* IIIe part. ch. II. — [2] *S. Grég. Naz. Orat.* XXXII, ol. XXVI. — [3] *Joan.* XVI, 12. — [4] *Joan.* XIII, 36 ; XIV, 12, 16, 17, 26 ; XV, 15 ; XVI, 12, 13, 25. 29.

[a] Contre l'*Explic.* p. 34, 35, 261. *Led.* — [b] Contre l'*Explic.* p. 34.

fection scandaliseroit les ames parfaites? Ce ne peut être là que la perfection des Quiétistes. Pour celle-là, on a raison de la cacher aux Chrétiens. Il n'y en a point assurément qui ne soit scandalisé d'un état où l'ame perd la grâce [1], qui faisoit son principal ornement; tombe dans le désespoir [a]; acquiesce à sa réprobation, et se réjouit de faire horreur à Dieu. S'il y a jamais eu sur cet article quelque tradition dans l'Eglise, il est vrai qu'elle a été très-secrète. Mais pour la perfection du christianisme, qui consiste dans l'accomplissement de la loi, elle a toujours été très-connue de tous les Chrétiens: et y a-t-il jamais eu quelque fidèle au monde, ne disons pas saint, mais raisonnable, qui ait été scandalisé d'entendre dire: *Vous aimerez le Seigneur votre Dieu, de tout votre cœur, de tout votre esprit et de toutes vos forces?* Or *c'est là le grand commandement, c'est la loi et les prophètes* [2].

9. La perfection chrétienne toujours la même, également enseignée à tous les chrétiens; mais les pratiques sont diverses selon les différens états.

Les pratiques de piété peuvent avoir été diverses selon la diversité des temps et des lieux. Encore aujourd'hui il faut user d'économie en les dispensant. On est obligé de se proportionner aux divers états des personnes, et aux divers degrés de grâce [3]. S'ensuit-il de là qu'il faille faire un mystère de la perfection chrétienne? Doit-on cacher à quelque fidèle la fin heureuse où nous devons tous tendre? ce n'étoit pas le sentiment de l'apôtre saint Paul. Quoiqu'il dispensât à propos le lait des enfans et la nourriture des forts [b], il ne laissoit pas de porter tous les Chrétiens à être parfaits.

Il est vrai que les pratiques de perfection qu'il enseignoit étoient bien différentes de celles qu'enseignent les nouveaux mystiques. Ecrivant aux Thessaloniciens dont la foi et la piété étoient si célèbres [4], et pouvoient servir de modèle aux plus parfaits, voici à quoi il réduit sa spiritualité. Il propose à ces fidèles imitateurs de Jésus-Christ et des apôtres, l'acquisition de la gloire, la consolation éternelle, comme la fin de leur vocation, et le soutien de leur espérance. Les moyens d'arriver à cette fin heureuse, c'est, dit l'Apôtre, de se confirmer par la foi dans la connoissance de la vérité, et de consommer la sanctification de l'esprit par la pratique des bonnes œuvres: *in sanctificatione spiritûs, et in fide veritatis :... in omni opere, et sermone bono* [1]. Saint Paul étoit bien éloigné de retrancher aux parfaits les réflexions pieuses que la foi fournit, et la pratique fervente des bonnes œuvres, qui entretiennent et perfectionnent la charité.

10. Faux Chrétiens de tout temps opposés à la spiritualité des saints.

Il paroît, par cette épître, que dès ce temps-là il y avoit des Chrétiens qui ne s'accommodoient pas de la spiritualité des apôtres. Voici leur caractère de la main de saint Paul [2]. Ils aimoient fort leur repos, et bannissoient le travail et l'action: *nihil operantes*. Cependant, malgré leur oisiveté, on les voyoit inquiets, et leurs mouvements troubloient l'Eglise: *ambulare inquietè*. Méprisant les instructions et les exemples des disciples de Jésus-Christ, ils s'occupoient de nouvelles découvertes qui ne servoient qu'à flatter la curiosité et l'orgueil: *curiosè agentes*. L'Apôtre veut qu'on impose silence à ces personnes: que, s'ils ne veulent pas obéir à la règle, il n'y a qu'à rompre commerce avec eux. Mais nous ne devons pas pour cela les traiter en ennemis, ajoute-t-il; nous devons les corriger comme nos frères. Il faut travailler par toutes sortes de moyens à notre sanctification et à la leur: *Vos autem, fratres, nolite deficere benefacientes*.

Qui suivra les avis de saint Paul, arrivera à la perfection: quiconque s'en écartera, se perdra. C'est une folie de s'imaginer qu'il y ait une autre voie, pour nous sanctifier, que celle par où tous les saints ont passé. Que si l'on prétend avoir découvert de nos jours quelque route nouvelle pour arriver à la sainteté, ignorons-la de bon cœur, comme nos pères l'ont ignorée. Courons le risque, disoit saint Augustin [3], en se moquant des Manichéens qui se vantoient d'avoir des secrets merveilleux pour la perfection: courons le risque de ne point tant avancer, pourvu que nous arrivions au terme, en suivant le chemin par où toutes les personnes sages ont passé heureusement. On convient que la voie est sûre: ne nous exposons donc pas à nous perdre dans un sentier détourné, où l'on avoue que presque nul homme sage, nul saint n'a passé [4]. On nous assure pourtant sans au-

[1] *Propos. XII*e *de Molin. Torr.* p. 64, 88, 89. 102, 133, 134. *Expos. du Cantique*, chap. v, p. 4, 6, 7. — [2] *Matth.* XXII, 37, 38, 39, 40. *Marc* XII, 30, 33. — [3] *S. Franç. de Sales, Ep.* XIII, liv. II. — [4] *I Thess.* I, 3, etc.

[a] Contre *l'Explic.* p. 90, 91. *Led.* — [b] Repris de *l'Explic.* p. 261. *Led.*

[1] *II Thess.* II, 12, 13. — [2] *Ibid.* III, 6, 11, 12, 13, 14, 15. — [3] *De Util. cred.* I. VIII. — [4] *Torr.* p. 14, 15, 17, 40.

cune preuve, et contre les plus fortes preuves, qu'il y passe rarement quelques ames d'elite, et que par là elles arrivent à une perfection imminente. Mais qui êtes-vous, disoit saint Augustin à ces fanatiques, pour mériter notre créance, et pour vous donner tant d'autorité dans l'Eglise? *Vos autem et tam novi, et tam pauci*: vous êtes venus depuis trop peu de temps, et vous êtes en trop petit nombre, pour l'emporter sur un grand nombre de saints si anciens, si éclairés, si vénérés, que vous avouez avoir eu des sentiments différents des vôtres. Qu'on souffre que nous apprenions la perfection de la religion de ceux dont nous avons appris la religion.

11. De la perfection chrétienne.

Quand nous parlons de la perfection chrétienne, nous n'entendons pas un acte d'une vertu particulière, quelque parfait qu'il puisse être; mais l'état le plus parfait où le chrétien puisse arriver en cette vie, en remplissant tous ses devoirs. Un être est parfait, selon la remarque de saint Thomas, quand il a toutes les qualités qui lui conviennent, et qu'il est proportionné à sa fin. La charité est de toutes les vertus celle qui contribue le plus à l'état parfait d'un chrétien, mais elle n'est pas seulement dans l'ame. La foi et l'espérance, selon la parole de saint Paul [1], y demeurent avec elle. La charité est appelée *le lien de la perfection* [2], parce qu'elle réunit et perfectionne toutes les vertus.

De savoir si l'acte de la charité de sa nature, et par son objet formel, ainsi qu'on parle dans l'Ecole, se termine précisément à Dieu considéré en lui-même; et si lorsque cette vertu nous fait aimer Dieu comme notre souverain bien, ce n'est pas de son propre fond qu'elle tire cet acte, mais du fond de l'espérance qu'elle excite; ce sont là des questions plus subtiles qu'utiles.

Ce qui est indubitable, c'est que les ames les plus parfaites regardent, aiment et cherchent Dieu comme leur souverain bien; et plus elles sont parfaites, plus elles ont ces sentimens. A mesure que la charité augmente, dit saint Thomas [3], il faut nécessairement qu'on voie augmenter le désir de posséder Dieu, et la crainte de le perdre. Le bon sens suffiroit pour nous convaincre de cette vérité: le saint concile de Trente la confirme [1], l'Ecriture et la tradition l'inculquent partout. Qu'on parcoure les Psaumes, qui contiennent, selon les Pères, un abrégé de l'Ecriture; et les Actes des martyrs, qui sont un précis des sentimens les plus élevés de la charité que l'histoire de l'Eglise nous a conservé [a], on verra que tous les saints, à mesure qu'ils ont eu plus de zèle pour la gloire de Dieu, ils ont eu aussi plus d'ardeur pour le posséder comme leur récompense éternelle [2].

Les martyrs ne paroissent seulement pas avoir connu les précisions, où les nouveaux docteurs voudroient réduire le pur amour [b]. On les voit très-occupés de la couronne de justice qu'ils regardoient comme le prix de leurs combats [3]. Et l'épouse du Cantique, c'est-à-dire, selon les Pères, l'ame la plus avancée dans le pur amour, ne dit-elle pas, malgré les raffinemens des nouveaux spirituels, que comme elle est à Dieu et pour Dieu, Dieu est à elle et pour elle: *Dilectus meus mihi, et ego illi* [4].

12. Fausse idée des nouveaux mystiques sur l'état du pur amour.

Nos mystiques prétendent avoir découvert de nos jours un état beaucoup plus élevé. On y considère Dieu, disent-ils [5], uniquement en lui-même sans aucun rapport à soi [c]. Si l'ame s'avisoit alors de désirer Dieu comme son bien, même en rapportant tout à sa gloire, ce ne seroit plus qu'une charité mélangée et intéressée [6]: ils la dégraderoient [d]. Par malheur pour eux, cet état si élevé n'est qu'une chimère. Il y a quelque chose de pis, c'est une erreur. L'espérance est détruite par là; car cette vertu théologale nous fait toujours regarder Dieu comme notre bien [7]. D'ailleurs, comment concilier le nouveau système avec les décisions du dernier concile [8]? Ne déclare-t-il pas qu'il faut

[1] *I Cor.* XIII, 13. *S. Aug. Epist. CLXVII, ad Hieron.* — [2] *Coloss.* III, 14. — [3] Timor filialis necesse est quod crescat crescente charitate, sicut effectus crescit crescente causâ: quanto enim magis aliquis diligit aliquem, tanto magis timet eum offendere, et ab eo separari, 2. 2. *quæst.* XIX, *art.* X.

[1] *Conc. Trid.* sess. VI, *de Justif.* cap. VI et XVI.

[2] Deus cordis mei, et pars mea Deus in æternum. *Ps.* LXXII, 26. — [3] *Epist.* Confes. ad S. Cyp. XXVI; et S. Cyp. ad Marl. IX; edit. Baluz. — [4] *Cant.* II, 16. — [5] Molinos, *propos. VII.* L'auteur du livre intitulé: *Le Cant. interprété selon le sens mystique*, chap. II, v. 4. *Moyen court.* § 6, *de l'Abandon.* — [6] C'étoit une perfection qu'elle avoit autrefois, que de désirer la possession de Dieu; mais maintenant c'est une imperfection que l'épouse ne doit point admettre. *Expos. du Cant.* ch. VIII, § 14. — [7] *S. Th.* 2. 2. quæst. XVII, art. II. — [8] Sess. VI, *de Justif.* cap. XI et XVI.

[a] Principes méconnus par M. de Meaux. *Led.* — [b] *Les précisions du pur amour*: c'est ainsi que M. de Cambrai parle, *Explic.* p. 28, 29, 44, 226, 227; et c'est lui qu'on attaque directement par là, et même sous ce mot relevé très-souvent dans cette *Instruction*, n. 12, 14, 16, 18, 25, 31, etc., on fait un caractère marqué de M. de C. qui met les précisions du pur amour pour fondement de son livre, presque à toutes les pages, surtout aux endroits cités ci-dessus. *Led.* — [c] Contre l'*Explic.* p. 28, 42, 43. *Led.* — [d] *Explic.* p. 6, 8, 9, 14, 15, etc. *Led.*

proposer le motif de la récompense à tous les justes? y en eut-il d'aussi parfaits que Moïse, David et saint Paul? Les nouveaux spirituels auroient-ils des vues plus sublimes que l'Eglise et les apôtres [1]? Seroient-ils montés plus haut que le troisième ciel?

13. Il faut aimer Dieu pour lui-même et pour nous.

Pour nous, qui avons été nourris de la doctrine des saints, ayons les mêmes sentimens qu'eux, les mêmes désirs, la même espérance. Aimons Dieu pour lui-même, n'aimons rien que par rapport à lui. Notre Dieu est souverainement parfait; il est infiniment aimable. Aimons-le en même temps pour nous [2], ainsi que faisoit la chaste épouse [3], et qu'il nous l'ordonne lui-même [4]: il est notre fin dernière et notre bien souverain. Louons donc le Seigneur avec le Prophète, qui invite toute l'Eglise de la terre et du ciel à le louer avec lui; louons-le, parce qu'il est bon et parfait: louons-le encore parce qu'il est bienfaisant [5], et que sa miséricorde est éternelle [6].

Notre intention n'est point d'examiner spéculativement quel est de sa nature, et par son objet formel, le motif le plus relevé de l'amour: il s'agit d'exciter et de perfectionner notre amour par tous les motifs que la religion nous suggère [a]. Les plus utiles pour nous, les plus nécessaires sont ceux qui font dans notre ame des impressions plus vives, plus profondes et plus permanentes. Le christianisme n'est pas une école de métaphysiciens. A force de vouloir purifier l'amour [b], qu'on prenne garde de ne pas le détruire.

14. La perfection de la religion renfermée dans la Foi, l'Espérance et la Charité.

Saint Augustin a remarqué [7] que la foi, l'espérance et la charité font toute la religion [c]. En effet tout consiste à croire les mystères qu'elle propose, à attendre les biens qu'elle promet, et à observer les lois qu'elle prescrit. La perfection de ces vertus fait donc la perfection du christianisme. Une ame sera d'autant plus sainte, que par une foi plus étendue et plus ferme, elle connoîtra davantage la grandeur de Dieu et le néant des créatures; que par une espérance plus vive, méprisant tous les biens passagers, elle soupirera plus ardemment vers les biens éternels [1], et que par une charité plus ardente et plus forte, elle préfèrera Dieu à tout et à sa propre vie, obéira exactement à sa loi, ne cherchera que sa gloire, lui rapportera toutes choses, soi-même comme tout le reste. Voilà quelle est la perfection que l'Eglise fait demander à tous les Chrétiens: « Augmen- » tez en nous, Seigneur, la foi, l'espérance et » la charité; et afin que nous méritions d'ob- » tenir ce que vous nous promettez, faites- » nous aimer ce que vous nous commandez [2].»

Un juste rempli de ces trois vertus est parfait autant qu'il le peut être en cette vie; car il est dans l'ordre [3]. Il a toutes les qualités qui lui conviennent pour parvenir à sa fin. Chaque chose tient dans son esprit et dans son cœur le rang qu'elle y doit tenir; ainsi ses connoissances et ses sentimens sont conformes à sa règle. Il aime Dieu souverainement comme vérité souveraine et comme souveraine bonté, dès-là qu'il règle sur lui ses idées et ses mouvemens, qu'il ne se propose ni d'autre lumière à suivre, ni d'autre bien dont il veuille jouir. Il aime encore Dieu comme source de toute justice, parce qu'obéissant du fond du cœur à ses préceptes, il les trouve justes en eux-mêmes et aimables.

Il n'ignore pas à la vérité que la récompense est attachée à l'observation [4], comme la peine au violement de la loi. Il veut parvenir à cette récompense, et éviter cette peine; et cela est juste. Mais ce ne sont pas uniquement ces motifs d'espérance ou de crainte qui le déterminent à obéir. Il obéit à la loi parce qu'il l'aime [5]. Désobéir à Dieu, qu'il aime, lui paroît sans comparaison un plus grand mal que d'en être puni. En un mot il craint plus le péché que la peine du péché [6]: il aime plus la vertu

[1] *S. Greg. Naz. Orat. XXVII*, ol. XXXIII. — [2] *S. Bern. De dilig. Deo*, cap. I, *S. Fran. de Sales, de l'Am. de Dieu*, liv. II, ch. XVII. — [3] *Cant.* I, ℣ 1, 2, 3, 4; et II, 3, 4, 16. — [4] Audi, Israel, et observa ut facias quæ præcepit tibi Dominus, *et bene sit tibi...* Dominus Deus noster, Dominus unus est. Diliges Dominum tuum ex toto corde tuo. *Deuter.* VI, 3, 4. — [5] Deus est fons nostræ beatitudinis, ipse omnis appetitionis est finis... Ad hoc bonum debemus, et a quibus diligimur duci, et quos diligimus ducere. *S. Aug. De Civ. Dei*, lib. X, cap III, n. 2, t. VIII. — [6] *Ps. CVI*, I, 2, etc. — [7] *S. Aug. Enchir. de fide, spe et char.* cap. III, n. 1, t. VI.

[a] Principe posé par M. de Meaux, *Led.* — [b] C'est l'expression même de M. de Meaux, *Instr. sur les États d'orais.* liv. X, n. 29. *Led.* — [c] C'est le fondement du livre de *l'Instruc. sur les États d'orais.* répété ici continuellement. *Led.*

[1] *S. Greg. Moral.* lib. I, cap. XIV. — [2] *Orais. du XIIIe dim. après la Pentec.* — [3] Ordo amoris laudatur, honoratur, perversitas culpata damnatur. *S. Aug. Epist. CXL, ad Honor.* tom. II.

Ille justè et sanctè vivit, qui rerum integer æstimator est: ipse est autem qui ordinatam dilectionem habet, ne aut diligat quod non est diligendum, aut non diligat quod est diligendum, aut amplius diligat quod minus est diligendum, aut æque diligat quod vel minus vel amplius diligendum est, aut minus vel amplius quod æque diligendum est. *De Doct. christ.* lib. I, cap. XXVII, n. 28, t. III.

[4] *Ps.* XVIII, 10, 12. — [5] *Psal.* CXVIII, 97, 127, 128. — [6] *S. Chrys. Homil. V in Ep. ad Rom.* n. 7, t. IX.

que Dieu lui commande, que toutes les récompenses qu'on pourroit lui promettre, hors Dieu même [1]. Ce n'est point un esclave qui se dispenseroit du travail que son maître lui impose, s'il le pouvoit impunément : ce n'est point un mercenaire, qui envisageant la récompense, sans rapport à celui qui le fait travailler, cherche précisément à gagner, et non pas à plaire : c'est un enfant qui exécute du fond du cœur les ordres d'un père [2] qu'il connoît infiniment sage, et qu'il aime avec tendresse. C'est une épouse, dit saint Bernard [3], détachée de tout hors de l'amour de son époux, mais pourroit-on croire que son désintéressement aille jusqu'à être indifférente à le posséder ou à le perdre ?

De ces sentiments de foi, d'espérance et de charité, quand ils remplissent l'esprit et le cœur, se forme l'adoration parfaite, le pur amour, le vrai culte de Dieu. Ce culte, tout spirituel, selon la pensée de saint Augustin et de saint Chrysostôme [4], est un sentiment qui domine dans l'ame, et qui l'assujettit à Dieu, en lui sacrifiant tout ce qu'elle a pour lui plaire et le posséder. Cet assujettissement se forme en nous par la connoissance profonde de ses perfections infinies, et par celle de notre néant et de notre dépendance sans bornes. Alors il est visible que nous sommes dans l'ordre, et que nous remplissons nos devoirs. Nous devons à Dieu de le glorifier, c'est-à-dire de le connoître, de l'aimer et de lui obéir. Nous nous devons à nous-mêmes de nous sanctifier et de nous rendre heureux par la possession de Dieu : voilà notre fin. Sans cela nous ne pouvons glorifier Dieu autant qu'il l'exige : car il est impossible de le connoître et de l'aimer parfaitement, que quand on le voit tel qu'il est et qu'on le possède [5]. Quiconque a d'autres principes sur la perfection [a] est dans l'erreur. Qui cherche à devenir parfait par une autre voie, s'égare et se perd.

N'oublions jamais que c'est par l'exercice de la foi que nous connoissons Dieu de plus en plus, que l'espérance nous élève à lui, que la charité nous y unit [b]. Il faut donc méditer ses vérités, désirer ses récompenses, observer ses préceptes. Par là nous serons éclairés, justes, heureux [1]. Nous le serons dans cette vie, autant que nous en sommes capables, par la grâce sanctifiante, et par les douces consolations de l'espérance, c'est ce qui fait la justice et la perfection commencée. Et pour récompense de cette justice et de cette perfection, notre bonheur sera plein et entier dans le ciel [2] ; c'est ce qui fera la justice et la perfection consommée. Telles sont les idées que l'Ecriture et la tradition de l'Eglise nous donnent de la perfection chrétienne.

15. Trois maximes fondamentales sur la perfection chrétienne.

Ce que l'Eglise enseigne sur cet article se peut réduire à trois chefs : 1° tous les Chrétiens sont appelés à la perfection [a], chacun néanmoins d'une manière conforme à son état. Tous doivent aspirer par proportion, à être parfaits comme leur Père céleste est parfait [3]. 2° Cette perfection ne consiste pas dans des idées sublimes, dans des voies extraordinaires, ou dans cet état passif si exalté et si mal entendu par les mystiques modernes. Elle consiste dans l'accomplissement de la loi par la charité ; et c'est par la pratique des vertus que la charité devient parfaite [4]. 3° Quoique nous soyons obligés de tendre à la perfection durant toute notre vie, nous n'y arriverons que dans le ciel, où il n'y aura plus ni péché ni misère, ni concupiscence. Ainsi l'on peut dire ici des plus grands saints, selon saint Ambroise [5], ce que l'Apôtre a dit de lui-même, qu'ils sont parfaits en un sens [6], et qu'ils ne le sont pas dans un autre sens. Ils sont parfaits, parce qu'ils remplissent leurs devoirs ; ils ne le sont pas, parce qu'ils ne les remplissent jamais parfaitement. Ce défaut de perfection ne nous est pas néanmoins imputé à péché, dit saint Augustin [7], parce qu'il ne nous est pas tant commandé de parvenir ici à la plénitude de la charité qui fera la perfection consommée, que d'y tendre en réprimant

[1] *Quid enim mihi est in cœlo, et à te quid volui super terram ? (Ps.* LXXII, 24*).* Id est, non eorum quæ sursum, nec quæ deorsum sunt, aliud volo propter te. Hoc amor est, hoc dilectio. *S. Chrys. Ibid.* — [2] *I Joan.* V, 3. — [3] *S. Bern. Ep. XI et Serm. VIII* de div. — [4] *S. Chrys. Hom.* XX in cap. XII, *Epist. ad Rom. S. Aug. in Psal.* IV ; et *de Civ. Dei*, lib. X, cap. IV et V. — [5] *I Joan.* III. *S. Aug. in Ps.* XXVI, et *in Ps.* XXXVIII.

[a] Ceux du livre de *l'Explic.* sont très-opposés à ceux-ci. *Led.* — [b] Encore M. de Meaux. *Led.*

[1] O Domine Deus noster, ut veniamus ad te, fac nos beatos de te. *S. Aug. Serm. CXIII*, n. 6, t. V. — [2] *S. Aug. Ep. CXX ad Consent.* cap. IV, n. 19, t. II. — [3] *Matth.* V, 48, *Coloss.* I, 26, 27, 28. — [4] *I Cor.* XIII, *D. Th.* 2. 2. quæst. XLIV. — [5] *Philip.* III, 12, 13. *S. Amb. de Offic. minist.* lib. III, cap. II. — [6] *I Cor.* XIII, 10, 12. *S. Aug.* lib. *de Perf. justit.* t. X, *S. Greg. in Ezech.* Hom. XIV, D. Thom. sup. — [7] Quand on parle de péché ou d'imperfection, on n'y comprend jamais la très-sainte Vierge. C'est la sage remarque de saint Augustin, alléguée dans le concile de Trente. *Sess.* VI, *can.* 23.

[a] Contre *l'Explic.* p. 34, 35, 261.

toute cupidité. C'est de ces grandes et solides vérités que l'Eglise nourrit et soutient ses enfans. Elle anime par là leur espérance, et réprime en même temps leur présomption ; elle excite en eux le désir et la recherche de la perfection où Dieu les appelle ; et tout ensemble la douleur et le gémissement de se voir si imparfaits.

16. Faux système des nouveaux mystiques sur la perfection.

Mais les nouveaux spirituels ont bien un autre système. S'il les en faut croire, la perfection ne doit être proposée qu'à un très-petit nombre d'ames d'élite. La plupart des saints, des saints mêmes qui ont fait l'admiration de l'Eglise, n'en ont pas été capables. Ils en auroient été scandalisés [a]. Nos mystiques ne laissent pas de dire que la perfection dont ils parlent est la simple perfection de l'Evangile [1] ; que des enfans de quatre ans sont capables de leur contemplation ; que leur manière d'oraison par laquelle seule on devient parfait est absolument nécessaire [2] ; que nous y sommes tous appelés, comme nous sommes tous appelés au salut. Comment accorder ces contradictions? Seroient-ils dans cette erreur, que Dieu commande des choses impossibles, non-seulement aux justes, mais aux saints? Quoi qu'il en soit, si la perfection consiste dans le point où les nouveaux contemplatifs l'ont placée, ils ont raison de dire qu'il n'y a guère de saints qui l'aient connue.

Si une ame ne peut être parfaite que par la subtilité de leurs précisions [b], s'il faut qu'elle considère Dieu tellement dans son essence, qu'elle ne fasse jamais aucun retour sur soi, non pas même pour penser à sa sanctification par rapport à la gloire de Dieu ; si elle doit être indifférente à posséder Dieu ou à le perdre ; si elle ne peut être entièrement désappropriée et purifiée, comme l'on dit, qu'en se perdant elle-même, par un entier désespoir de tout après avoir tout perdu ; s'il faut qu'elle soit tranquille après avoir perdu les dons divins, et son principal ornement, qui ne peut être que la grâce sanctifiante ; si cette ame doit croire non-seulement sans peine, mais avec joie, qu'elle est un objet d'horreur aux yeux de Dieu [3] ; assurément jamais saint n'a été capable de cette étrange perfection. Il en faut laisser toute la gloire à ceux qui l'ont inventée.

Mais qu'on ne s'étonne plus que nos spirituels assurent, malgré l'Ecriture et la tradition, qu'on peut être parfait dès cette vie. Leur indifférence pour la vertu et pour le salut n'est peut-être pas un état impossible. Or c'est par là, selon leur méthode, qu'on parvient au pur amour. On peut arriver jusqu'à la pureté de la première création. Adam innocent se seroit aimé uniquement pour l'amour de Dieu : c'est ainsi que s'aiment les nouveaux mystiques. Ils en viennent là après avoir renoncé à eux-mêmes, c'est-à-dire dans leur langage, à tout intérêt même éternel [a]. Alors ils n'opèrent plus : c'est Dieu seul qui opère. Il n'y a plus en eux [1], quoiqu'en puisse dire saint Paul [2], ni péché ni concupiscence. La chair est entièrement soumise à l'esprit [b]. Ne sont-ce pas là les erreurs des Béguards et des Béguines, des Illuminés et de Molinos [3] ?

17. Tous les Chrétiens appelés à la perfection.

Pour ignorer tous ces raffinemens de spiritualité, dont vous n'avez jamais ouï parler dans l'Eglise, ne vous imaginez pas, mes chers Frères, que la perfection ne soit pas pour vous. Jésus-Christ ne dit pas un mot de ces subtilités dans l'admirable sermon de la montagne, où il dit pourtant à tous ses disciples : *Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait* [4]. Il nous y propose simplement les devoirs de la religion et la pratique des vertus. C'est par là qu'il nous apprend à tendre à la perfection, pour arriver à la gloire.

Saint Paul écrivant non à quelques ames d'élite, mais indifféremment à tous les fidèles de Corinthe [5], et aux Colossiens, leur parle de la perfection comme de la fin qu'ils sont obligés de se proposer, et dont les pasteurs les doivent instruire. Le mystère de Dieu qui

[1] Molinos, *prop. LIX*, *Torr.* p. 14, 15, 17, 20. — [2] *Moyen court*, § 1, p. 2, 4. — [3] *Propos. des Béguards.* v, vii, ix, xii, xxi[e] *Prop. de Mol. Moyen court.* p. 27, 28. *Torr.* p. 64,

[a] Contre *l'Explic.* p. 34, 35, 261. — [b] C'est toujours le caractère du pur amour de M. de Cambrai. *Explic.* p. 28, 29, 44, 226, 227. *Led.*

91, 112, 131, 132, 73, 88, 89, 101, 102. *Régl. des Ass.* p. 70. *Torr.* p. 80, 81, 82, 100. *Expos. du Cant.* p. 44, 209, 207, 159.

[1] Ire et II[e] *Prop. des Béguards. Propos. de Mol.* lvii, lviii. *Moyen court*, p. 84, 123, 126, 133, 134. *Torr.* p. 84, 135, 151. Si une personne dont la volonté seroit perdue et comme abîmée en Dieu étoit réduite, par nécessité, à faire les actions du péché, elle les feroit sans pécher. *Rég. des Assoc.* p. 91 et 92 *Torr.* 108, 109. — [2] *Rom.* vii, 22. — [3] Articles d'Issy dressés contre les nouvelles opinions, au mois d'avril 1695, où sont cités les conciles de Carth. d'Orange et de Trente, *art.* vii et viii, ci-dessus, *tom.* iv. — [4] *Matth.* v, vi, vii. — [5] *I Cor.* ii, 6, 10; xiv, 20.

[a] Contre *l'Explic.* p. 73. *Led.* — [b] Repris de *l'Explic.* p. 76. *Led.*

étoit caché dans les siècles passés ayant été manifesté à ses saints, dit l'Apôtre [1], et les richesses de sa grâce ayant été répandues sur les nations par Jésus-Christ, de qui vous attendez la gloire, nous enseignons la plus haute sagesse, afin de rendre tout homme parfait en Jésus-Christ.

18. La perfection des Chrétiens consiste à imiter Jésus-Christ.

La vérité et la grâce ont été apportées par Jésus-Christ : nous recevons tous de sa plénitude [2]. C'est en lui que nous connoissons la perfection où nous sommes appelés, et que nous avons les secours nécessaires pour y arriver. Tout consiste donc à suivre Jésus-Christ modèle de toute perfection [3], à parvenir où il est allé, et à marcher par la voie qu'il a marquée. Le Fils de Dieu révéla ce secret à ses apôtres la veille de sa mort, en leur donnant et exigeant d'eux les plus grandes marques de l'amour. Lisez avec foi le sermon de la cène [4] : vous y trouverez, non les précisions chimériques des nouveaux spirituels, mais les vérités sublimes et solides par où le Sauveur instruisoit ses apôtres et les sanctifioit. N'oubliez jamais que tout ce qu'il leur dit, il leur ordonna de l'enseigner dans toute la terre [5], et apprenez de là comment vous devez juger de tout système nouveau, en matière de foi, de morale, de perfection.

Saint Thomas parlant pour tous les disciples, dit à notre Seigneur qu'ils ne savoient où il alloit, ni la voie par où l'on y alloit ; et voici la réponse : *Je suis la voie, la vérité et la vie : personne ne vient au Père que par moi* [6]. Les nouveaux mystiques ne nous parlent que d'aller à Dieu, de s'absorber en Dieu, de glorifier Dieu. C'est là, disent-ils, l'état du pur amour où ils aspirent, c'est la perfection. Pour Jésus-Christ, à peine en parlent-ils en passant ; encore est-ce pour nous dire que les ames parfaites l'oublient. Qu'ils écoutent donc le Fils bien-aimé du Père : qu'ils apprennent de lui la voie unique d'aller à Dieu, de l'aimer et de le glorifier. On ne va au Père que par le Fils. Le Fils est tout ensemble la voie par où l'on marche, et la vie heureuse où l'on arrive ; parce qu'il est, et la vérité qui nous règle sur la terre, et la vérité dont nous jouirons dans le ciel. Les conséquences et les pratiques qui suivent de ce principe sont claires dans l'Évangile : il faut écouter et méditer les paroles de Jésus-Christ, observer les commandemens : c'est par là que l'amour se connoît et se perfectionne. Pour parvenir à la pureté de cet amour, nous devons implorer le secours du Saint-Esprit, par lequel la charité est répandue dans nos cœurs. Le Saint-Esprit ne se répand en nous qu'à mesure que nous sommes vides de l'esprit du monde. Alors nous recevons l'Esprit consolateur que le monde ne peut recevoir ; Esprit de vérité et de sainteté que le Fils envoie, afin que le Père soit glorifié par le Fils : *ut glorificetur Pater in Filio.*

19. Pour glorifier Dieu dignement, il faut le connoître, l'aimer et le posséder.

Les nouveaux mystiques nous viennent dire que pour glorifier Dieu, il faut le considérer uniquement en lui-même sans rapport à nous [a]. D'où est-ce qu'ils ont tiré ce commentaire ? Rien n'est plus éloigné du texte de l'Évangile ; rien n'est même plus contraire à la raison. Comment est-ce qu'un être intelligent peut glorifier Dieu, si ce n'est en le connoissant et l'aimant ? Nous sommes donc obligés de désirer de voir Dieu et de le posséder. Nous ne pouvons parvenir en cette vie à la plénitude de connoissance et d'amour qui nous est réservée dans le ciel. Quand nous verrons Dieu tel qu'il est, dit saint Jean, nous lui serons semblables. C'est pour cela, selon la remarque de saint Augustin [1], que le même précepte qui nous oblige d'aimer Dieu de toutes nos forces, en quoi consiste notre perfection, nous oblige aussi de tendre de toutes nos forces à posséder Dieu, ce qui fera notre bonheur. *Cherchez le royaume de Dieu et sa justice* [2]. Il faut être juste pour être parfaitement heureux [3], il faut être heureux, pour être parfaitement juste.

Comment accorder ces vérités capitales avec le système des nouveaux mystiques ? On sait jusqu'où ils poussent leur indifférence monstrueuse. [b] Une ame ne doit plus avoir aucun désir volontaire pour tout ce qui la regarde,

[1] *Col.* I, 26, 27, 28. — [2] *Joan.* I, 16, 17, 18. — [3] La vie de Jésus-Christ sur la terre est la règle des mœurs. En se privant de ces biens dont le désir nous dérégloit, il les a rendus méprisables. En supportant les maux dont la crainte nous faisoit abandonner la vérité, il les a rendus supportables. Or, on ne sauroit pécher, si ce n'est en recherchant ce qu'il a méprisé, ou en fuyant ce qu'il a supporté. *S. Aug. de vera Relig.* cap. XVI, n. 31, 32, t. I. — [4] *Joan.* XIV. — [5] *Matth.* XXVIII, 19, 20. — [6] *Joan.* XIV, 5, 6.

[1] *Epist. CLV ad Maced.* t. II. *De Doct. christ.* lib. I, cap. XII, t. III. — [2] *Matth.* VI, 33. — [3] Una in cœlo, et tota virtus est amare quod videas, et summa felicitas habere quod amas. *S. Aug. de Gen. ad litt.* lib. XII, cap. XXVI, n. 51, t. III.

[a] Contre *l'Explic.* art. II, IV, p. 28, 42, 43. *Led.* — [b] Qualification dure. *Led.* — [c] Contre *l'Explic.* art. VIII, p. 72, 73. *Led.*

non pas même pour son intérêt éternel [1]. L'abandon entier et total n'excepte rien, ne réserve rien ; ni perfection[a], ni salut, ni paradis, ni enfer, ni péché : jouissance, privation de Dieu, tout est égal [1]. C'est là, disent-ils, le pur amour, la perfection consommée. Etrange espèce d'amour, d'être indifférent à plaire ou à déplaire au Dieu de notre cœur, à le posséder ou à le perdre ! Etrange perfection, qui anéantit tous les sentimens de la raison et de la foi ! Pour croire de telles absurdités, ou pour espérer de les faire croire, il faut ne connoître ni Dieu ni l'homme.

20. Indifférence pour le salut, et désespoir, suite affreuse de la doctrine des Quiétistes sur la perfection.

Aussi un auteur célèbre [b], qu'on n'accuse pas d'avoir un zèle trop amer, a condamné très-fortement ces erreurs. Il appelle l'indifférence des Quiétistes un raffinement insensé [c]. C'est mettre une perfection chimérique, dit-il, dans une extinction absolue du christianisme, et même de l'humanité. On ne peut trouver de termes assez odieux pour qualifier une extravagance si monstrueuse. La censure est forte, mais elle est juste : et nous ne pouvons en cela trop louer le zèle de l'auteur. Nous espérons qu'il voudra bien achever de fermer la bouche aux faux spirituels ; car ils se couvrent encore de son nom, pour autoriser leur doctrine.

Ce qu'on nous reproche le plus, disent-ils [d], c'est notre indifférence totale pour tout ce qui nous regarde, et le sacrifice que nous faisons de notre salut dans les dernières épreuves [1]. Nous avouons que voilà le point capital de notre système : tout se réduit là. Or, l'auteur [e] qui nous reprend si rudement, pour quelques expressions peut-être négligées, a toutes les mêmes idées que nous dans le fond. Il met, comme nous, le parfait désintéressement de l'amour à ne vouloir plus pour soi, ni mérite ni perfection, ni salut ; ou à ne vouloir cela qu'autant que Dieu le veut [a]. Selon sa doctrine, aussi bien que selon la nôtre, il vient un temps d'épreuve destiné à l'entière purification de l'amour. Alors l'ame est invinciblement persuadée que Dieu la veut réprouver [b], elle ne doit donc point en cet état vouloir son salut ; elle doit acquiescer à la juste condamnation où elle croit être de la part de Dieu [c].

Les conséquences sont affreuses ; mais il faut avouer qu'elles suivent très-naturellement des principes. Il ne s'agit pas de savoir si cette ame mystique se trompe dans le temps d'épreuve ; il s'agit de ce qu'elle croit, et du parti qu'elle doit prendre en suivant la nouvelle spiritualité. Elle se trompe certainement ; car Dieu veut sauver tous les hommes, et il ne veut pas qu'aucun périsse [1]. Mais il n'est plus question de lui dire sur cela le dogme de la foi [d]. Rien ne la rassure, dit-on ; les assurances qu'un directeur lui pourroit donner la troublent, la scandalisent. Que fera-t-elle donc ? Elle fera le sacrifice absolu de son salut. Et si le directeur se trouve entêté des mêmes maximes, il la laissera faire [2]. Ainsi de degré en degré, par les routes de la nouvelle perfection, on tombe à la fin dans l'abîme du désespoir. On dira peut-être qu'on a donné des correctifs pour remédier au mal ; mais le remède vient un peu tard. En vain le directeur, alarmé du malheureux état d'une ame désespérée, ou du bruit qu'il peut exciter, voudra modérer le désespoir où elle s'est livrée par principe de perfection : c'est vouloir sauver la victime, quand elle est à demi brûlée.

Le désespoir n'est qu'apparent, dit-on ; c'est un trouble involontaire ; l'ame conserve dans son fond l'espérance désintéressée des promesses ; il se fait dans les dernières épreuves une séparation de la partie supérieure d'avec l'inférieure, comme dans Jésus-Christ modèle de cette ame troublée, lorsque, expirant sur la croix, il s'écria : *O Dieu ! mon Dieu ! pourquoi*

[1] XIIe Prop. de Molinos. *Torr.* p. 131, 132, 100, 62, 101, 140. — [2] Elle est ravie que Dieu ne la regarde plus, qu'il la laisse dans sa pourriture, qu'il donne aux autres toutes ses grâces, et qu'elle ne cause que de l'horreur. *Expos. du Cant.* p. 209. Elle ne sauroit pencher ni du côté de la jouissance, ni du côté de la privation de Dieu. p. 206. — [3] *Moyen court*, p. 26 *Torr.* p. 131, 132, 133 ; 80, 81, 82.

[a] Art. v, xxxiii, p. 52, 54, 57, 226. *Led.* — [b] C'est M. de Cambrai, dont on rapporte ici mot à mot quatre lignes de suite, *art.* v *faux*, p. 59 de *l'Explicat.* Led. — [c] *Explicat.* p. 63. — [d] On introduit ici Mme Guyon, auteur du *Moyen court* et des *Torrens*, qui tâche de se justifier par M. de C. dont, dit-elle, la doctrine est la même que la sienne. De là on prend occasion de rapporter au long, dans les pages suivantes, les principales erreurs du livre de *l'Explication*, recueillies et publiées dans la *Déclaration* des trois évêques, et qui sont ici réfutées continuellement. *Led.* — [e] M. de Cambrai. *Led.*

[1] *I Timot* ii, 4. *II Petr.* iii, 9. — [2] On voit dans de nouveaux livres sur la spiritualité [e], que l'ame acquiesce à la juste condamnation qu'elle croit avoir méritée par ses crimes. A qui fera-t-on accroire que cela signifie simplement qu'elle renonce au désir naturel d'être heureuse ; mais qu'elle veut sa béatitude plus que jamais par le mouvement de la grâce [f] ? Il faut qu'on ait oublié ce que c'est que les dernières épreuves, et ce sacrifice absolu, qui est si capable d'effrayer et de scandaliser les saints.

[a] Doctrine de *l'Explic.* p. 26, 27, 44, 52, 54, 226. *Led.* — [b] *Ibid.* p. 87. *Led.* — [c] *Ibid.* p. 91. *Led.* — [d] *Explic.* p. 88, 89, 90, 91. *Led.* — [e] Ici *l'Explic. des Max.* est encore désignée par ses propres maximes. *Led.* — [f] Il désigne ici *l'Instr. pastor.* du même M. de Cambrai, où l'amour naturel est proposé pour le dénouement de toute sa doctrine. *Led.*

m'avez-vous abandonné [a] ? Quel langage ! Mais quel blasphème si l'on prenoit ces termes à la rigueur ! Quoi, l'on trouve de la ressemblance entre le trouble involontaire et le désespoir affreux d'une ame qui craint et consent que Dieu la rejette pour jamais, et les saintes dispositions de Jésus-Christ, expirant plein de confiance et d'amour ! Ne sait-on pas que le Fils bien-aimé ne fut abandonné que pour un moment par son Père à la fureur de ses ennemis ? La foi ne nous apprend-elle pas [1] qu'il souffrit lui-même très-volontairement pour nous par le Saint-Esprit, aux cruelles douleurs de la mort ? Effaçons promptement les moindres idées du blasphème. Il faut croire qu'un Chrétien [b] ne sauroit penser mal sur cet article, lors même qu'il ne parle pas bien. Nous voudrions pouvoir trouver un bon sens à tout ce qu'on a avancé de fâcheux touchant les dernières épreuves. Mais quel moyen? le désespoir y est réel et inexcusable. A-t-on oublié les nouvelles leçons du pur amour ? Le désir désintéressé des promesses consiste précisément à ne vouloir le salut qu'en tant que Dieu le veut : et l'ame est persuadée invinciblement, dans les épreuves, que Dieu ne le veut pas [c]. Le trouble est involontaire, dit-on ; à la bonne heure : mais le sacrifice qu'on fait du salut n'est-il pas très-volontaire ? c'est l'acte le plus parfait de la vie intérieure ; c'est l'entière purification de l'amour. Où seroit le mérite, s'il n'y avoit point de volonté ? Le directeur ne pourroit donc qu'altérer la sainteté de l'holocauste, s'il vouloit diviser mal à propos la victime. Dans un autre temps, le sacrifice pourroit être conditionnel : dans les dernières épreuves, il est absolu. En effet, ce seroit se moquer de faire tant valoir le dévouement d'une ame qui se tiendroit très-assurée de son salut pendant qu'elle se feroit honneur d'y renoncer. Il faut pour la nouvelle perfection, qu'après avoir tout perdu on consente à se perdre soi-même [2]. On croiroit manquer de fidélité à Dieu, si on conservoit alors quelque espérance : ce seroit ne pas coopérer fidèlement à toute sa grâce.

Mais l'ame, acquiesçant à sa réprobation par un acte réfléchi et invincible, ne laisse pas, ajoute-t-on, de conserver l'espérance par un acte direct, dont il ne reste pourtant aucune trace. Est-il possible qu'on n'ait pas vu les suites de ce principe ? C'est comme si l'on disoit qu'un homme, persuadé invinciblement par un acte réfléchi que le Fils de Dieu ne s'est point incarné, conserve pourtant, par un acte direct dont il ne reste plus de trace, la foi de l'incarnation. N'est-ce pas là fournir des armes aux disciples de Molinos [a] contre les justes censures du saint siége [1] ?

L'auteur censuré du *Moyen court* et des *Torrens* [b] ne manquera pas aussi de se prévaloir un jour de la doctrine des épreuves [2]. Si un acquiescement à la réprobation éternelle, réfléchi, invincible, conseillé par le directeur, passe désormais pour un désespoir apparent, sa cause est gagnée. Il n'a qu'à revenir, quand il pourra, contre les censures et les articles qui l'ont condamné. Tout son système se réduit, comme l'on sait, à l'abandon. L'embarras étoit de justifier, dans cet abandon, des péchés énormes qui ne peuvent manquer d'arriver. Voici l'expédient : ce qui seroit un vrai péché dans une ame propriétaire, n'est qu'un péché apparent, quand elle a perdu sa propriété. Or, dans les dernières épreuves, destinées à l'entière purification de l'amour, la propriété est entièrement détruite. Donc ce qui paroît alors péché ne l'est plus qu'en apparence : ainsi le désespoir le plus marqué où l'ame s'abandonne dans ce temps-là n'est qu'un désespoir apparent. On a beau dire, encore une fois, que cet état terrible n'est qu'un trouble involontaire. Nous le souhaiterions de tout notre cœur. Il vaut mieux qu'une ame soit visionnaire, que désespérée. Ce qu'il y a d'embarrassant pour les nouveaux mystiques, c'est qu'en ôtant la qualité de volontaire au sacrifice qu'ils font de leur salut, vous leur ôtez l'honneur et le mérite qu'ils en avoient prétendu. Quel honneur, et quel mérite peut-il y avoir à être troublé malgré soi? A-t-on oublié qu'on nous avoit donné ces épreuves comme la marque et la cause de la perfection la plus émi-

[1] *Psal.* XXI, 11, 25 et seq. *Hebr.* V, 7, et IX. *Ephes.* V, 2. *S. Leo, Serm.* LXV : Vox ista doctrina est, non querela... Non potuit ab eo relinqui a quo non poterat separari.

[2] Vouloir bien n'être rien aux yeux de Dieu, demeurer dans un entier abandon, dans le désespoir même, c'est ce qui est très-rare, et qui fait l'abandon parfait. *Torr.* p. 64, 91, 92, 132. *Exposit.* p. 41. Ne vouloir rien que ce que Dieu a voulu de son éternité, être indifférent à toutes choses. *Moyen court*, p. 28.

[a] *Explic.* p. 89, 90, 91, 121. *Led.* — [b] C'est clairement M. de Cambrai désigné par la doctrine qui lui est particulière, du trouble involontaire attribué à Jésus-Christ. *Led.* — [c] *Explic.* p. 26, 27, 87, 89, 90. *Led.*

[1] *Molinos, propos.* XVII, XXIV, XXXVII, XLI, LV, LVI. — [2] *Moyen court*, p. 123, 126. *Torr.* p. 134, 151. *Expos.* p. 19. *Torr.* p. 90.

[a] C'est ainsi que l'auteur de *l'Explic. des Max.* est enveloppé parmi les disciples de Molinos, et qu'on lui attribue le dessein de faire revivre la doctrine de cet hérésiarque. *Led.* — [b] Voici encore Mme Guyon qui paroît pour donner une nouvelle occasion de combattre son ami, l'auteur de *l'Explic. des Max. des saints*, qui est ici bien clairement marqué par les propres maximes de son livre, p. 87 et suiv. Voy. la remarque ci-dessus, p. 431. *Led.*

nente ? Le directeur lui-même les révéroit ; et puis on nous dit que ce ne sont là que des imaginations et des terreurs paniques. De sorte que pour faire absoudre leur ame éprouvée et parfaite du désespoir où elle s'abandonne, il n'y a d'autre expédient que de la condamner de folie : *De lethargicis faciunt phreneticos.* C'est un reproche que saint Augustin faisoit aux fanatiques de son temps.

21. Pratiquer la vertu avec ferveur ; renouveler sa ferveur dans le temps qu'on est le plus tenté ; c'est la spiritualité des saints.

Les véritables spirituels conseillent de produire avec ferveur les actes de toutes vertus, pour s'avancer dans la perfection [1]. Quand on est tenté d'un vice, ils font renouveler avec encore plus de ferveur les actes de la vertu contraire [2]. Ainsi, un homme tenté de désespoir ne peut exciter en soi avec trop de soin le désir et l'espérance de son salut. C'est le bouclier qu'il faut opposer, selon la parole de saint Paul [3], aux traits enflammés de l'ennemi. C'est par là qu'un directeur doit consoler et soutenir une ame troublée et désolée.

22. Etre indifférent pour la pratique de toute la vertu, et s'abandonner au désespoir dans la tentation, c'est la spiritualité des faux mystiques.

La méthode de nos mystiques est bien différente. Ils tiennent, autant qu'ils peuvent, une ame dans l'indifférence, et dans une espèce de léthargie, pour tout ce qui la regarde, pour la vertu, la perfection, le salut. Et lorsque le redoublement des épreuves arrive, s'il est permis d'user de ce terme, ils la précipitent, ou dans le désespoir, ou du moins dans une persuasion invincible qu'elle est désespérée. Ils ne connoissent même d'autre remède, dans ces extrémités, que d'abandonner le malade à son transport. Pour calmer un homme tenté du désespoir, le directeur n'a d'autre ressource, dans la nouvelle spiritualité, que de lui laisser faire un acquiescement simple à sa réprobation [a] : à peu près comme un médecin qui ouvriroit la fenêtre à un frénétique, et qui ne sauroit d'autre secret pour le mettre en repos, que de le laisser précipiter.

Avec cela, les faux mystiques ne nous parlent que de perfection, de conformité à la volonté de Dieu, d'abandon à sa providence. Les grands saints, nous disent-ils, n'ont-ils pas eu ces sentimens ? Mais jusques à quand abusera-t-on des paroles des saints ? Faut-il encore expliquer la dangereuse équivoque de nos spirituels sur la conformité et l'abandon à la volonté de Dieu [1] ? Expliquons-la donc, et confondons avec la grâce de Jésus-Christ, ou l'ignorance orgueilleuse de ceux qui font les maîtres en Israël, sans avoir ni science ni vocation ; ou leur malice, si, comprenant l'équivoque, ils en abusent pour tromper les simples [2].

23. La conformité chrétienne à la volonté de Dieu consiste à aimer le bien et à fuir le mal.

Se conformer à la volonté de Dieu, c'est aimer et pratiquer le bien, haïr et éviter le mal : c'est à quoi se réduit la soumission que nous devons au bon plaisir de Dieu, même dans les événemens les plus fâcheux. Pour accomplir la volonté de Dieu sainte et parfaite, selon l'apôtre saint Paul [3], il y a deux devoirs à remplir : ne se pas conformer au siècle présent, et se réformer sans cesse sur le modèle de l'Evangile, par une vie toute sainte. Suivre ce que Dieu nous prescrit par l'Ecriture, par les enseignemens de l'Eglise, et par les lumières de la conscience, qui sont une émanation de la loi éternelle : voilà comment les vrais théologiens disent, après saint Augustin [4], que les saints se conforment à cette volonté divine qui est notre règle.

Il a plu aux nouveaux mystiques de changer toutes ces idées de la religion, qui ne s'accommodoient pas avec leurs erreurs. La volonté de Dieu selon eux, est ce qui arrive à chaque moment. Tentations, péchés, mort du pécheur dans l'impénitence, tout cela par conséquent s'appellera volonté divine [5]. Cependant Dieu

[1] *Rom.* XII, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13. — [2] *Art.* XXXI et XXXII d'Issy, où saint François de Sales est cité. — [3] *Rom.* XII, 19, 20, 21. *I Petr.* V, 8, 9. *Ephes.* VI, 10, 11, 13, 16, 17, 18 et *I Thess.* V, 8, 9, 10, 11. *Eccli.* cap. II toto.

[a] Doctrine de *l'Explic.* p. 52, 53, 54, 72, 87, 90, 91. *Led.*

[1] *Torr.* p. 138, 149. Tous les premiers mouvemens de cette ame sont de Dieu, et c'est sa conduite infaillible. *Règle des Assoc.* p. 96. La volonté de Dieu n'est autre chose que ce qu'il permet nous arriver à chaque instant. *Moyen court*, p. 28 et 29. Il y a quelque endroit écarté, où les nouveaux mystiques paroissent excepter le péché du nombre des choses que Dieu veut ; mais ils avancent très-souvent la règle générale sans cette exception ; et puis le mot de péché est mystérieux pour eux et équivoque ; ce qui est un défaut, disent-ils, pour une ame vivante, ne l'est pas quand on n'a plus de propriété. — [2] Hoc si imprudens, nihil cæcius ; si autem sciens, nihil sceleratius. *S. Aug. contra Adimantum Manichæi discipulum*, tom. VIII.

[3] *Rom.* XII, 2. — [4] In lege Domini voluntas ejus... Justus secundum voluntatem Dei vivit. Voluntas Dei de corde justi non recedit ; quia voluntas Dei ipsa est lex Dei. *In Ps. XXXVI, Serm. III*, t. IV, *De Doct. christ.* lib. II, cap. IX, t. III. *S. Bern. Serm. XXVI de div.* — [5] *Torr.* p. 62, 79, 138. Il faut que cette ame tombe... Comme cette ame court vers Dieu, et qu'elle s'oublie elle-même, il ne faut pas s'étonner si en courant elle se salit par les endroits de boue où il lui faut pas-

déclare partout qu'il ne tente personne, qu'il ne veut ni le péché, ni la mort du pécheur[1].

Dieu permet le mal, à la vérité; il le tolère, il en veut tirer du bien[2]; mais il ne veut pas le mal. Il le déteste, au contraire[3], il le défend, il le condamne: il veut que nous le détestions, et que nous l'évitions. On ne peut avoir d'autres sentimens sans illusion et sans crime. Voici pourtant des hommes qui se prétendent fort spirituels, en se livrant sans scrupule à tout ce qui peut arriver à chaque moment. Tous leurs premiers mouvemens, qui ne sont peut-être pas toujours fort réglés, sont volonté de Dieu, s'il les en faut croire. Ils confondent cette volonté aimable, qui veut notre sanctification et notre salut, avec ce jugement terrible qui permet le péché et la mort du pécheur que Dieu ne veut pas. C'est même à ce jugement terrible que les Quiétistes ont la bizarre dévotion de se conformer. C'est par là qu'ils parviennent au pur amour[4]. Ils trouvent également Dieu partout, dans les démons comme dans les anges. Le paradis, l'enfer, tout leur est égal. Déplorons leur aveuglement.

Mais n'y a-t-il pas eu de bonnes ames, qui ont aussi parlé ce langage? N'y en a-t-il point qui ont dit dans leurs transports qu'elles s'abandonnoient à Dieu pour le temps et pour l'éternité? Que veut-on inférer de là? Que ces bonnes ames acquiesçoient comme les Quiétistes à leur réprobation éternelle? Illusion, sophisme. C'est comme si l'on disoit qu'un enfant bien né acquiesce à son exhérédation et à la disgrâce de son père, parce qu'il s'abandonne à la sage tendresse de celui dont il a tout reçu, et dont il doit tout espérer. Les enfans de Dieu savent que leur salut n'est jamais tant en sûreté, dit saint Augustin[6], que quand ils remettent leur sort entre les mains de leur père.

24. L'abandon des saints est un abandon de confiance; celui des Quiétistes un abandon de désespoir.

Le chef des apôtres[6] nous enseigne à jeter toutes nos inquiétudes dans le sein de Dieu, parce qu'il a soin de nous[a]. Le Sage demandoit[7] qu'on lui montrât quelqu'un dans toutes les nations, qui, s'étant abandonné à Dieu en obéissant à sa loi, en eût été rejeté? Voilà donc quel est l'abandon des saints. Qu'on n'ait plus la hardiesse d'abuser de leurs termes. Un abandon de confiance, dit saint François de Sales[1], de l'autorité duquel on a voulu se prévaloir; un abandon d'un enfant docile, entre les mains d'un père d'une bonté et d'une sagesse infinie. Et dans les nouveaux mystiques, c'est un abandon de désespoir[2]. Quel rapport y a-t-il entre cette confiance des saints si juste, si consolante, et la brutale disposition[a] des Quiétistes qui se livrent pour l'éternité à la vengeance d'un juge inexorable? On a raison de dire que les saints n'ont jamais connu une telle perfection. Ils étoient sans doute trop attachés à eux-mêmes, pour acquiescer à leur perte éternelle. Il n'y a que des fanatiques qui puissent s'imaginer marquer leur amour, en renonçant au sort des enfans de Dieu. Les Chrétiens regardent avec horreur la simple pensée qu'un Dieu infiniment bon les veuille réprouver. Ils frémissent quand ils pensent qu'ils peuvent être réprouvés par leur faute; et ils ne négligent rien pour détourner ce malheur. Nous savons que Dieu ne nous a pas destinés à être des objets de colère, dit saint Paul[3], mais qu'il nous veut faire acquérir le salut par notre Seigneur Jésus-Christ. Efforçons-nous donc d'assurer notre élection par nos bonnes œuvres[4]. C'est la volonté de Dieu : *Hæc est voluntas Dei, sanctificatio vestra*[5].

25. La sanctification parfaite consiste à se purifier de toute souillure.

Saint Paul n'a donc pas fait consister notre sanctification dans des spéculations subtiles, mais dans l'accomplissement de la volonté de Dieu[6]. Après avoir montré à tous les Chrétiens le terme heureux où ils doivent tendre, il leur montre la voie étroite par où l'on y arrive. Ayant reçu de Dieu, mes chers frères, disoit-il, de si magnifiques promesses; c'est-à-dire, comme il l'avoit déclaré auparavant, d'être destinés à posséder l'héritage de notre père; purifions-nous de tout ce qui peut souiller le corps et l'esprit; et travaillons ainsi à notre

ser... Elle ne songe point où elle met ses pieds. Je me laisse aller à ce qui m'entraîne, je suis entraîné avec Dieu; il va là, il agit, et je ne suis que l'instrument.

[1] *Jacob.* I, 13. *Ps.* V, 5. *Ezech.* XVIII. — [2] *S. Aug. de Corrept. et Grat.* cap. X, t. X. *Ep.* CXX, t. II. — [3] *Ps.* V, 7. — [4] *Expos. du Cant.* p. 209. *Torr.* p. 131. — [5] *De dono perser.* c. VI, t. X. — [6] *I Petr.* V, 7. 10. — [7] *Eccl.* II, 12.

[a] Principe posé par M. de Meaux. *Led.*

[1] Etant très-assuré que rien ne leur sauroit être envoyé de ce cœur paternel auquel ils s'abandonnent ainsi totalement, de quoi il ne leur fasse tirer du bien et de l'utilité. *S. Franç. de Sales*, *Entret. II.* — [2] *Torr.* p. 64, 65, 91, 92, 93. Cette pauvre ame est obligée, après avoir tout perdu, de se perdre elle-même par un entier désespoir de tout.

[3] *I Thess.* V, 9, 11. — [4] *II Petr.* I, 10. — [5] *I Thess.* IV, 3, 17. — [6] *II Cor.* VI, 16 et VII, 1.

[a] *Brutale disposition:* caractère dur. *Led.*

parfaite sanctification dans la crainte de Dieu. Bannir l'orgueil et la curiosité qui gâtent l'esprit; mater le corps par le retranchement de toute sensualité : c'est la spiritualité de saint Paul. Les vrais mystiques n'en ont point eu d'autre [1]. Sainte Thérèse n'a cessé de dire à ses saintes filles que la plus humble et la plus mortifiée d'entre elles seroit la plus parfaite.

En effet, si la perfection consiste, ainsi que l'enseigne saint Augustin, à se bien connoître soi-même pour se mépriser, et à bien connoître Dieu pour l'aimer; tout se réduit à perfectionner l'humilité et la charité. Le moyen unique d'y réussir, c'est d'affoiblir la concupiscence [a]; et ses principales forces sont, comme l'on sait, l'orgueil et la sensualité [2]. La charité et la cupidité, selon la remarque de ce saint docteur, sont deux poids contraires, dont l'un hausse à proportion que l'autre baisse. La diminution de la concupiscence fait donc l'augmentation de la charité; l'extinction du mauvais amour de nous-mêmes fera la perfection de l'amour de Dieu.

26. On ne peut être entièrement parfait en cette vie. De là vient le désir de la mort dans les saints.

De là vient que les ames les plus parfaites ont désiré la mort avec tant d'ardeur. Un juste demande, à l'exemple de saint Paul, d'être délivré de ce corps de mort et de péché, parce qu'il ne peut accomplir tout le bien qu'il veut, et qu'il fait le mal qu'il ne veut pas. Il est vrai que cette dévotion des saints n'est pas du goût des nouveaux mystiques. Ces désirs ardens, ces vives demandes des apôtres et des martyrs, ne sauroient s'accorder avec la doctrine des contemplatifs indolens. Ils trouvent même de l'imperfection où les saints ont cru trouver la perfection la plus éminente. Pour vous, mes frères, réglez vos sentimens par les paroles de la foi, tâchez d'imiter les grands exemples. Loin de regarder ce pieux désir de la mort comme un mouvement imparfait, regardez-le, selon les principes de saint Augustin [3], comme la marque assurée de la perfection. Plus on est parfait, plus on hait le règne du péché, plus on désire le règne de la justice.

Il n'y a pas à espérer, dit saint Thomas [4], après saint Augustin, que nous puissions accomplir parfaitement dans cette vie le grand commandement de l'amour. Distraits par mille nécessités inévitables, gâtés ou affoiblis par tant de secrètes cupidités, nous ne sommes jamais en état d'aimer Dieu de tout notre esprit, de tout notre cœur et de toutes nos forces [a]. Cet heureux état ne se trouvera que dans le ciel. Il n'y aura de justice parfaite pour nous, que quand il n'y aura plus en nous ni injustice, ni foiblesse : *Tunc erit plena justitia, quando plena sanitas, quando plena charitas :* rien ne manquera à notre amour pour Dieu, lorsque nous verrons à découvert, et que nous posséderons ce Dieu si aimable. Alors il absorbera toutes les pensées de notre esprit, et toutes les affections de notre cœur : il sera tout en tous. *Neque erit quod addatur ad dilectionem, cùm fides pervenerit ad visionem* [1].

Ici-bas nous ne connoissons et n'aimons par conséquent qu'en partie, selon la parole de saint Paul [2]; parce que nous n'y pouvons pas voir tout le bien [3], c'est-à-dire, Dieu en qualité de bien universel. Et, comme nous y sommes environnés et vivement touchés des biens sensibles, nous avons la malheureuse liberté de nous détourner à tous momens du bien souverain. Le moins qui nous puisse arriver, c'est d'être un peu arrêtés en chemin par les objets qui se présentent. Ainsi les justes les plus avancés ne seront ni pleinement justes ni parfaits, que quand ils seront délivrés par la mort des nécessités de la vie, et de la corruption du péché.

Si les nouveaux mystiques rejettent l'autorité de saint Augustin, rejetteront-ils aussi celle de saint Paul? Ce grand apôtre qui avoit reçu les prémices de l'esprit, qui avoit été élevé jusqu'au troisième ciel, gémissoit pourtant sous le poids du péché, et soupiroit sans cesse pour sa délivrance. Il n'étoit pas asservi au péché; il ne servoit qu'à la justice : mais le poids incommode de la cupidité ne laissoit pas de l'affliger et de le faire craindre. *Qui me délivrera de ce corps de mort?* s'écrioit-il du fond de son cœur [4]. Quand est-ce que ce qu'il y a de mortel sera absorbé par la vie [5]? On peut s'assurer que tous les saints ont eu les sentimens de saint Paul. Tous ceux qui marchent ici par la foi, dit l'Apôtre, doivent tendre de toutes leurs forces à la claire vue de Dieu dans le ciel. Ils ne sauroient ni le connoître, ni l'aimer parfaitement sur la terre.

[1] *S. Aug. De Doct. christ.* lib. I, cap. XXIV. *Ep.* LV, *ad Jan.* et CXL, *ad Hon.* S. Franç. de Sales. — [2] *I Joan.* II, 16. — [3] *De Mor. Eccl. cath.* lib. I, n. 40, t. I. — [4] 2. 2. quæst. XLIV, art. VI.

[a] Principe répandu partout dans M. de Meaux. *Led.*

[1] *S. Aug. De Perfect. just.* — [2] *I Cor.* XIII, 12. — [3] Ostendam tibi omne bonum. *Exod.* XXXIII, 19. — [4] *Rom.* VII, 21, 22, 23, 24. — [5] *II Cor.* V, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10.

[a] Autre principe rebattu par M. de Meaux. *Led.*

27. La perfection des Quiétistes, c'est de ne désirer ni craindre les biens et les maux que les saints ont désirés et craints.

Qu'on examine maintenant sur ces vérités le système des nouveaux mystiques : on trouvera que leur perfection consiste à ne point désirer les biens qu'ont désirés les ames les plus parfaites : à ne point gémir des maux dont gémissoient les apôtres mêmes. Quelle spiritualité ! mais quelles erreurs ! Qu'on prenne garde que, si leur système est pernicieux, il est au moins très-suivi. Ce ne sont pas ici des saillies d'imagination ; ce sont des principes liés les uns aux autres. Ils croient arriver en cette vie par leur méthode à un degré de perfection, que rien ne manque pour être entièrement juste, et essentiellement heureux [1]. Faut-il s'étonner après cela qu'ils soient sans désirs et sans gémissemens? Etre aussi innocent que l'étoient Adam et Eve avant le péché ; être aussi heureux sur la terre, quant à la béatitude essentielle, que les bienheureux le sont dans le ciel [2] : que peut-il rester à désirer? que reste-t-il dont on doive gémir? Mais ne voit-on pas que ce sont là des erreurs et des extravagances.

Il faut être insensé, dit saint Augustin [3], pour oser mettre en parallèle ce que nous sommes sur la terre, et ce que nous serons dans le ciel. Quel rapport entre notre justice si imparfaite pendant que nous vivons dans un corps de péché, et la justice parfaite où nous parviendrons quand le péché sera pleinement détruit avec la concupiscence? Quelle comparaison entre une goutte d'eau qui tombe dans le désert pour nous soulager, et ce torrent de délices dont nous serons enivrés dans le sein de Dieu? Les Quiétistes voudront-ils s'autoriser, sur ce point, de la tradition des Pélagiens, des Béguards, et des Illuminés?

28. Dessein du démon dans la secte des Quiétistes, d'établir paisiblement le règne du péché en détruisant toute vertu.

On voit, par ces sectes suscitées en divers siècles, que le démon suit toujours le même plan. Il tend à établir le règne du péché, et à détruire la vertu : comme Jésus-Christ au contraire est venu au monde pour établir la vertu, et détruire le péché [4]. Jamais l'esprit de malice ne s'y étoit mieux pris que par le système de Molinos et de ses disciples. Qu'on suive attentivement leurs principes. La perfection de l'ame consiste dans son union avec Dieu ; jusque-là ils ont raison. La seule chose qui empêche cette union, disent-ils, est la propriété ou l'activité [1] : il faut donc que l'ame y renonce ; et voici le piège. La propriété, dont la destruction est le grand objet du zèle des Quiétistes, ne signifie nullement parmi eux ce qu'elle signifie parmi les vrais mystiques. Ce n'est point une attache vicieuse de l'ame à quelque bien particulier. Ce n'est point un sentiment de la cupidité qui s'attribue les dons de Dieu par orgueil, ou qui s'en réjouit par une complaisance toute humaine. La propriété est bonne au commencement de la voie, disent nos spirituels [2] : mais il ne faut pas s'y arrêter. Elle n'est donc pas ce vice que les vrais spirituels condamnent en tout temps. Que signifie donc la propriété dans le dictionnaire des nouveaux mystiques [3]? toute action de l'homme, quelque bonne et vertueuse qu'elle soit, tandis que la réflexion et la volonté de l'homme y a quelque part, même en coopérant à la grâce. Voilà leur vrai sentiment. Ils ne connoissent d'opération exempte de propriété et d'activité, que celle où Dieu seul agit [a]. C'est ce qu'ils appellent action divine : les autres bonnes actions où la liberté coopère à la grâce ordinaire ne sont dans leur langage que des actions tout au plus vertueuses. L'activité s'y trouve toujours [b] et l'imperfection par conséquent. Et voilà pourquoi nos spirituels évitent d'exciter en eux aucun bon mouvement. Examen de conscience, douleur des péchés commis, ferme résolution de ne les plus commettre à l'avenir, cela est bon pour des commençans et pour des imparfaits [c]. Pour eux, ils se déchargent de tous ces soins sur la Providence. Ils iront à confesse et à la sainte eucharistie, comme des enfans qui ne savent ce qu'ils font [4] ; sans réflexion, sans autre préparation que celle de leur repos, tout naturellement comme à table. Et c'était aussi la conduite de Molinos [5]. Mais les fidèles ont appris du concile de Trente [6] à exciter en eux, lorsqu'ils approchent des sacremens, toutes les saintes dispositions qui doivent

[1] *Expos. du Cant.* p. 4, 5, 8. — [2] *Moyen court*, p. 133, 134. *Règle des Assoc.* p. 137, 138. *Torr.* 137. — [3] *Contra duas epist. Pelag.* lib. II, t. X. — [4] *Tit.* II, 11, 12. *I Joan.* III, 5.

[1] Molinos, *Prop.* IV, XX, LVIII. *Moyen court*, p. 122, 124. *Règle des Assoc.* p. 22. *Expos.* p. 16, 141, 156. *Torr.* p. 31. — [2] *Moyen court*, p. 131, 132. — [3] *Ibid.* p. 87, 88, 89, 122, 128. *Torr.* p. 4, 5, 10, 38, 39, 83, 144, 150.

[4] *Torr.* p. 135. *Moyen court*, p. 55, 57. L'auteur dit qu'il n'exclut pas les préparations nécessaires pour les sacremens ; mais il ajoute que la disposition la plus parfaite pour les recevoir est le simple repos. Il est visible dans son système, que ce seroit une imperfection de s'exciter à la douleur des péchés, ou à l'action de grâces. Il paroît avoir copié Molinos. — [5] *Molinos*, prop. XIV, XV, XXXII. — [6] *Conc. Trid.* sess. VI, *de Justif.* cap. VI et sess. XIII, cap. VII, VIII.

[a] Contre *l'Explic. Avert.* p. 26. *Led.* — [b] *Explic.* p. 98, 99, 100. *Led.* — [c] Contre *l'Explic.* p. 241, 242, 243. *Led.*

répondre à la sainteté de nos mystères. Malheur à quiconque s'écarte de l'esprit et des règles de l'Église.

Les Chrétiens avoient toujours cru jusqu'ici que les justes, en coopérant à la grâce avec toute l'application et la vigilance dont ils sont capables, agissoient d'une manière digne de Dieu [1]. On appliquoit à ces justes ce que dit saint Paul [2] de ceux qui sont poussés par l'Esprit saint, et qui vivent de l'Esprit. Les nouveaux mystiques ont eu d'autres révélations. Saint Paul ne parle que d'eux ou de leurs semblables, s'il les en faut croire. Toutes les actions de presque tous les saints ont été, disent-ils, infectées de propriété [3]. Sainte Thérèse, par exemple, et tant d'autres grandes ames qui ont fait l'admiration de l'Eglise, n'ont jamais été véritablement anéanties. Ils ne raisonnent pas mal selon leur principe : car si c'est avoir de la propriété que d'agir pour Dieu avec réflexion, et de s'exciter à le servir avec ferveur, sans doute les plus grands saints ont été le plus propriétaires de la vertu.

29. Les Quiétistes ne se précautionnent que contre la vertu, et non pas contre le vice.

Ce qu'il y a de plus prodigieux à l'égard des nouveaux spirituels, c'est que craignant si fort la propriété et l'imperfection dans les actions vertueuses, ils ne craignent rien dans les états les plus horribles. La même ame qui doit réprimer avec soin toutes les bonnes inclinations dès qu'elle les sent naître, doit aussi demeurer, dans l'état le plus dangereux, indifférente et tranquille. Si l'on disoit qu'il faut bannir l'inquiétude et le trouble, on parleroit comme les vrais spirituels ont parlé. Mais il faudroit ajouter avec eux, que pour ne pas succomber à la tentation, il faut redoubler la vigilance et la prière [4]. Ce n'est pas là l'intention des faux mystiques. Ils rejettent toute bonne pensée, tout bon désir que l'ame voudroit produire avec le secours ordinaire de la grâce. Ils ne permettent d'autre bon mouvement à leurs parfaits, que celui qu'ils ne sauroient empêcher. De sorte que, pour devenir parfait par leur méthode, il faudroit cesser d'être libre [5].

Le quiétisme, comme l'on voit, renferme plus d'une erreur. Tout y conspire à combattre la vertu, et à favoriser le vice. Saintes pensées, pieux désirs, actions vertueuses, examen et douleur des péchés passés, vigilance dans les occasions présentes, sage prévoyance de l'avenir [a] ; tout cela est retranché. Il y auroit de la propriété : l'ame parfaite, dit-on, ne pense à rien. Mais tentations affreuses, puanteur, perte des vertus non imaginaire, mais très-réelle, puisque l'ame perd sa beauté intérieure et son principal ornement ; état, en un mot, qui scandalise le prochain, et fait horreur à Dieu ; cela ne vaut pas la peine que les Quiétistes s'affligent et se remuent [1]. Rien ne peut altérer leur félicité, ni leur sainteté. Ils nous apprennent sans pudeur qu'ils aiment leur puanteur et leur pourriture, qu'ils s'y accoutument, qu'ils s'en réjouissent [2]. Des Chrétiens ont-ils été capables de ces excès? N'est-ce pas là ce que saint Paul appelle la doctrine des démons? Et si les évêques souffrent de telles erreurs, n'ont-ils pas à craindre les menaces que le Saint-Esprit fait à deux évêques, dans le second chapitre de l'Apocalypse? Saint Jean, qui a fait l'éloge de leurs vertus, ne leur reproche que d'avoir manqué de zèle pour réprimer la témérité d'une femme qui enseignoit la doctrine des Nicolaïtes, et séduisoit ses serviteurs [b].

Après avoir vu les principes du quiétisme, ne nous étonnons plus si les ames qui tendent à la perfection par les nouvelles routes abandonnent les voies anciennes : elles croiroient n'y arriver jamais par là. Les pratiques des saints ont été trop imparfaites; leurs meilleures actions ont eu besoin de passer par le feu. Une ame parfaite, de la façon de nos mystiques [3], renoncera donc tôt ou tard à tout ce qui a sanctifié les saints. Pour le moins, ne s'y appliquera-t-elle que par un mouvement particulier, et bien marqué de la grâce [c]. Ainsi elle tombera infailliblement et dans l'illusion en tentant Dieu, si elle attend une impulsion extraordinaire pour agir : et dans une inaction mortelle, si elle n'agit point de peur d'agir d'elle-même. Et qu'arrivera-t-il de cette disposition? Il est aisé de le prévoir ; une extinction insensible de la vertu. Le feu de la dévotion ne manquera pas de s'éteindre à

[1] *Col.* I, 10. — [2] *Rom.* VIII, 5 et seq. — [3] *Prop. LII*e de Molinos. *Torr.* p. 15, 17, 22, 23. — [4] *Matth.* XXVI, 14. — [5] *Moyen court*, p. 68, 69, 87, 130. S'étant donné à Dieu dès le commencement de la voie, il donna dès-lors un consentement actif et général pour tout ce que Dieu feroit... Tout ce que l'ame fait est de se tenir dans un consentement passif, souffrant de son mieux cette opération, qu'elle ne peut ni ne veut empêcher.

[1] *Torr.* p. 66, 78, 88, 89, 101, 102, 103, 104, 105. — [2] M. L'évêque de Chartres a fait comprendre avec beaucoup de lumière, dans sa censure, que l'auteur des *Torrens* faisoit compatir la plus grande perfection avec un état criminel. Dieu ne peut avoir horreur que du crime. Il ne juge pas selon les apparences. — [3] *Torr.* p. 83, 84, 88, 89, etc. *Exp.* p. 44, 209. Molinos, *prop.* XIV.

[a] Contre l'*Explic.* p. 97 et suiv. 244, etc. *Led.* — [b] Caractère marqué de Mme Guyon. *Led.* — [c] Contre l'*Explic.* p. 52, 189. *Led.*

mesure qu'on lui ôtera l'aliment dont il se nourrit [1].

Aussi l'a-t-on bien prévu dans la nouvelle secte. Ces ames désappropriées, c'est-à-dire, pour parler moins mystiquement et plus intelligiblement, ces ames désoccupées de tout ce qui pourroit les soutenir ou les corriger, tombent de foiblesse en foiblesse; elles croupissent dans la boue et dans leur fumier, jusques à faire horreur à Dieu. Ce sont les maîtres de la spiritualité moderne qui parlent ainsi [2]; on les en peut croire.

30. Le démon tient les Quiétistes en paix dans l'état le plus horrible, sous prétexte du parfait abandon.

Mais, dira-t-on, une ame qui a quelque teinture du christianisme se pourroit-elle souffrir dans un tel état? Cela paroît incroyable: et voici le comble de l'illusion. Le démon a trouvé le secret de tenir ces ames en paix. Après avoir anéanti la vertu par une crainte imaginaire du vice de la propriété, il fait régner tranquillement le vice par la fausse assurance qu'on est parvenu à la vertu parfaite de l'abandon [3]. Il fait accroire que dans cet abandon horrible, la propriété étant éteinte, les défauts sont légers, et ne sont même qu'apparens [a]; mais que la perfection est réelle et très-éminente. Ainsi se confirme et s'endurcit dans son erreur une ame instruite de la nouvelle spiritualité. La seule chose qu'elle croit devoir craindre en cet état [4], c'est précisément ce qui pourroit l'éclairer et la convertir; l'examen de la conscience, le remords du passé, la crainte de l'avenir: *O altitudines satanæ!* Y eut-il jamais un secret plus infaillible, pour faire vivre et mourir les gens dans le péché et l'impénitence [5]?

Le sentiment de nos péchés et de nos misères, joint à l'idée que nous avons tous de la justice, et au désir de la béatitude, est, pour ainsi dire, une espèce de grâce continuelle, qui réveille les pécheurs, et fait avancer les justes. C'est une ressource toujours prête pour ceux qui paroissent les plus désespérés. Mais si la doctrine des Quiétistes eût prévalu, toute ressource manquoit. Holoferne, pour parler avec l'Écriture, coupoit les canaux qui conduisoient l'eau à Béthulie [1]: les Israélites alloient périr même sans combattre, par l'artifice de l'ennemi et de leurs faux frères. L'horreur du péché, et l'amour de la vertu; la crainte de la peine, et le désir de la récompense; toute inclination au bien, toute aversion au mal alloit être éteinte [2]. On vouloit étouffer jusqu'à la soif même de la justice.

31. La religion s'éteint, si l'on cesse de gémir du mal, et de désirer le bien véritable.

Que deviendrions-nous, si on nous ôtoit cette pente vers le souverain bien? Que chercherions-nous si nous perdions la faim et la soif de la justice [3]? Il ne faut pas s'étonner si des personnes entêtées du quiétisme ont vécu sans vigilance et sans crainte: leur indifférence pour la perfection et pour leur salut ne sauroit avoir d'autre effet. Ce qu'ils appellent pur amour est une vraie stupidité [a] inspirée par le démon, et fomentée par l'amour-propre. Aime-t-on un ami quand on est indifférent à le voir, ou à ne le voir pas? L'aime-t-on lorsque, se trouvant dans un lieu où tout peut affoiblir et détruire même l'amitié, on n'a nul désir d'être délivré des tentations qui l'attaquent? Quel sentiment auroit-on, si on n'aimoit pas?

Pour nous, apprenons de la doctrine et des exemples des saints, à gémir du mal où nous sommes ici exposés, et à désirer les biens ineffables que Dieu nous prépare. Que si nous n'avons pas ces sentimens, gémissons au moins de notre insensibilité, et laissons les Quiétistes se glorifier de leur indolence. Laissons aux impies et aux réprouvés cette indifférence brutale ou désespérée pour leur bonheur; encore n'y sauroient-ils être indifférens. Ils désirent tous, ils cherchent leur félicité: mais ils ne prennent pas la voie par où l'on y arrive. Ils la cherchent, dit saint Augustin [4], lors même qu'ils s'en détournent. Tout le chagrin des impies est de ne pouvoir trouver leur bonheur dans les biens sensibles où ils le cherchent, et où il n'est pas; comme le désespoir des réprouvés est de l'avoir perdu pour jamais en perdant Dieu, dans lequel

[1] Pour détourner la vue de cette conséquence si dangereuse, on dit que l'ame agira dans le cas du précepte [b]; mais le cas où les préceptes affirmatifs obligent paroît-il bien souvent assez clair, pour déterminer un nouveau mystique? — [2] *Moyen court*, p. 128. *Torr.* p. 4, 5, 10.— [3] *Torr.* p. 89, 90; 84, 150. *Moyen court*, p. 28, 126. — [4] *Expos. du Cant.* p. 124, 159. Molinos, *prop.* x, xi. — [5] Curari vulnus negligitur, quod dignum præmio laudis videtur. *S. Greg. in Job*, lib. iv, cap. xxv. *S. Aug. in Ps.CXXXI*, t. iv.

[a] *Explic.* p. 99. *Led.* — [b] *Ibid.* p. 89, 90. *Led.*

[1] *Judith*, vii, 6, 7, 8, 9. — [2] *Moyen court*, p. 28. *Torr.* p. 86, 91, 92, 96, 110. — [3] *Matth.* v, 6. — [4] Quis usquam vel potest, vel potuit, vel poterit inveniri qui nolit esse beatus?... Beati immaculati in via, qui ambulant in lege Domini: si ergo vis esse beatus, esto immaculatus. Illud enim autem omnes; hoc pauci volunt, sine quo non pervenitur ad illud quod omnes volunt... Beatum quippe esse, tam magnum est bonum ut hoc et boni velint et mali... Etiam mali propterea sunt mali, ut sint beati. *In Psal. CXVIII, serm. I*, n. 4, t. iv.

[a] *Pur amour, stupidité* · caractère dur. *Led.*

seul il se trouve. Le comble de la joie et de la perfection des justes et des bienheureux, c'est de ne chercher leur bonheur qu'en Dieu, et de l'y trouver.

On ne comprend pas comment des Chrétiens ont pu prendre pour perfection des sentimens si contraires à ceux de la raison et de la foi. O ma vie, ma vie! s'écrioit sainte Thérèse après ses communions [1], toute enivrée de l'amour et du calice de Jésus-Christ; comment pouvez-vous subsister dans l'absence de votre vie? O mon ame, qui peut vous consoler dans les périls et les afflictions où vous gémissez? Seigneur, que vos voies sont douces; mais qui peut y marcher sans crainte? Je crains toujours de ne vous pas servir; et lorsque je travaille pour votre service, je rougis de vous servir si mal. O vie si incertaine dans la chose du monde la plus importante! qui pourra vous désirer, puisque le seul avantage qu'on pourroit tirer de vous, qui est de contenter Dieu, est si incertain?

Nos spirituels diront-ils que ce sont là des sentimens d'une ame imparfaite? Mais que diront-ils de saint Paul? J'aspire, dit-il [2], à connoître de plus en plus et à posséder Jésus-Christ, pour lequel j'ai tout quitté et je souffre tout, afin de parvenir au bonheur que je souhaite. Je n'ai garde pour cela de me croire parfait; je cours encore dans la carrière; je fais des efforts continuels pour m'avancer; et la couronne que Jésus-Christ me destine et que je regarde, redouble à chaque moment mes désirs et ma course.

Que d'imperfections dans saint Paul, si les nouveaux docteurs connoissent la perfection! Ne penseroient-ils pas, dans le fond de leur ame, que l'Apôtre n'a parlé qu'en imparfait, ou pour les imparfaits? On sait que c'est là une de leurs évasions, quand on les presse par l'Ecriture, par la tradition, et par les prières de toute l'Eglise. Mais il n'y a pas moyen d'échapper. Saint Paul dit nettement qu'il parle au nom des parfaits et pour les parfaits [3]. On va voir comme il appelle ceux qui auroient d'autres sentimens, et qui voudroient vivre dans une molle indifférence.

Soyez mes imitateurs, mes frères; observez soigneusement ceux qui se forment sur le modèle que nous vous avons proposé: car je vous le dis avec larmes, il y en a plusieurs qui se conduisent en ennemis de la croix de Jésus-Christ [1]. Ces ennemis de la croix rejetoient la mortification; et sans penser au bonheur du ciel, ils vouloient vivre en repos sur la terre. Ils se glorifioient même, dit l'Apôtre, de ce qui devoit faire leur confusion. Pour nous, ajoute-t-il, ne soyons occupés que de la vie céleste; vivons dans l'attente continuelle du Sauveur qui viendra mettre fin à nos misères et à nos péchés. Il faut avouer qu'en tout cela on ne voit guère de traces de l'indifférence de nos mystiques. Quels désirs ardens pour la béatitude! quels efforts pour y arriver! Saint Paul ignoroit-il donc le secret du pur amour?

Et qu'oppose-t-on à ces grandes vérités de la religion, et à de tels exemples? De petites subtilités de métaphysique. La perfection consiste, dit-on, à se conformer à la volonté de Dieu: l'amour pur consiste à aimer Dieu pour lui-même sans rapport à nous. Nous avons déjà démêlé ces équivoques. Mais voici les conséquences que les nouveaux mystiques tirent de ces suppositions: elles sont si horribles, qu'elles devroient suffire pour les détromper de leurs faux principes. Tout ce qui arrive, disent-ils [2], c'est la volonté de Dieu: il n'y a donc qu'à se tenir indifféremment où l'on se trouve, sans rien désirer même pour son intérêt éternel [a], sans rien craindre. Que nous soyons au milieu du monde le plus séduisant, ou dans la solitude la plus assurée; que notre ame jouisse de la paix la plus consolante, ou qu'elle soit agitée des tentations les plus dangereuses; que nous soyons sur la terre, dans le ciel, ou en enfer, il faut être également content et tranquille. Il n'y a qu'à se conformer à la volonté de Dieu que le moment présent nous apporte. Dieu est toujours également parfait en lui-même; il sera toujours également glorifié dans quelque état de péché ou de peine que nous nous trouvions. Si nous avions quelque désir pour notre bien, quoique ce désir fût soumis à la volonté de Dieu, nous ne serions pas dans la sainte indifférence; nous ne serions qu'au degré de la résignation. Il faut monter plus haut pour être parfait. Il en faut venir jusqu'à cette pleine indifférence [b], qui exclut par rapport à nous tout bon mouvement volontaire; voilà le terme fatal où aboutissent enfin les voies du prétendu pur amour.

[1] *Sainte Thérèse. Médit. I.* — [2] *Philip.* III, 8 et seq. — [3] Quicumque ergo perfecti sumus, hoc sentiamus.

[1] *Philip.* III, 18, 19, 20, 21. — [2] Molinos, *prop.* XII, XIII, XIV, XV. *Moyen court*, p. 28, 33, 34. *Torr.* p. 98, 118, 141, 131, 140, 147, etc. *Expos. du Cant.* p. 44, 62, 75, 76, 77. *Règle des Assoc.* p. 89.

[a] *Explic.* p. 28, 29, 42, 73. *Led.* — [b] *Explic.* p. 49, 50. *Led.*

32. L'indifférence des parfaits n'exclut pas tout désir volontaire, mais le soumet à Dieu.

Ne vous laissez pas séduire à cette vaine philosophie [1]. Ces sophismes cachent de grandes erreurs. Ce qu'on nous vante comme le comble de la piété est une vraie impiété. Pour vous en convaincre, suivez ce raisonnement, fondé sur un principe de saint Augustin, qui suffiroit pour renverser le nouveau système. Si la perfection consistoit dans l'indifférence, qui exclut par rapport à nous, tout désir volontaire, même soumis, il s'ensuivroit que Jésus-Christ, source de toute perfection [2], auroit été imparfait, ou qu'il auroit eu quelque désir involontaire. Vous frémissez avec raison de ces conséquences; et vous allez voir qu'elles suivent très-naturellement de la nouvelle spiritualité [a]. Notre Seigneur demande que le calice de sa passion s'éloigne de lui; il sait pourtant, en le demandant, que la volonté de son Père est qu'il boive le calice, et il s'y soumet [3]. Le Fils de Dieu n'aura donc été que dans le degré de la résignation où l'on n'a que des désirs soumis; et non pas dans la parfaite indifférence, où l'on n'a plus de désirs à soumettre [b].

Que si nos mystiques, pour s'échapper, traitent de trouble involontaire [c] le désir et la demande du jardin des Olives, c'est une erreur encore plus injurieuse à Jésus-Christ : c'est faire Jésus-Christ encore plus imparfait. Car assurément il est moins imparfait d'avoir des désirs volontaires soumis à Dieu, que d'être troublé malgré qu'on en ait. Osera-t-on imputer un tel trouble au Fils de Dieu, qui s'est offert si volontairement à la mort [4] ? Ne craindra-t-on pas l'anathème de l'Eglise, qui, dans un concile général [5], a traité cette pensée d'abominable? L'Évangile nous apprend que Jésus-Christ s'est troublé lui-même [6] : tout a été volontaire en lui, parce que tout y a été méritoire, saint et parfait.

Ne poussons pas la perfection au-delà des bornes que Dieu y a mises. Il a voulu que nous fussions hommes et Chrétiens: sensibles par conséquent aux biens et aux maux, parce que nous sommes hommes; résignés et obéissans, parce que nous sommes Chrétiens. Il ne nous a point fait des statues de pierre et de bronze, pour parler le langage de Job [1], cet homme si affligé et si soumis, que le Saint-Esprit nous a donné pour modèle [2].

Il y a dans les justes une soumission plus ou moins prompte et parfaite [3], selon les divers degrés de leur sainteté : et c'est ce qui a fait distinguer la résignation de l'indifférence. L'ame résignée soumet ses désirs à la volonté de Dieu, mais avec plus de peine que celle qu'on appelle indifférente : celle-ci se soumet si promptement, qu'il semble qu'elle n'ait point de désirs. Voilà tout ce qu'ont voulu dire les vrais mystiques, en élevant l'indifférence au-dessus de la résignation [4]. C'est une imagination des mystiques modernes, que les parfaits ne doivent rien désirer. Les saints qui ont le plus pratiqué l'indifférence chrétienne avoient eux-mêmes des désirs très-volontaires et très-permis, à l'égard de leur bien, non-seulement éternel, mais temporel. Ils en avoient pour le bien de leurs frères. Ils avoient appris, des paroles et de l'exemple de notre Seigneur, que ces volontés particulières, même différentes de la volonté de Dieu, n'empêchent nullement la perfection, pourvu qu'elles y soient subordonnées. Or les saints ont un peu mieux connu que les Quiétistes la sagesse et l'esprit de la religion chrétienne.

Les Chrétiens, encore une fois, ne doivent être ni stupides dans les maux qui les frappent ou les menacent, ni insensibles pour les biens qu'ils espèrent; ils doivent être résignés et soumis. C'est par là, dit saint Augustin [5], qu'ils sont justes, et qu'ils peuvent devenir parfaits.

[1] *Col.* II, 4, 8. — [2] *Col.* I, 17, 19. — [3] *Matth.* XXVI, 38, 39, 42, 44. *S. Aug. in Ps.* XXXII, *Enarr.* II, t. IV, *S. Franc. de Sal.* liv. IV, *Ep.* XI. — [4] *Heb.* IX, 14. — [5] *Conc.* VI, *Act.* II. — [6] *Joan.* XI, 33. Turbavit seipsum. *August. in hunc locum* : Attendite potestatem; turbaris tu nolens; turbatus est Christus quia voluit. *Tract. XLIX, in Joan.* II, 18, t. III, part. II. —

[a] Pris de M. de Meaux. *Ed.* — [b] Contre *l'Explic.* p. 49, 50. *Ed.* — [c] *Explic.* p. 122. *Ed.*

[1] *Job.* VI, 12. — [2] *Jac.* V, 10, 11. — [3] *S. Franç. de Sal.* liv. IV, *Epist. à une Relig.* Je n'aime nullement certaines ames qui n'affectionnent rien, et à tous événemens demeurent immobiles. Mais cela elles le font faute de cœur, et par mépris du bien et du mal. Mais celles qui, par une *entière résignation en la volonté de Dieu, demeurent indifférentes*, ô mon Dieu! elles en doivent remercier sa divine majesté; car c'est un grand don que celui-là. *Amour de Dieu*, liv. IX, ch. V, etc. — [4] *S. Franc. de Sal. Ent. II, Ep. XLVI, à une Sup. de la Visit.* Il ne faut vouloir que Dieu absolument, invariablement. Il faut peu vouloir et petitement tout ce qui n'est pas Dieu. *Epist.* IX, *Amour de Dieu*, liv. IX, ch. IV, V, VI, VII. — [5] *S. Aug. in Ps.* XXXII, *Enarr. II*, t. IV. Le Fils de Dieu s'étant revêtu de l'humanité pour régler l'homme et le sanctifier, a montré dans sa personne un désir particulier, mais soumis, lorsqu'il a dit : Mon Père, s'il est possible, que ce calice s'éloigne de moi. *Hæc humana voluntas erat proprium aliquid, et tanquam privatum velens.* Toutefois, mon Père, que votre volonté se fasse, et non pas la mienne. Comme si le chef eut dit à tous ses membres : regardez-vous en moi; vous verrez dans votre modèle que vous pouvez quelquefois vouloir, par un désir particulier même, ce que Dieu ne veut pas : *Erre vide te in me; quia potes aliquid proprium velle, ut aliud Deus velit... Concedatur hoc humanæ infirmitati.* Mais pensez aussitôt à ce que veut celui qui est au-dessus de vous. Soumettez promptement, comme j'ai fait, votre volonté à celle de Dieu. Alors votre volonté lui sera conforme. Vous serez juste et parfait par proportion comme moi. *Eris ergo rectus, et te decebit laudatio.*

Tel est le modèle de perfection qui nous a été proposé dans Jésus-Christ Dieu homme. Telle est par conséquent la volonté de Dieu, que le Fils de Dieu s'étant fait homme nous a manifestée en s'y conformant. Et c'est à cette volonté divine, enseignée et pratiquée par Jésus-Christ, que les Chrétiens doivent se conformer comme à leur règle.

33. Les Chrétiens doivent désirer et demander absolument leur salut.

Les prières de l'Église, comme l'a dit un grand pape, sont la profession de sa foi; elles sont aussi le soutien de son espérance, le fruit et le germe de sa charité. La prière la plus solennelle et la plus sainte, c'est l'Oraison Dominicale [a]. Elle a été dictée pour tous, selon la décision d'un concile d'Afrique; pour les parfaits aussi bien que pour les imparfaits; pour les apôtres, comme pour les derniers des Chrétiens. Tout y est renfermé, disent les Pères; il faut que toutes nos prières s'y rapportent [1]. On ne peut s'écarter de son esprit sans ignorance et sans péché: ce seroit préférer une vaine tradition des hommes au commandement de Dieu. Or il ne faut d'autre argument que l'Oraison Dominicale, pour fermer la bouche aux faux mystiques.

Oseront-ils dire qu'il y ait quelque état où l'Oraison du Seigneur soit inutile ou imparfaite? Qu'ils cessent donc de dire qu'il y ait un état où les parfaits n'ont plus de désirs par rapport à eux-mêmes. Est-ce qu'ils ne récitent plus leur *Pater?* Ne demandent-ils plus la délivrance du mal, ni l'avénement du royaume céleste? Nous savons bien comment ils tâchent d'éluder la force de la vérité: mais empêchons-les, si nous pouvons, d'altérer, pour leur malheur, la prière que Jésus-Christ leur a laissée pour les sauver.

Nous ne désirons le royaume de Dieu, disent les nouveaux mystiques, qu'autant que Dieu le veut. C'est sous cette précision formelle que nous le demandons. Voilà ce qui nous distingue de cette foule de Chrétiens imparfaits, qu'on élève grossièrement dans le désir absolu de la béatitude. Mais ces ames parfaites pourroient-elles nous dire comment elles récitent leur *Pater*, dans les dernières épreuves? Si elles demandent alors leur salut, où est la perfection de la nouvelle spiritualité? Et si elles ne le demandent pas, où est le christianisme?

Les Chrétiens ont appris dans l'Église, il est vrai, que le royaume de Dieu doit être toujours désiré, demandé, recherché absolument et sans condition [1]: malheur à eux s'ils prétendoient être plus spirituels que leur mère. Le royaume de Dieu n'est pas de ces biens dont on puisse faire un bon ou mauvais usage, et qui s'accordent aux bons et aux méchans [2]. Si cela étoit, on ne devroit le demander qu'avec réserve, ainsi que les biens temporels, et les consolations même spirituelles, qui ne sont pas nécessaires pour le salut [3]. La béatitude est la possession immuable du souverain bien, qui nous rendra pleinement bons et parfaits. Voilà pourquoi nous disons: Notre Père, que votre royaume arrive; comme nous disons: Que votre nom soit sanctifié [a]. Nos spirituels ajoutent-ils quelque condition à la première demande? y ajoutent-ils leur formule, Que votre nom soit sanctifié, précisément, ô mon Dieu! parce que vous le voulez? La sanctification du nom de Dieu, c'est-à-dire sa gloire, s'il les en faut croire, est le grand et l'unique objet de leurs désirs. Ils savent, disent-ils, que la demande en doit être absolue. Qui est-ce qui leur a appris que la demande du salut doit être conditionnelle?

Saint Cyprien et saint Augustin leur enseigneront sur cela une vérité dont ils seront peut-être surpris. C'est que lorsque nous demandons la sanctification du nom de Dieu, c'est par rapport à nous que nous la demandons [b]. Le nom de Dieu est toujours saint en lui-même; c'est en nous et par nous qu'il est parfaitement sanctifié, lorsque nous sommes justes et bienheureux [b]. La gloire du souverain bien c'est de se communiquer. Dieu se suffit à lui-même; il ne lui peut revenir nul avantage du culte que nous lui rendons; c'est nous qui en tirons toute l'utilité. Ainsi, travailler à la gloire de Dieu,

[1] Quæ enim potest magis spiritualis esse oratio, quam quæ a Christo nobis data est, a quo nobis Spiritus sanctus missus est;... ut aliter orare, non ignorantia sola sit, sed et culpa... Rejicitis mandatum Dei, ut traditionem vestram statuatis. Oremus itaque sicut magister Deus docuit... Nihil omnino prætermissum. *S. Cyp. de Or. Dom. S. Aug.*

[a] Autre principe inculqué par M. de Meaux. *Led.*

[1] *Matth.* VI, 33 et VII. — [2] *S. Aug. in Ps. IV et XXVI, Enarr. II et in Psal. LV.*

[3] *S. Bern. serm. V, in Quadrag. et serm. XXV dedic.* Temporalia si defuerint, petenda quidem sunt, quantum necessitas humana requirit; sed juxta B. Gregorii sententiam, non sunt hæc nimie requirenda. In quo genere etiam illa sunt spiritualia, sine quibus nihilominus salus constare potest... *Hæc autem sunt toto affectu, et omni tempore, incessanter, obnixè postulanda :...* ut habeas gratiam in oculis ejus, et ipso frui in perpetuum merearis. De his enim dictum est, sine intermissione orate. — [b] *S. Cyp. de Orat. Domin.*

[a] Pris de M. de Meaux. *Led.* — [b] Pris de la même source. *Led.*

c'est proprement travailler pour nous, en travaillant à notre salut [1]. Voilà par où nous nous conformons à la volonté de Dieu, le plus parfaitement qu'il nous est possible [2] : *Fiat voluntas tua : Hæc est voluntas Dei sanctificatio vestra.* Que cette volonté adorable s'accomplisse donc sur la terre comme dans le ciel : ô Père saint! comme dans le ciel, et non pas comme dans l'enfer. Qu'elle s'accomplisse sur nous, cette volonté de miséricorde, qui fait et récompense les justes et les élus ; et non pas ce jugement de colère qui souffre et punit les pécheurs et les réprouvés. Voilà quels sont les sentimens et les vœux de tout ce qu'il y a jamais eu de justes sur la terre, et de tout ce qu'il y a de bienheureux dans le ciel.

34. Jamais les saints n'ont été indifférens pour leur bonheur, mais pour le temps d'en jouir.

Mais ne trouve-t-on point de grands saints qui ont été dans l'indifférence? Saint Paul [3] et saint Martin n'ont-ils point été en suspens entre la volonté de travailler pour leurs frères, et le désir de leur propre béatitude [a]? Que veut-on inférer de là? qu'ils étoient indifférens à leur salut. Quel sophisme! Jamais saints ont-ils eu plus d'ardeur pour posséder Dieu? Il est vrai que leurs désirs étoient soumis [4] : mais ils n'en étoient pas moins vifs ni moins volontaires [b]. On sait que ce n'est nullement sur la béatitude, mais sur le délai, que tomboit ce qu'on veut nommer indifférence.

Comment accorder dans les saints des mouvemens qui paroissent si opposés? Rien de plus facile. La même volonté de Dieu qui ordonne de désirer la jouissance du bien souverain [5], ordonne aussi d'en souffrir patiemment le délai. C'est au Père céleste à nous donner son royaume dans le temps qu'il s'est réservé; c'est à nous à attendre avec soumission et vigilance l'heure et les ordres de notre maître [6]. Il faut donc, pour être conforme à la volonté de Dieu dans toute son étendue, et désirer ce jour heureux avec un pieux empressement, ainsi que parle saint-Pierre [7], et en porter le retardement avec soumission, comme a fait saint Paul [1]. Les parfaits, dit saint Augustin, souffrent la vie avec patience [2], et reçoivent la mort avec joie.

Voilà, mes frères, comment les ames parfaites savent allier ces dispositions, que les nouveaux mystiques trouvent inaffiables; le désir ardent de la mort et de la béatitude, avec une résignation paisible qui fait souffrir la vie présente et le délai du bonheur éternel. Tel étoit David dans son exil. Il brûloit du désir de voir la maison du Seigneur et d'y habiter, et supportoit son bannissement avec patience [3]. Mais n'y a-t-il pas, dit-on, dans les Articles dressés contre les faux mystiques, que tout Chrétien est obligé de vouloir son salut, comme une chose que Dieu veut [4]. Y a-t-il tant de différence entre cette expression et ce que disent les nouveaux docteurs, que les parfaits ne doivent vouloir précisément le salut que parce que Dieu le veut, et autant qu'il le veut [3]? On convient qu'ils auroient pu se passer de ces précisions métaphysiques dont l'Eglise s'est toujours bien passée. Mais après tout, ajoute-t-on, ce ne sont là que de petites subtilités d'école. Cela méritoit-il qu'on s'alarmât? Qu'on se désabuse. Ces petites subtilités ont, comme on l'a déjà vu, d'étranges suites.

35. C'est un artifice dangereux de dire qu'il ne faut vouloir le salut précisément qu'en tant que Dieu le veut. Dieu veut qu'on le désire sans condition.

Il est bien vrai que nous voulons notre salut comme une chose que Dieu veut [b]. Mais il n'est pas permis de dire que nous ne le voulons précisément, exclusivement, que parce que Dieu le veut. On ne veut ainsi avec réserve que les choses indifférentes de leur nature, qui ne seroient point bonnes, et qu'on ne voudroit pas, si elles n'étoient commandées. On doit vouloir absolument ce qui est absolument bon. Changeant le langage de l'Eglise, disent les Pères [5], on viendroit à changer les dogmes. Dieu

[1] *S. Aug. in Ps. CXLIX.* Diligatis eum bono vestro, non bono ipsius... Non enim minus habebat Deus divinitatem, si homo in illum non habeat charitatem. Tu crescis ex Deo, non ille ex te. — [2] *S. Cyp. sup.* — [3] *Philip.* I, 22, 23, 24. — [4] *S. Franç. de Sales, de l'Am. de Dieu*, liv. IX, ch. IV. — [5] *Psal.* XXVI, 4, 5, 8, 11, 13, 14. — [6] *Luc.* XII, 31, 32, 34, 35, 36. — [7] *II Petr.* III, 12.

[a] Le désintéressement de S. Paul et de S. Martin expliqué par M. de Meaux. *Led.* — [b] Contre *l'Explic.* p. 14, 52, 56, 57. *Led.*

[1] *Philip.* I, 23, 24. — [2] *Heb.* X, 35, 36, 37, 38. Si nimis festinat, non habet charitatem : desiderare quidem hoc debet, et concupiscere, sicut apostolus... De corpore educat Deus, quando voluerit. *S. Aug. in Psal.* XLI, n. 18, t. IV. Sunt homines qui cum patientia moriuntur; sunt autem quidam perfecti qui cum patientia vivunt. Qui desiderat, sicut dicit Apostolus, dissolvi et esse cum Christo, non patienter moritur; sed patienter vivit, delectabiliter moritur. *S. Aug. in Ep. Joan.* tract. IX, n. 2, t. III, part. II. — [3] *Ps.* XLI, XXXI, 14, 18, 19, LXXXIII, CXIX, CXXII, CXXV. — [4] Art. V d'Issy. — [5] Salus nominum, salus proprietatum. *S. Hilar. S. Aug.*

[a] Contre *l'Explic.* p. 26, 27, 52, 53. *Led.* — [b] Réfutation continuelle de *l'Explic. des Max.* Art. II vrai, p. 26, 27; Art. V vrai, p. 49; Art. VIII vrai, p. 72; et l'on réfute surtout les p. 52, 53, etc. 72, 73, 74. *Led.*

étant la souveraine justice, il est impossible qu'il ne veuille toujours tout ce qui est essentiellement juste. Or, il est essentiellement juste que nous voulions notre véritable bien. C'est non-seulement l'ordre très-sage du législateur suprême, et l'impression gratuite et salutaire du libérateur; mais pour ainsi dire l'impression même invincible et nécessaire de l'auteur de la nature. C'est comme l'essence de la volonté. Que voudroit-elle si elle ne vouloit le bien? Un homme doit donc vouloir son salut en tout état, comme une chose essentiellement bonne que Dieu veut qu'il veuille [1]. Tandis qu'un Chrétien respire, il est obligé d'espérer. Un des plus grands crimes où il puisse tomber, c'est de s'abandonner au désespoir, ou à l'indifférence de son salut.

Pour les choses qui ne sont point essentiellement bonnes et justes, telles qu'étoient par exemple les cérémonies légales, nous ne devons les vouloir qu'autant que Dieu les veut [a]. Tout leur mérite, pour ainsi parler, vient du précepte. Ainsi notre volonté ne peut et ne doit s'y porter qu'autant qu'elle y est obligée par l'ordre de Dieu : prête à en retirer son application, si elles cessent d'être commandées; encore plus si elles viennent à être défendues. Voilà quel a été l'esprit de saint Paul et des Juifs spirituels, à l'égard de la loi de Moïse [2].

On peut apercevoir maintenant le piége qui est tendu aux ames simples par ces précisions subtiles de la nouvelle spiritualité. Dès-là que nos mystiques s'imaginent qu'ils ne doivent vouloir leur salut qu'en tant que Dieu le veut, ils ne seront pas long-temps sans croire que Dieu ne le veut pas. Sans ces épreuves on n'arriveroit jamais au pur amour : et l'on y veut arriver à quelque prix que ce soit. Ainsi l'on tombera dans de terribles scrupules ou dans de grandes fautes : c'est ce qui arriva aux Juifs touchant les pratiques de la Loi [3]. Ou nos mystiques, dans les dernières épreuves [b], agiront contre la religion et la raison, en ne voulant plus leur salut; ou contre leurs principes et leur conscience, en voulant alors ce qu'ils croient que Dieu ne veut pas. Défiez-vous, selon l'avis de saint Paul [1], de cette fausse humilité, qui s'abaisse malignement jusqu'à renoncer à la vertu et à la béatitude, pour se relever par ces idées d'une perfection imaginaire dont on devroit se confondre. Cette perfection n'a qu'une vaine apparence de piété.

L'ame ne se porte pas aux objets qu'on lui représente comme indifférens d'eux-mêmes, avec la même ardeur qu'elle se porte aux objets qu'elle croit bons de leur nature, et dans lesquels elle doit chercher sa perfection et son bonheur. Ainsi il arriveroit infailliblement, en écoutant les leçons des faux mystiques, que le désir de la vertu et de la béatitude se ralentiroit tôt ou tard; et la tentation survenant, qui peut répondre qu'on ne fasse pas des chutes horribles? Que si l'on ne sent alors, comme il n'est que trop ordinaire, ni horreur du péché ni amour de la vertu, ni désir du paradis ni crainte de l'enfer, ne tombera-t-on point par les nouvelles voies dans l'endurcissement du cœur, où l'on ne sent rien, et où l'on n'espère plus rien [2]? Cela est inévitable. Les nouveaux docteurs ont bien compris qu'on en viendroit là [3].

D'autres pécheurs, moins raffinés que nos spirituels, pourroient désirer de sortir d'un état si malheureux. Mais un pécheur mystique se dira à soi-même ce qu'il a appris de ses maîtres, que c'est par la volonté de Dieu qu'il est dans cet état qui fait horreur; et que s'il tomboit en enfer, ce seroit aussi la volonté de Dieu qu'il y fût. Il doit acquiescer, selon ses maximes, aux volontés connues et inconnues de Dieu [a]. En voilà plus qu'il ne faut pour calmer cette ame insensée. Elle se complaira dans sa prétendue perfection, et s'endormira tranquillement dans la mort. Si l'on connoît le monde, on verra que nous ne prenons point de fausses alarmes.

Rejetez ces vanités insensées et fausses, comme parle David, dont l'esprit d'orgueil a tâché de vous éblouir : nourrissez-vous des vérités salutaires. Cherchez le royaume de Dieu et sa justice : travaillez de toutes vos forces à le mériter. Perdre pour cela tous les biens de la vie même, s'il le faut; n'être détourné de nos devoirs, ni par l'attrait des biens sensibles, ni par la crainte des maux; voilà ce que l'Ecri-

[1] Quin homo se diligat, et prodesse sibi velit, dubitare dementis est. *S. Aug. de Doct. christ.* lib. I, cap. XXV, n. 26. Quia nemo, nisi Deum diligendo, diligit seipsum, non opus erat ut dato de Dei dilectione præcepto, etiam seipsum homo diligere juberetur, cum in eo diligat seipsum quod diligit Deum. Tanto nobis melius est, quanto magis in illum imus, quo nihil melius est. *Ep. CLV, ad Maced.* n. 13, 15. — [2] *Epist. ad Galat.* — [3] *Rom.* c. 14. toto.

[a] La même refutation continue. *Led.* — [b] Contre *l'Explic.* sur les dernieres épreuves, p. 102, 121, 122, 123. *Led.*

[1] *Coloss.* II, 18, 23. — [2] *S. Bern. de Consid.* lib. I, cap. II. Quid est cor durum? Præteritorum obliviscens, præsentia negligens, futura non providens. — [3] *Torr.* p. 61, 91, 92. L'ame commence à se faire à sa puanteur, et y demeure en repos, sans espérance d'en sortir jamais, sans pouvoir rien faire pour cela. Elle ne souffre plus de la méchante odeur, elle est naturalisée à ces choses.

[a] Contre *l'Explic. des Max.* p. 61. *Led.*

ture [1] et les Pères [2] appellent la vraie sagesse, la perfection consommée et le pur amour.

Souvenez-vous qu'il n'importe pas beaucoup de quels motifs de religion une ame se serve pour arriver à la perfection chrétienne, mais que l'importance est d'y arriver. Personne ne sera jamais plus parfait que l'épouse du Cantique. Cependant, que de mouvemens divers dans cette ame, ainsi que saint François de Sales l'a remarqué [3] ! Que d'espérance et de crainte, de tristesse et de joie, selon que Dieu s'approche ou se retire! Nos spirituels appelleront ces mouvemens tant qu'il leur plaira, excitations empressées, intérêt propre, amour mélangé [a] : ils les taxeront même d'imperfection ; mais le Saint-Esprit les a jugés dignes de l'ame la plus parfaite : *Una est columba mea, perfecta mea.* Pour ces précisions subtiles, que les nouveaux docteurs trouvent si nécessaires à la perfection, on peut s'assurer que la sainte épouse ne s'en est jamais avisée. On ne peut juger des pensées que par les paroles. Si nos mystiques ont bien connu la nature du pur amour, ils ont raison d'accuser presque tous les saints d'avoir été esclaves ou mercenaires; et par là ils auroient été très-imparfaits, selon leur langage. Pour être parfait à leur gré, il faudroit être stupide et ingrat [b]. Un enfant n'oseroit plus aimer son père, ni pour les biens qu'il en a reçus, ni pour ceux qu'il en attend [4].

Mais voici une fausse lueur qui pourroit éblouir les ames simples. Comme le bien qu'un enfant reçoit ici-bas de son père ou qu'il attend n'est pas le père même, il peut arriver que le fils ait, à l'égard de ce bien, des vues intéressées et très-imparfaites. C'est ce qui a fait dire à saint Bernard [5] qu'il y avoit un amour plus pur que celui d'un enfant qui s'occupe du désir de son héritage. On n'a pas manqué d'abuser de ces paroles ; car de quoi n'abuse-t-on pas ? Mais si l'héritage n'étoit autre chose que la vue et l'amour du père, l'amour du fils seroit-il moins pur pour désirer cet héritage ? Quelle illusion ! Or voilà ce que nous espérons du Père céleste en lui obéissant et en l'aimant ; le voir, l'aimer, le posséder : *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te Deum verum* [1]. C'est ce que nous désirons quand nous désirons la vie éternelle ; notre héritage c'est notre Dieu : *Dominus pars hæreditatis meæ* [2] : Vous êtes le Dieu de mon cœur, disoit David, et mon partage pour l'éternité. Un sentiment si pur et si juste, un sentiment qui vient de la charité, et qui l'enflamme, pourroit-il déroger à la pureté de l'amour ?

36. La parfaite charité, c'est d'aimer toute chose dans l'ordre.

Laissons ces vaines subtilités aux fanatiques [a] qui, faisant des systèmes de religion à leur mode, adorent l'ouvrage de leur esprit à la place du Dieu véritable. Pour nous apprenons de saint Augustin [3], ou plutôt de la foi et de la raison, en quoi consiste la parfaite charité; mais tâchons de la sentir et de la pratiquer encore plus que de la connoître. Aimer ce que nous devons aimer, dans le rang et selon la mesure qu'il doit être aimé, c'est aimer Dieu uniquement, c'est-à-dire, n'aimer rien que par rapport à lui ; c'est ce qui s'appelle en bonne théologie l'ordre de la charité. Il ne faut ni demeurer en deçà de ce terme, dit saint Augustin [4], ni rien chercher au-delà : l'un seroit

[1] *Rom.* VIII, 11, 12, 13, 17, 18, 19, 22, 23, 24, 25, 35, 36, 37, 38, 39. *Cant.* II, 3, 4, et VIII, 6, 7. — [2] *S. Leo. Serm. LXIII.* Sapientes animæ quæ unum timere, unum diligere, et in unum Dominum sperare didicerunt, mortificatis cupiditatibus, ad nullum hostium metum, ad nullum inclinantur obsequium. Voluntatem enim Dei etiam sibi præferunt, et tanto amplius se amant, quanto amplius pro Dei amore se non amant ;... perdentes se in iis quæ carnaliter cupiunt, et invenientes se in iis quæ spiritu concupiscunt. *S. Chrysost. Hom. V, in Ep. ad Rom.* — [3] *De l'Amour de Dieu*, liv. VI, ch. II.

[4] *S. Aug. Ep. CLV, ad Maced.* Si quid habeo, a Deo sumpsi, non a me præsumpsi; atque ab illo in me perfici fideliter spero, a quo inchoatum esse humiliter gaudeo; nec in eo quod adhuc non donavit incredulus; nec in eo quod jam donavit ingratus. — [5] *S. Bern. Serm. LXXVIII in Cant.* Amant illi, sed de hæreditate cogitant; suspectus est mihi amor, *cum aliud quid adipisci spes suffragari videtur... Parus amor mercenarius non est. Il est visible que saint Bernard rabaisse l'amour intéressé d'un enfant, parce qu'il désire, en aimant son père, un bien différent de son père*, aliud quid.

[a] *Explic.* p. 99, etc. L'intérêt propre et l'amour mélangé dans tout le livre. *Led.* — [b] Caractère dur des nouveaux mystiques. *Led.*

Epist. VI; et Serm. LIII de div. Gradus sublimior, cum penitus castificato corde, nihil aliud desiderat anima, nihil aliud a Deo quærit quam ipsum Deum.

[1] *Joan.* XVII, 3. — [2] *Ps.* XV, 5. — [3] *S. Aug. de Doct. christ.* lib. I, cap. III, IV, XXII, XXVII, XXXIV; lib. III, cap. X; et *de Trin.* lib. VIII, cap. VIII. Non dicitur quod non sit amanda creatura ; sed si ad Creatorem referatur ille amor, non jam cupiditas, sed charitas erit ; et *Solil.* lib. I. Quod non propter se amatur non amatur. Ego autem solam propter se amo sapientiam ; cætera vero vel adesse mihi volo, vel deesse timeo propter ipsam; vitam, quietem, amicos.

[4] Audivimus quid diligere et quantum diligere debeamus. Eo est omnino tendendum, ad id omnia conatus referenda : Deus est nobis summum bonum ; neque infra remanendum nobis est, neque ultra quærendum : alterum enim periculosum, alterum nullum est. *De morib. Eccl.*

[a] La première édition ajoute tout de suite : « Et aux Arabes » speculatifs ; car ils raisonnent sur le pur amour comme les » nouveaux mystiques. Pour nous, etc. » Cette moquerie, qui tourne en ridicule l'auteur du pur amour, comme ayant pris sa doctrine des mahométans, a été retranchée dans cette édition, parce qu'elle est trop visible, dans un temps où tout Paris a lu cette doctrine chimérique des Musulmans, rapportée dans un nouveau dictionnaire oriental donné au public depuis six mois. *Led.*

un état très-dangereux, l'autre seroit chimérique.

On abuse de certaines expressions de quelques Pères [a] qui semblent avoir poussé le pur amour plus loin que saint Augustin. Saint Chrysostôme, par exemple, dit [1] que ce ne doit pas être la crainte de l'enfer, ou le désir du paradis, mais l'amour de Jésus-Christ qui nous fasse éviter le péché et pratiquer la vertu. Mais quand on pénètre les principes des Pères, on voit qu'ils s'accordent tous dans le fond, et qu'ils sont tous très-opposés aux nouveaux docteurs. Il n'y a qu'à remarquer que c'est à tous les justes que les Pères proposent cette perfection de l'amour, que nos spirituels réservent uniquement à quelques ames d'élite. Voici deux observations qui pourront servir à lever toutes les difficultés de cette matière.

37. La crainte de l'enfer et l'espérance du paradis sont de bons mouvemens, mais insuffisans sans la charité.

La foi et l'espérance peuvent faire craindre le péché, précisément à cause de la peine qu'il nous attire, ou de la récompense dont il nous prive. Mais si la charité ne s'y joint, ces motifs seroient imparfaits et inefficaces [2]. Quelle impression peuvent faire sur le cœur la vérité et le bien que la foi et l'espérance proposent, si l'on n'aime ni la vérité ni le bien, ou si on ne les aime que foiblement? Il peut même souvent arriver que les sentimens d'un homme privé de charité soient mauvais, quoiqu'il soit détourné du mal extérieur par des motifs qui sont bons. Car, lorsqu'il ne s'abstient au dehors d'une action mauvaise, que par une crainte purement servile, il ne laisse pas, en conservant l'affection du péché, d'être corrompu au dedans [3]. Ce ne sont pas néanmoins les motifs de religion qu'il faut blâmer, ainsi que l'ont fait les prétendus Réformés et les nouveaux spirituels. Ne tombons pas dans une erreur si injurieuse aux dons de Dieu [4]. C'est à la cupidité seule qui domine dans le cœur qu'il faut s'en prendre; elle est l'unique cause du mal. Il est vrai, comme l'a dit saint Augustin, que la cupidité règne toujours où la charité ne règne pas: mais il n'est pas vrai pour cela que tout ce qui ne vient pas de la charité vienne de la cupidité [a]. Cette erreur est très-contraire aux principes de saint Augustin; elle est condamnée par le concile de Trente et par le saint siége [1]. Quoique le Saint-Esprit n'habite pas encore dans un chrétien par la charité, il ne laisse pas de le remuer souvent par la foi et par l'espérance; et par ces bons mouvemens, le cœur est préparé à la justice. Ce que fait le bon esprit peut-il être mauvais? Il est toujours juste et louable de craindre l'enfer, et de désirer le paradis; mais on ne doit pas craindre l'enfer plus que le péché, ni désirer le paradis plus que la grâce. C'est ce qui est déréglé. Mais ce déréglement vient de nous, et non des mouvemens que Dieu nous inspire, qui sont très-réglés. Quand on a voulu faire dire à saint François de Sales que, dans l'amour d'espérance, notre intérêt domine sur la gloire de Dieu, ce qui seroit très-vicieux, on lui a fait dire précisément le contraire de ce qu'il enseigne [b]. L'amour d'espérance, dit ce saint évêque [2], préfère la gloire de Dieu à notre intérêt. Il est vrai que nous ne sommes justifiés que par la charité: parce qu'alors seulement l'affection du péché est éteinte par l'amour de la justice [3].

Lorsque la charité est encore foible et commençante, elle a besoin, pour se soutenir, de s'occuper plus souvent des motifs les plus vifs de l'espérance ou de la crainte. A mesure qu'elle devient plus forte, elle est capable de se soutenir, pour ainsi dire, comme toute seule par l'amour de la justice. Mais elle n'exclut pas pour cela les motifs des autres vertus [5]: c'est une vision des nouveaux docteurs: elle les sanctifie seulement et les perfectionne. Il arrive même en mille occasions qu'elle en tire de grands avantages.

La charité parfaite ne pense pas toujours distinctement aux suites malheureuses du pé-

cath. lib. I. Eo anima magna est, quo capax æternorum; eo recta, quo appetens supernorum. *S. Bern. Serm. LXXX in Cant.* — [1] *Hom. V in Epist. ad Rom.*

[2] Auctor. lib. *de Vocat. Gent.* lib. II, cap. XI. Perseverari in eo non potest, quod non toto corde diligitur. — [3] *S. Aug. Ep. CXLV, ad Anast.* Inanitur putat victorem se esse peccati, qui pœnæ timore non peccat; quia, etsi non impletur foris negotium malæ cupiditatis, ipsa tamen mala cupiditas intus est hostis. — [4] Sunt homines qui propterea timent Deum, ne mittantur in gehennam. Ipse est timor ille qui introducit charitatem; sed sic venit ut exeat... Non bona desideras, sed mala caves; sed ex eo quod mala caves, corrigis te, et incipis bona desiderare. Cum bona desiderare cœperis, erit in te timor castus. Cum times Deum ne deserat te præsentia ejus, amplecteris eum, ipso frui desideras:... iste timor est castus. *S. Aug. in Ep. Joan.* cap. IV, tract. IX. — [1] *Conc. Trid.* sess. VI, *de Justific.* can. VII et VIII. *Bull. Pii V contra prop. Baii.* [2] *De l'Am. de Dieu*, liv. II, ch. XVII. — [3] *Conc. Trid.* sess. VI. *De Justif.* cap. 6. *S. Aug. Ep. CXLV.* Amicus erit justitiæ, si ejus amore non peccet; tunc enim vere timebit peccare... Tantum quisque peccatum odit, quantum justitiam diligit; quod non poterit lege terrente per litteram, sed spiritu sanante per gratiam. — [5] *Conc. Trid.* sess. VI, cap. VII, IX, X.

[a] On en veut ici à M. de Cambrai, qui prétend que saint Chrysostôme a enseigné son amour pur; dans *l'Explic.* p. 27, 30. *Led.*

[a] Contre *l'Explic.* p. 7, 8. *Led.* — [b] Contre *l'Explic.* p. 4, 5, 8, 14, 22. *Led.*

ché, parce qu'elle n'a presque pas le loisir de s'en occuper. La simple présence d'un objet opposé à la justice qu'elle aime lui cause une horreur si subite et si forte, que la tentation est étouffée presque avant d'être formée. Les petits de Babylone sont promptement écrasés contre la pierre[1], qui est Jésus-Christ. Que si les suites du péché se présentent à l'âme parfaite, soit parce que les idées du mal et de la peine se réveillent mutuellement l'une l'autre, soit parce que la tentation se fortifiant, on a besoin de rappeler toutes ses forces; alors la charité, loin d'exclure l'espérance ou la crainte, les excite elle-même. Elle leur donne une vivacité toute nouvelle; et par là le juste sent augmenter l'amour qu'il avoit pour le bien, et sa haine pour le mal. Voilà, dit saint Chrysostôme[2], quel a été le dessein de notre Seigneur, en nous proposant la récompense et la peine. Il a voulu soutenir et augmenter notre amour. On voit si ce Père a cru que les motifs que l'on appelle intéressés soient un obstacle à l'amour pur.

38. Les parfaits ne se proposent d'autre récompense que la possession de Dieu.

La seconde observation nécessaire pour discerner les expressions de quelques saints d'avec les sentimens des nouveaux mystiques, c'est que le mot de récompense se prend en deux sens différens. Nos spirituels les brouillent et les confondent; les Pères les ont toujours distingués. On peut se former une idée générale de la béatitude, et une idée particulière de la béatitude chrétienne. La notion générale du bonheur, c'est de désirer d'être toujours bien, et de n'être jamais mal. Tous les hommes, quels qu'ils soient, justes, pécheurs, parfaits, imparfaits, ont cette idée. Il n'y en a pas un seul qui ne désire d'être heureux. Mais l'idée distincte de la béatitude qui se trouve dans la possession des biens éternels, ne convient qu'aux Chrétiens et aux justes.

Voici donc ce que les Pères entendent, quand ils nous exhortent à servir Dieu pour lui seul, indépendamment de la récompense. Ils veulent qu'on aime la justice pour elle-même, et qu'on ne cherche d'autre récompense, en aimant Dieu, que de lui plaire et de le posséder[3]. Le grand pape saint Léon démêle admirablement cette vérité[1], et l'on peut être assuré que quoique tous les Pères ne se soient pas toujours si bien expliqués, ils ont eu néanmoins sur cela les mêmes idées.

Saint Chrysostôme, dont les nouveaux mystiques ont voulu se prévaloir, et qui semble pousser plus loin que nul autre le désintéressement de l'amour, pensoit comme saint Léon, saint Augustin et saint Bernard. Un seul endroit le va faire entendre[a]. C'est dans la cinquième homélie sur l'Epître aux Romains qu'il recommande le plus vivement le pur amour. Agissez uniquement, dit-il, par amour pour Jésus-Christ : n'agissez pas pour la récompense. Mais, afin que personne ne s'y méprenne, il s'explique lui-même tout de suite. La vraie récompense, dit-il, la vraie gloire, c'est de posséder Jésus-Christ : voilà notre royaume, nos délices, toute notre joie : c'est par de telles pensées, ajoute-t-il, qu'il faut enflammer notre charité. Jésus-Christ est tout pour les grandes ames. Tels étoient saint Pierre et saint Paul, à qui les biens de la terre et le ciel même n'étoient rien, en comparaison de leur bien-aimé. On voit ici l'idée de la félicité que les hommes se proposent en général et sans penser à Dieu, très-exactement distinguée de la félicité que nous devons chercher en Dieu seul. Vous trouverez la même distinction dans saint Augustin, saint Bernard, Hugues de Saint-Victor. On la doit sous-entendre dans tous les vrais contemplatifs, à moins qu'on n'y veuille trouver de perpétuelles contradictions.

Il n'y a que trop de Chrétiens imparfaits qui se font selon leur goût une béatitude grossière, même éternelle, dit saint Augustin[2] : et ils s'en contenteroient si Dieu la leur vouloit donner, même sans se donner à eux. Comme ils ne se

[1] *Psal.* CXXXVI, 9. — [2] *Hom. V, in Epist. ad Rom.* — [3] *S. Aug. in Psal. LV.* Nos ergo Deum amemus, fratres, pure et caste. Non est castum cor, si Deum *ad mercedem* colit. Quid ergo? mercedem de Dei cultu non habebimus? Habebimus plane, sed *ipsum Deum* quem colimus : *Ipse nobis merces erit.*

[1] *S. Leo. Serm.* XC. Il suffit à celui qui aime Dieu de plaire à celui qu'il aime. Il ne doit point désirer de plus grande récompense de son amour, que cet amour même. La charité vient tellement de Dieu, que Dieu est aussi charité. Ainsi le cœur pieux et chaste a une telle joie d'être rempli de Dieu, qu'il ne désire rien hors de lui. Où est votre trésor, là est aussi votre cœur... Le cœur est tout attaché au bien dans la possession duquel il trouve son bonheur et son plaisir. Mais, parce qu'il y a plusieurs sortes de biens, il y a plusieurs sortes de joie. Le trésor de chacun, c'est l'objet qu'il aime. Si l'on aime des biens terrestres, loin d'être heureux par la possession de ce trésor corruptible, on est misérable. On n'est heureux que quand on aime les biens incorruptibles et éternels.—[2] *In Ps.* XLIII, et alibi passim. Ipsa æterna vide ne aliter cogites, et cogitando æterna carnaliter, nihilominus Deum gratis non colas... Amore casto eum non colis... Mutare vis voluptatem carnalem, non amputare. *S. Bern. Serm. VIII, de div. Hug. de S. Vict.* lib. II, de Sacr. c. VIII.

[a] Passage remarquable de saint Chrysostôme contre M. de Cambrai, qui se fonde sur ce Père dans son amour pur. *Explic.* p. 27, 30. *Ed.*

trouvent bien que dans les sentimens agréables dont leur ame est touchée ici-bas, ils se figurent et désirent jusque dans l'éternité, un bonheur à peu près semblable. Si les Chrétiens ne sont pas tous grossiers comme les Mahométans, ils ne sont pas toujours ni aussi instruits ni aussi spirituels que des fidèles le devroient être. Il s'en faut bien qu'ils ne regardent tous la béatitude sous cette image si pure de la connoissance et de l'amour de Dieu. Il leur faut des biens plus sensibles. C'est pour cela qu'ils transportent à peu près dans le ciel les idées du bonheur qu'ils connoissent sur la terre, comme les Béguards, les Béguines et les Quiétistes, par un autre tour d'imagination qui n'est pas moins dangereux, ont fait descendre sur la terre le bonheur du ciel. Le paradis est, dans l'esprit d'un Chrétien médiocrement instruit, un lieu délicieux d'où tout mal est banni, où toutes sortes de biens abondent; il ne s'élève pas plus haut. La pensée ne laisse pas d'être véritable; mais elle est imparfaite. Souvent même des justes, dont les sentiments ne sont pas encore assez épurés, mettent une espèce de distinction entre la joie de connoître et d'aimer Dieu éternellement, et la béatitude qu'ils se promettent [1]. Telle étoit l'idée de ces disciples encore grossiers, qui brignoient les premières places dans le royaume de Jésus-Christ.

39. Ce n'est que par des suppositions impossibles que les justes séparent l'amour de Dieu de leur béatitude.

Comme nous ne voyons point Dieu ici-bas, lors même qu'il habite en nous, nous nous accoutumons à séparer de Dieu les grâces que nous en recevons. Nous sentons, par exemple, la douceur et la paix de l'Esprit saint lorsqu'il la répand dans nos cœurs [2]; mais nous ne voyons pas l'esprit qui la répand [3]. Il arrive de là qu'en cette vie on peut abuser des dons de Dieu, quelque utiles qu'ils soient par eux-mêmes. On peut n'être pas fidèle à les rapporter uniquement à celui qui les donne. De là sont venus ces conseils des saints directeurs, de ne pas s'attacher aux dons de Dieu, mais à Dieu seul.

C'est aussi de la distinction qu'on a mise entre notre propre béatitude, et Dieu qui en est l'unique objet, que sont venues ces suppositions impossibles [a], ces pieux excès de la charité, pour ainsi parler, qu'on trouve dans quelques bonnes ames. Quand, par impossible, je ne devrois pas jouir de la béatitude pendant l'éternité, dit une ame dans son transport, et que je devrois souffrir les peines les plus sensibles, je ne laisserois pas, Seigneur, de vous aimer dans le temps. Ces exagérations ont un très-bon sens dans la bouche des saints. Ce n'est pas un acquiescement à la réprobation, dont la seule pensée les fait frémir, mais une diversion de l'ame pour dissiper le trouble. Jamais les justes ne regardent comme un cas possible [b], qu'ils puissent souffrir les peines éternelles, ou être privés de Dieu, après l'avoir aimé durant toute leur vie. Ils croiroient faire injure à la justice aussi bien qu'à la bonté de Dieu, s'ils se laissoient persuader qu'il puisse oublier leur amour et leurs bonnes œuvres [1]. Qu'entendent-ils donc par ces expressions dont les Quiétistes abusent? Nous l'avons déjà expliqué. C'est une autre récompense que la possession de Dieu; c'est une autre peine que la privation de Dieu, qu'ils ont dans l'esprit. La simple appréhension de perdre Dieu leur feroit tout entreprendre pour éviter ce malheur [2]. Il n'y a que les nouveaux spirituels qui regardent ce malheur d'un œil ferme et indifférent, lors même qu'ils le croient non-seulement possible, mais réel [c].

Souvenez-vous donc, quand vous trouvez dans les saints quelque expression dont les faux mystiques abusent, que le sens des véritables maîtres de la vie spirituelle est très-différent de celui des nouveaux docteurs. Jamais aucun saint ne fut indifférent à posséder Dieu ou à le perdre. *Quid mihi est in cœlo, et à te quid volui super terram?* Il n'y a rien sur la terre ni dans le ciel, que je désire hors vous, ô mon Dieu! C'est ainsi que pensent les ames parfaites, dit saint Chrysostôme; mais, pour vous, Seigneur, vous savez combien je vous désire. Mon ame et mon corps tombent dans la défaillance à force de soupirer après vous [3]: *Defecit*

[1] Anima castificato corde nihil aliud à Deo quærit quam ipsum Deum... Neque enim aliud quidquam, tanquam privato sui ipsius amore desiderat anima quæ ejusmodi est; sed tota pergit in Deum, unicumque ei ac perfectum desiderium est, ut introducat eam Rex in cubiculum suum, ut ipsi adhæreat, ipso fruatur. *S. Bern. Serm. VIII de div.* n. 9. — [2] *Rom.* v, 5 et viii, 9. *Galat.* v, 22. — [3] *Joan.* iii, 8.

[1] Non enim injustus Deus, ut obliviscatur operis vestri et dilectionis. *Hebr.* vi, 10. — [2] Thaulere passe dans l'esprit de plusieurs pour avoir besoin d'explication. Voici sa pensée. On demande à cet homme, qui est représenté dans le degré de l'amour le plus pur et le plus désintéressé, ce qu'il feroit si Dieu le précipitoit en enfer? D'une main, répond-il, j'embrasserois mon Dieu par l'humilité, et de l'autre par la charité; et je l'entraînerois avec moi. — [3] Voyez les sentimens de sainte Thérèse, dans toutes ses œuvres; en particulier dans ses *Méditations* les plus ferventes *après la communion*.

[a] Principe de M. de Meaux. *Led.* — [b] *Explic.* p. 90, 91. *Led.* — [c] Contre *l'Explic.* 90. *Led.*

caro mea et cor meum : Deus cordis mei et pars mea Deus in æternum. Voilà donc, encore une fois, ce que les ames les plus parfaites se proposent, comme l'objet de leur amour et de leurs travaux. Ce n'est pas de posséder la terre ou même le ciel, dit saint Augustin, mais le Dieu qui a fait le ciel et la terre. Pousser plus loin les idées et le désintéressement du pur amour, être indifférent à posséder Dieu comme sa récompense, et se croire parfait en cela : ce n'est pas être désintéressé, dit Hugues de Saint-Victor [1], mais insensé. Pour se former de justes idées du pur amour, il faut étudier les sentimens des ames qui ont aimé Dieu avec le plus de pureté. Les vrais spirituels trouveront tous ces sentimens rassemblés dans le Cantique. Rappelez-vous ces désirs ardens de voir Dieu, ces pieux empressemens à le chercher, cette crainte chaste de le perdre. Nous serions parfaits comme cette ame sainte, si nous avions les mêmes dispositions.

Vous n'avez pas oublié que nous parlons ici de l'état de la perfection chrétienne, et non pas de la perfection de quelque acte particulier. Nous n'avons pas cru devoir examiner métaphysiquement quel est l'objet formel de la charité, quelle est sa fin première ou seconde, si le regard de Dieu comme bon et parfait en lui-même est d'une espèce plus excellente et plus méritoire que le regard de Dieu comme bon pour nous. Les scolastiques peuvent dire, sur ces questions, tout ce que l'Eglise approuve ou permet [2]. Ces questions ont leur utilité dans les écoles ; mais ce que vous devez savoir, c'est qu'une ame parfaite doit avoir toutes les dispositions que nous vous avons expliquées. Nul théologien n'en disconviendra : plus la charité est parfaite, plus elle nous unit à Dieu. Nous ne désirons alors d'autre bien que de le posséder ; nous ne craignons d'autre mal que de le perdre. Voilà ce que l'Ecriture et les Pères [3] appellent aimer Dieu pour lui-même.

Quelqu'un pourroit-il s'imaginer encore que la charité parfaite nous interdise le regard de Dieu, comme notre souverain bien ? Il croira donc aussi qu'elle nous défend de regarder Dieu comme le bien du prochain. Et depuis quand la charité auroit-elle changé de nature ? Il n'y a point de théologien au monde, qui ne sache que c'est la même charité qui nous fait aimer Dieu, le prochain, et nous-mêmes [1]. C'est brouiller toutes les idées de la religion et de la raison, que de réduire l'amour aux idées abstraites des nouveaux spirituels. Qu'on lise le traité entier de saint François de Sales sur cette matière [2], on sera surpris qu'on l'ait osé citer pour appuyer les spéculations de nos mystiques [a]. Qu'il étoit éloigné d'exclure de la parfaite charité la vue de Dieu comme notre bien, lui qui enseigne, en termes formels, que tout amour est uniquement fondé sur la convenance de l'objet aimé, avec la volonté qui le connoît et qui l'aime.

40. Caractère de l'amour pur.

Il faut avouer que c'est aussi l'idée commune de tous les hommes, philosophes, théologiens, ou non. Qu'on rentre pour un moment en soi-même : *Quid est amare*, dit un ancien Père [3], *nisi velle ?* Aimer, c'est vouloir le bien. Or ce bien peut être, ou inférieur, selon la remarque de saint Augustin, ou égal, ou supérieur. Il est évident qu'il n'y a qu'un bien supérieur à l'ame qui la puisse perfectionner ; et ce bien c'est Dieu seul. Il s'ensuit de là que tout amour qui nous porte à désirer un autre bien que Dieu, sans le rapporter à Dieu, est déréglé ou du moins imparfait. Mais c'est charité, et charité parfaite, quand on ne désire que Dieu seul ; car il est la perfection souveraine. L'amour est donc un mouvement de l'ame, dit saint Augustin [4], qui l'unit ou la porte à s'unir au bien qu'elle connoît [b] ; et la charité est ce poids sacré qui nous porte sans cesse vers Dieu notre bien unique. Otez ce penchant du cœur vers le bien, vous ôtez tout amour et toute charité. Sans entrer maintenant dans les subtilités de l'Ecole, sur les divers degrés d'excellence des

[1] Dicunt hoc stulti quidam, et tam stulti ut seipsos non intelligant. Hoc est dicere diligimus ipsum ; sed nec curamus de ipso... Quid est diligere nisi ipsum velle habere ? Non aliud ab ipso, sed ipsum, hoc est gratis. *De Sacr.* lib. II, cap. VIII. — [2] *D. Thom.* 2. 2. quæst. XXIII, art. I, et seq. *De Bonav. in III Sent.* dist. XXVI et XXVII. — [3] Amor castus in te esse debet, quo amore desideres videre non cœlum et terram, sed Deum tuum... Ecce propter quam visionem far bonum ; ecce propter quam noli facere malum... In non Deum videndo tuum, magnam pœnam putasti, gratis amasti. *S. Aug. Serm. CLXIII*, n. XI.

[1] *S. Aug. Epist. CLV ad Maced.* et *de Doct. Christ.* lib. I, cap. XXII. *D. Thom.* 2. 2. quæst. XV, art. I et IV. — [2] *S. Franç. de Sales, de l'Amour de Dieu*, liv. I, ch. VII, VIII, XV, liv. X, ch. X. Si par imagination de chose impossible, il y avoit une infinie bonté à laquelle nous n'eussions nulle sorte d'appartenance, nous l'estimerions certes plus que nous-mêmes... Mais, à proprement parler, nous ne l'aimerions pas ;... beaucoup moins pourrions-nous avoir la charité envers elle, puisque la charité est une amitié ayant pour fondement la communication. Ce que je dis pour certains esprits chimériques et vains. — [3] *De Voc. Gent.* lib. I, cap. III ; inf. Op. S. Leon. — [4] *De Trinit.* lib. VIII, cap. X.

[a] Saint François de Sales, combien opposé à M. de Cambrai. *Led.* — [b] Doctrine importante de saint Augustin, qui détruit toute la vanité de l'amour pur. *Led.*

actes que la charité parfaite produit ou fait produire ; voici en deux articles ce qu'il y peut avoir de plus utile, pour la connoissance de la perfection chrétienne.

41. La perfection ne se mesure pas par la différence des idées qu'on a, mais par les divers degrés de la charité.

1° L'état d'un juste est également parfait, lorsqu'avec un degré égal de charité, il produit divers actes de religion plus ou moins excellens de leur nature. C'est la mesure de la charité, et non pas la diversité de ses actes, qui fait la mesure du mérite et de la perfection [1]. Donnons un exemple qui rende cette vérité sensible. La sainte Vierge, que l'Église regarde comme la plus parfaite des créatures, est touchée de divers mouvemens, dans l'admirable cantique de sa reconnoissance et de son amour. Elle admire la grandeur de Dieu, et la célèbre par ses louanges [2] ; elle considère aussi sa bonté pour elle et pour l'Église : et la joie qu'elle en ressent la transporte [3]. Cette variété d'idées et de mouvemens varioit-elle son état et sa perfection ? La sainte Vierge étoit-elle imparfaite, lorsqu'elle regardoit Dieu comme l'auteur de tant de grâces qu'elle avoit reçues et qu'elle espéroit ? *Ecce enim ex hoc beatam me dicent omnes generationes ; quia fecit mihi magna qui potens est.* Sa perfection ne commençoit-elle précisément que quand elle finissoit le verset : *Et sanctum nomen ejus ?* Que le nom de Dieu est saint ! Dans ce mouvement d'admiration, on peut dire qu'elle considéroit Dieu en lui-même : et c'est en quoi les nouveaux mystiques font consister précisément la perfection. Mais la Vierge commença-t-elle à déchoir, dès que, n'étant plus fixée à considérer Dieu en lui-même, elle le regarda comme bon et miséricordieux pour les ames humbles, comme juste et terrible pour les orgueilleux : *Misericordia ejus timentibus eum. Dispersit superbos mente cordis sui ?* L'état des parfaits changera-t-il suivant les diverses imaginations de nos mystiques ? La charité parfaite ne pourra-t-elle plus, sans déchoir, produire des actes d'espérance ou de reconnoissance ?

Voici le second article, qui est une suite du premier. Si un juste, ayant un degré d'amour de plus, regarde Dieu, ainsi que faisoit David, comme son partage pour l'éternité, pendant qu'un autre avec un degré de moins considère Dieu simplement en lui-même, sans rapport à soi ; le premier juste est sans contredit plus parfait que le dernier. Prenons un exemple. Les nouveaux spirituels ne manquent pas apparemment de considérer Dieu en lui-même, tant qu'ils peuvent. Ils feroient scrupule de le regarder par rapport à eux : ils croiroient déroger à leur perfection. Avec tout cela oseroient-ils faire comparaison de leur état avec celui des martyrs [a] ? Carpus [1], par exemple, évêque de Thyatire, condamné à être brûlé vif ; Maxime lapidé en Bithynie, après avoir été cruellement tourmenté, paroissent l'un et l'autre dans leurs actes très-occupés d'eux-mêmes et de leur salut. Maxime se soutient dans les tourmens en considérant les tourmens éternels : Les vrais tourmens, disoit-il au proconsul Optime, sont les peines éternelles, que je souffrirois si je renonçois Jésus-Christ. Et comme le juge, le faisant déchirer avec des ongles de fer, lui crioit de sacrifier pour sauver sa vie : Je la sauve, répondit le martyr, en ne sacrifiant point. La grâce de Jésus-Christ me sauvera par les prières des saints qui ont vaincu avant moi dans ce combat. Ce martyr pensoit, comme l'on voit, très-sérieusement à l'enfer et au paradis. Il pensoit aux saints et imploroit leur secours ; il désiroit et il craignoit ce que nos spirituels ne désirent ni ne craignent.

Pour Carpus, il ne parut occupé que de la gloire céleste. Mais certainement il en étoit très-occupé. On ne peut marquer plus vivement qu'il fit le désir ardent et la joie que la vue de la gloire lui inspiroit. Souriant pendant qu'on lui brûloit les côtés, le gouverneur lui demanda la cause d'un mouvement si extraordinaire. C'est que j'ai vu la gloire de Dieu, répondit-il ; et vos tourmens me donnent le moyen d'y arriver. Ce sentiment paroîtra sans doute bien intéressé aux nouveaux mystiques. Heureux néanmoins, si dans les petites épreuves qui nous arrivent, notre charité était aussi pure, et notre patience aussi tranquille !

Comprenons donc une bonne fois que la perfection de la charité ne se mesure nullement par ces précisions subtiles qu'on a tant vantées de nos jours [b]. On n'en voit guère de traces dans les martyrs [2] : c'est en eux pourtant qu'on

[1] *S. Leo. Serm. VIII.* Pondera operum charitatis lance pensantur. *D. Thom.* 2. 2. quæst. XXIII, art. VIII. — [2] Magnificat anima mea Dominum. — [3] Et exultavit spiritus meus in Deo salutari meo.

[1] Dans la persecution de Dece. — [2] *S. Cypr. ad Martyres, Ep. VIII.* Dimicate constanter, scientes vos confes-

[a] Les martyrs : le desinteressement de leur amour déja expliqué par M. de Meaux. *Led.* — [b] Il repete le caractere des precisions, qui est celui de M. de Cambrai dans son *Explic.* p. 28, 29, 44, 226, 227. Voy. ci-dessus.

trouve la plus parfaite charité, selon l'Evangile. La perfection de la charité se mesure, dit saint Thomas, par la promptitude, la ferveur, l'étendue avec laquelle nous remplissons tous nos devoirs. D'abord le juste aime et pratique le bien que Dieu commande; il hait et fuit le mal que Dieu défend et punit [1]. Ensuite la charité monte quelquefois à un tel degré, que par-dessus les préceptes, elle aime encore et pratique les conseils; et que non contente d'éviter le péché mortel, que Dieu défend sous de grièves peines, elle veut éviter jusqu'aux péchés véniels, jusqu'aux imperfections, jusqu'à l'apparence du mal [2].

C'est par là qu'un directeur instruit de la doctrine de l'Eglise jugera du progrès des ames. Il se gardera bien d'en juger par des précisions. Ce ne sont que des pensées de l'esprit, qui peuvent même flatter et augmenter l'amour-propre. L'amour de Dieu, dit saint Bernard, se nourrit de saintes actions, et de grandes souffrances. Ce sont là les fleurs et les fruits que la sainte épouse demande pour se soutenir. Quant aux motifs dont la charité se sert, leur diversité ne change rien à sa perfection, à moins que le degré d'amour ne change. L'amour les transforme au contraire, pour ainsi dire, en sa nature. Ce n'est pas que la charité ôte aux vertus leur objet ou leur fin prochaine; elle ne fait que les élever à sa fin dernière, qui est Dieu. C'est un grand feu à qui tout sert d'aliment; et il se nourrit aussi bien du bois qu'on trouve si matériel, que de la paille qui est si aisée à enflammer. Souvent même, au sentiment des scolastiques qui ont le plus subtilisé sur l'amour pur, les motifs qui paroissent les moins relevés de leur nature enflamment le plus la charité [a]. Le cœur en est plus remué, plus détaché de la terre, plus porté à Dieu. Ces précisions si délicates ne sont pas les plus présentes à l'homme, ni ne font pas les impressions les plus efficaces.

42. Une ame parfaite est quelquefois occupée de Dieu en lui-même sans penser à soi, et quelquefois par rapport à soi.

Qu'on prenne garde néanmoins, en voulant éviter les excès des Quiétistes, de se jeter dans le parti des critiques outrés. Il y a des gens qui tiennent pour suspectes toutes les dispositions qu'ils ne sentent pas. Comme ils se sentent vivement remués par la crainte ou par l'espérance, qui sont d'excellens motifs, et qu'ils ne sont guère occupés de ces perfections divines qui n'ont point de rapport à nous, ils voudroient que tout le monde pensât et parlât comme eux. Si une bonne ame est quelquefois occupée de Dieu à un tel point, le considérant en lui-même, qu'elle ne pense point alors distinctement à ce qui la regarde, on appelle cela illusion, perte de temps. La censure est un peu précipitée; elle pourroit bien être injuste. L'Evangile nous apprend à juger de l'arbre par les fruits. Laissons à celui qui sonde les cœurs, à discerner l'excellence et l'utilité des diverses pensées qui occupent les justes; pour nous, ne regardons qu'aux œuvres. Si ces contemplatifs sont instruits de leurs devoirs, et fidèles à les accomplir; si leur contemplation enflamme leur amour, comme il arrivoit à David [1]; est-ce illusion et perte de temps? Cueilleroit-on des figues et des raisins sur des ronces [2]? Le nom du Seigneur est admirable [3], pourquoi ne pourroit-il pas, en bien des rencontres, fixer notre ame par une sainte admiration, qui épuise alors, pour ainsi dire, toute notre activité?

Mais voici l'excès contraire, où se jettent les faux mystiques. Ils osent condamner d'imperfection des ames très-saintes, parce qu'elles sont souvent occupées de Dieu comme de leur bien souverain, sans le considérer précisément comme parfait en lui-même. Cela s'appelle, en langage mystique, mélange de charité, propre intérêt, propriété blâmable, ou du moins imparfaite [a]. Les saints jugeront à leur tour leurs censeurs [4]. Ce qu'il faut bien remarquer, pour concilier les divers sentimens qui paroissent dans les bonnes ames, c'est que ces deux idées de Dieu, parfait en lui-même, et bienfaisant à notre égard, ne s'excluent nullement l'une l'autre. C'est ici l'illusion des Quiétistes. Elles s'entr'aident au contraire et se renferment mutuellement [b]. Comment la vue de Dieu, parfait en lui-même, pourroit-elle exclure la vue de Dieu, comme bon pour nous? N'est-ce pas une des perfections du bien souverain de se communiquer à ses créatures? On ne peut pas dire aussi que la vue de Dieu, comme notre bien souverain, exclue le regard de Dieu, comme souverainement parfait en lui-même; il n'est notre bien souverain que parce qu'il est souverainement parfait.

sione nominis Domini, ad ipsius gloriam pervenire. Et *Ep. XXV. Confess. ad Cypr.* — [1] *I Joan.* II, III, et V. — [2] *I Thess.* V, 22.

[a] Principe posé par M. de Meaux. *Led.*

[1] *Psal.* XXXVIII, 4. — [2] *Matth.* VII, 16. — [3] *Psal.* VIII, 1. — [4] *Conc. Trid.* Sess. VI, cap. XI et 16.

[a] Contre *l'Explic.* p. 4, 5, 8, 9, 14, 15, 20, 22, 23. *Led.* — [b] Beau principe, tant répété par M. de Meaux. *Led.*

Mais la capacité de notre ame étant bornée, ces deux idées ne font pas tout à la fois une égale impression ; et la plus vive, paroît être la seule. Comme la grâce a plusieurs formes, et que les justes aiment Dieu, et ne peuvent cesser de s'aimer eux-mêmes, il ne faut pas s'étonner de la variété de leurs sentimens. Il faut savoir seulement que cette variété d'idées et de mouvemens n'en cause point dans l'état de la charité, quand elle est d'ailleurs dans le même degré. Qu'on n'oublie jamais que l'épouse est pour le moins aussi occupée de regarder Dieu comme la comblant de ses grâces, que de le considérer comme parfait en lui-même. Le Cantique de la sainte Vierge peut expliquer le mystère du Cantique de Salomon.

Pour ce pur amour qui ne souffre aucune vue mélangée de notre intérêt le plus juste [a], tel qu'est la possession de notre Dieu, cet amour étrange qui nous fait acquiescer à notre réprobation éternelle ; est-ce trop de le traiter de pure vision ? A-t-on pu nommer purification de l'amour ces épreuves funestes où, renonçant au salut, la charité périroit aussi bien que l'espérance, et où l'on perdroit au moins la raison, si on ne perdoit pas la foi ? Est-ce donc là cette perfection tant vantée ? *Hæccine est appetenda et prædicanda justitia, an potius execranda et damnanda fallacia* [1] ? Saint Augustin ne pouvoit retenir son zèle contre la misérable spiritualité des fanatiques de son siècle. Il étoit indigné qu'on abusât ainsi de la crédulité des ames simples. Pour lui, il avoit appris de l'Ecriture et de l'exemple des saints, que ce qui soutient et perfectionne le plus notre amour pour Dieu, c'est le désir et l'espérance de le posséder. Apprenons à aimer, de Jésus-Christ qui nous a aimés si purement. Il nous a aimés jusques à donner sa propre vie pour nous sauver : aimons-le jusques à tout donner, et notre vie même, pour le posséder. C'est cet amour qui, selon les paroles du Cantique, est aussi fort que la mort et que l'enfer. Qui est-ce qui nous séparera de la charité de Jésus-Christ, disoit l'Apôtre ? Dira-t-on encore que saint Paul acquiesçoit à être séparé de Jésus-Christ pour l'éternité [2], lui qui ne connoît rien qui soit capable de l'en séparer ? La charité souffre tout, elle donne tout, elle espère tout [1] ; car il n'y a rien qu'elle ne fasse pour ne pas perdre son Dieu, l'unique bien qu'elle aime et qu'elle désire.

Ayons donc soin de considérer la charité sous la forme que nous la représente le Saint-Esprit qui la répand dans nos cœurs [2]. Qu'elle est aimable et pure ! qu'elle est différente de cette forme bizarre et hideuse qu'on lui a voulu donner de nos jours [3] ! Aimons Dieu comme les saints l'ont aimé. Montrons la grandeur de notre charité aussi bien que de notre foi, non par nos discours, mais par nos œuvres [4]. On ne sauroit trop s'accoutumer à juger ainsi de la vertu par les marques solides que l'Evangile nous en donne, et qui ne peuvent tromper. Les précisions subtiles de nos mystiques sont très-capables de jeter une ame dans l'illusion. Quand on s'est échauffé l'imagination par les nouvelles idées du pur amour, il n'est rien de si aisé que de dire à Dieu qu'on l'aime uniquement pour lui-même, sans aucun rapport à soi [a]. Cette pensée ne coûte rien à la nature ; elle peut même flatter l'orgueil. C'est une belle chose que d'être parfait ; et il est très-commode de le devenir, quand il n'en coûte que des idées. Gardons-nous bien de juger de notre volonté par de simples pensées de notre esprit.

Comme le cœur de l'homme est impénétrable à tout autre qu'à Dieu [5], on ne discerne jamais sûrement en cette vie la nature ou l'excellence du motif précis qui le détermine à

[1] *S. Aug. De Morib. Manich.* lib. II.

[2] M. l'évêque de Meaux a éclairci la difficulté très-solidement à son ordinaire. La force du texte original fait comprendre que saint Paul regardoit comme une supposition impossible qu'il pût être anathème, ἀνάθεμα. Si cela étoit possible, je souhaiterois d'être anathème pour les Juifs. Il ne pensoit à rien moins qu'à être séparé de Jésus-Christ éternellement. Ce n'étoit même que par un excès d'amour pour Jesus-Christ, dit saint Chrysostôme, qu'il s'exprimoit d'une maniere si vive. Dans le fond il n'y a nulle difficulté, si on s'en tient à la lettre. Etre anathème, dans l'Ecriture, c'est être exterminé comme l'étoient les villes et les hommes qui étoient sacrifiés à la gloire de Dieu, ou à la vengeance et à la sûreté du peuple juif. *Num.* XXI, 2, 3. *Deut.* VII, 26. *Jos.* VII, 13, 24, 25, 26. Ainsi, quand saint Paul disoit qu'il désireroit d'être anathème pour ses frères, c'est comme s'il eût dit : Je désirerois de souffrir toute sorte de maux, d'être lapidé, brûlé comme le fut Achan, qui est appelé anathème dans l'Ecriture, afin d'apaiser par ma mort la colère de Dieu contre son peuple, ainsi qu'elle fut appaisée par la mort d'Achan. Saint Grégoire de Nazianze a tranché la difficulté en un mot : Saint Paul auroit été anathème comme Jésus-Christ a été malédiction pour nous. Saint Jérôme, dans sa lettre à Algasia, question IX, dit que la charité de saint Paul, semblable à celle de Moïse, lui eût fait accepter la mort la plus cruelle pour sauver son peuple : *Perire autem, non in perpetuum, sed impræsentiarum,.... perire in carne, ut alii salventur in spiritu.* Y a-t-il la quelque trace de l'acquiescement impie des Quiétistes à la réprobation éternelle ?

[1] *I Cor.* XIII, 7. — [2] *I Joan.* III. — [3] Molinos, *prop.* I, XII, XXVIII, XXIX, XLI, XLIII. *Expos. du Cant.* p. 44, 62, 113 et seq. *Torr.* p. 66, 68, 74, 75, 78, 79, 84, 88, 89, 131, 132, 138, 143 ; 100, 101, 92. — [4] *I Joan.* III, 18. *Jacob.* I, 22, 23, 25, 27 ; et II, 14. — [5] *Eccli.* XLII, 18. *Prov.* XXI, 2.

[a] Il combat ouvertement *l'Explic. des Max. des saints*, p. 10, 15, 22, 23, 87, 91, 121, 143, 144. *Led.*

[a] *Explic.* p. 28, 43. *Led.*

agir [a]. Mais il est aisé de voir si l'on agit. Lorsque les actions sont saintes, et que notre cœur ne nous reproche point des intentions vicieuses [1], nous devons avoir de la confiance. La certitude n'est pas pleine à la vérité, comme si elle venoit de l'évidence, ou de la foi [2]; mais elle est assez grande pour pouvoir dire à Dieu avec saint Pierre et saint Augustin [3] : Vous savez, Seigneur, et je le dis sans hésiter, vous savez que je vous aime; et si je ne vous aime pas assez, faites que je vous aime davantage.

43. Il faut juger de la sainteté par les œuvres, et non par les pensées.

Nous aurions beau protester à Dieu, par les règles de la spiritualité moderne, que nous avons pour lui l'amour le plus pur, qu'il n'entre dans notre charité nul motif intéressé de crainte ou d'espérance; ce sont là des idées et des paroles; ce sont des feuilles, et Dieu demande du fruit. Car si, parmi ces belles protestations, nous sommes orgueilleux et immortifiés; si nous nous regardons avec complaisance, comme marchant dans la voie parfaite, et que nous méprisions comme imparfaits tous ceux qui ne se conduisent pas selon nos idées; si, nous reposant tranquillement sur ces pensées sublimes, où l'imagination, l'amour-propre, et peut-être l'esprit d'erreur, ont quelquefois plus de part que la vérité et l'esprit de Jésus-Christ, nous sommes tièdes et indifférens pour les devoirs de notre état, et pour les pratiques de piété [4]; si dans la prospérité nous vivons sans crainte et sans vigilance, et que, contens d'éviter les péchés grossiers, nous menions sans scrupule une vie molle et commode, quelle chimère de nous flatter du pur amour? Ce n'est pas ainsi que les saints ont aimé Dieu.

Ne nous laissons donc pas séduire par notre amour-propre qui voudroit se travestir en amour pur. Il est très-aisé que dans une vie même relâchée on sente ces mouvemens doux et tranquilles dont on a joint l'idée, dans la nouvelle spiritualité, à celle de la perfection. Et parce qu'on s'est dit souvent qu'on aimoit Dieu pour lui-même sans rien désirer pour soi, on conclut de là avec plaisir qu'on aime très-purement. Cette idée, ce plaisir ne manquent guère de causer de la douceur à l'ame. A cela se joint assez souvent un tempérament paresseux et indolent; et l'on se croit parfait parce qu'on est très-imparfait [a].

44. Les douceurs qu'une ame sent dans l'oraison sont équivoques.

Il arrive même quelquefois, dit Richard de Saint-Victor, que le démon, qui trouble les justes, calme aussi les pécheurs. Il connoît parfaitement les ressorts par où l'ame se remue. Ainsi, répandant une espèce d'assoupissement [1] dans les faux mystiques, après leur avoir ôté les sentimens vifs de la crainte et de l'espérance, le mal devient presque incurable. Ceux qui les connoissent le mieux, disent que dans les dernières épreuves, l'illusion est invincible. L'ame, flattée de ces sentimens doux et sublimes qu'elle éprouve, se tient en repos. Son affoiblissement et sa langueur pour le bien lui paroissent même un effet et des fruits de sa perfection. Elle aime sa léthargie; quiconque l'en veut retirer l'inquiète, et s'il l'en faut croire, lui fait un tort irréparable. Ainsi, rejetant les réflexions et les pratiques qui pourroient lui ouvrir les yeux sur son malheureux état, elle vit et meurt très-contente d'elle-même, elle se croit parfaite et heureuse lors même qu'elle scandalise le prochain; qu'elle fait horreur à Dieu, et qu'elle tombe dans le malheur éternel. *Via stulti recta in oculis ejus :.... videtur homini justa; novissima autem ejus deducunt ad mortem* [2].

Qu'une ame instruite de l'Evangile est éloignée de ces illusions! L'homme sage cherche et trouve la vie, dit Salomon [3], en marchant dans la voie sûre et étroite de la justice. Il évite tous ces sentiers détournés, qui ne peuvent conduire qu'au précipice et à la mort. Un chrétien sait que sa perfection consiste à écouter et à imiter Jésus-Christ. Il tâche donc de se former sur ce divin modèle, mourant de jour en jour au péché, au monde, à soi-même, vivant pour Dieu seul, prêt à mourir pour lui s'il le faut. C'est par ces dispositions, qu'on devient parfait disciple de celui qui est infiniment parfait. Saint Ignace, allant au martyre, se rendoit ce témoignage pour s'encourager, qu'il étoit disciple de Jésus-Christ, parce qu'il ne désiroit plus rien de visible. Mais avoit-il perdu le désir des biens invisibles? Quelle ardeur, quels efforts pour arriver à la vie éternelle! Ce feu

[1] *I Joan.* III, 20, 21. — [2] *Concil. Trid.* sess. VI, *de Just.* c. IX. — [3] *Confess.* lib. X, cap. VI. — [4] *Jacob.* I, 22, 23, 24, 25, 26, 27.

[a] *Explic.* p. 44, 45. *Ed.*

[1] *Rom.* XI, 8. — [2] *Proverb.* XII, 15; et XIV, 12. — [3] *Proverb.* XII, 28.

[a] Caractère. *Ed.*

n'est pas encore éteint dans ses écrits[1]. C'est là qu'on apprend à connoître la parfaite charité. Que ce soit par la crainte chaste du mal, ou par l'espérance des biens éternels, que l'ame se soutienne et que la charité s'enflamme, le mérite du martyre n'en est pas moins grand, ni l'amour du martyr moins parfait [a].

C'est le même amour de nous-mêmes, qui nous fait souffrir l'incision du chirurgien, soit que nous ayons pour motif d'éviter de plus grands maux, ou de nous procurer la santé. C'est aussi le même amour de Dieu qui fait souffrir le martyre, soit que le martyr soit soutenu par la crainte ou par l'espérance. Les divers objets comparés immédiatement entre eux peuvent paroître plus ou moins excellens; mais la grandeur du mérite dépend de la fin où la charité les rapporte[2].

En voulant retrancher du pur amour tout rapport à nous, a-t-on bien pensé qu'au lieu de perfectionner la charité, on ne faisoit qu'affoiblir la foi? Car enfin, selon l'Apôtre, quiconque approche de Dieu doit croire non-seulement qu'il est, mais encore qu'il est rémunérateur de tous ceux qui le cherchent[3]. Si nos spirituels se réduisoient donc à ne contempler le souverain Être qu'en lui-même, sans aucun rapport à eux, ils deviendroient peut-être philosophes, mais ils cesseroient à la fin d'être chrétiens. Est-on chrétien en effet, quand on est des dix et vingt années, comme on l'a avancé[4], sans penser à Jésus-Christ? Par quelle fatalité la considération des mystères et des bienfaits du Sauveur, qui de tout temps a embrasé le cœur des fidèles, est-elle devenue un obstacle au pur amour des nouveaux mystiques? Quoi, il ne sera plus permis au pur amour de penser distinctement jusqu'à quel point Jésus-Christ nous a aimés? Il ne nous sera plus permis, à peine de tomber dans le degré de la charité intéressée, de nous occuper des biens ineffables que nous avons reçus ou que nous espérons? Nous n'oserons plus dire, si nous voulons demeurer dans le degré de l'amour pur, ce que disoit saint Jean, le disciple de l'amour : Aimons Dieu parce qu'il nous a aimés le premier : *Diligamus Deum, quoniam Deus prior dilexit nos*[5]?

[1] *S. Ignat. Epist. ad Rom.* — [2] *Marc.* XII, 41, 42, 43. *De Imit. Chr.* lib. I, cap. XV. — [3] *Hebr.* XI, 6. — [4] *Torr.* p. 120. — [5] *I Joan.* IV, 19.

[a] Principe de M. de Meaux. *Led.*

45. La considération des mystères de Jésus-Christ est la voie la plus sûre pour arriver à la perfection.

Pour détruire ces illusions dangereuses, il n'y a qu'à leur opposer l'esprit de l'Ecriture et de l'Eglise. Dieu nous ordonne de méditer incessamment sa parole; et l'Eglise nous propose, dans le cours de l'année, la suite des mystères et des instructions de Jésus-Christ. Rien n'est plus sage que cette conduite. Comme nous sommes environnés d'objets sensibles qui agissent à tous momens sur notre ame, il faut leur opposer sans cesse les sentimens de la foi : et rien ne peut faire des impressions plus vives, et pour ainsi parler, plus salutairement sensibles, que les paroles de la vérité et les exemples du Sauveur. Si l'on ne renouveloit souvent ces idées, la religion s'affoibliroit insensiblement par les impressions dangereuses des sens et du monde; et si l'on ne varioit jamais ces sentimens de la foi, en méditant les diverses vérités qu'elle propose, l'esprit courroit risque de s'en dégoûter. Du moins il ne seroit plus remué si vivement, parce qu'il s'accoutumeroit à la fin à une vérité trop rebattue. Telle est la nature de l'esprit de l'homme; il a besoin de changement. Sa légèreté naturelle l'empêche de se fixer à un seul objet; et le désir même surnaturel que Dieu nous a donné, de connoître toutes les vérités en le connoissant[1], ne nous permet pas de nous arrêter toujours à une vérité particulière, quelque sainte qu'elle puisse être.

Qu'a fait le démon, pour combattre l'esprit de Dieu et la conduite de l'Eglise? Il a suscité Molinos et ses sectateurs. Il veut ôter, sous prétexte de perfection, la méditation de la parole et des exemples du Fils de Dieu. Il ne laisse que la seule idée abstraite de l'Être en général [a]. Par là il ruine sourdement l'édifice de la perfection, en faisant semblant de l'élever. Il le veut faire tomber en l'étayant, s'il est permis d'user de ce terme, sur un appui unique assez mince, et en le tenant comme suspendu en l'air pour amuser les simples, pendant qu'il en sape les fondemens les plus solides.

Il n'étoit pas difficile de détourner les gens du monde de méditer la loi de Dieu; leurs passions suffisoient pour cela. La difficulté étoit d'éloigner les bonnes ames d'un exercice qui de tout temps a fait l'occupation et la sancti-

[1] *I Joan.* III, 2. *I Cor.* XIII, 8, 9, 10, 11, 12.

[a] L'auteur de *l'Explic.* associé à Molinos, et confondu parmi ses disciples. *Explic.* p. 187. *Led,*

fication des ames parfaites[1]. Et voici comme on s'y est pris. Il est impossible, a-t-on dit, d'arriver à l'union divine par la voie de la méditation ou des affections excitées par nos soins[2], quoique avec la grâce de Dieu. C'est ce qu'il plaît aux faux mystiques de supposer, contre la doctrine constante et l'expérience de tous les siècles. Ils continuent : Pour parvenir à l'union divine que les bonnes ames ne peuvent manquer de souhaiter, il faut se réduire à la pure contemplation de l'essence de Dieu[a]. Il ne faut donc considérer, disent-ils, ni les perfections divines, ni les mystères de Jésus-Christ.

C'est ici mon Fils bien-aimé ; écoutez-le, disoit le Père céleste aux apôtres, pour les rendre parfaits, et les maîtres aussi bien que les modèles de la perfection[3]. C'est une imperfection, dit Molinos avec ses disciples, d'écouter les instructions particulières de Jésus-Christ, et de considérer ses exemples. Croissez dans la connoissance de notre Seigneur, disoit le chef de l'Eglise à tous les fidèles[4] ; avançons de clarté en clarté par la connoissance et l'imitation de Jésus-Christ, dit saint Paul[5], pour rendre tout homme parfait. Croissez en ignorance, dit la nouvelle secte ; allez de ténèbres en ténèbres ; perdez non-seulement toute image sensible, mais toute idée distincte et nominable des personnes, des perfections divines[b], et de l'humanité du Verbe fait chair. La contemplation pure bannit tout cela. Les ames parfaites sont des dix, vingt et trente années sans penser à Jésus-Christ. Ne diroit-on pas que c'est l'antechrist, comme parle saint Jean, qui tient ce langage ? Il n'y auroit qu'à suivre la nouvelle spiritualité, pour oublier sa religion. Le démon a trouvé par là le secret de rendre tout à la fois une ame orgueilleuse et ignorante.

Mais les mystiques, dit-on, parlent tous à peu près de même depuis le treizième siècle. On se trompe. Nous ne prétendons justifier ici que ceux qui sont généralement approuvés. Or aucun de ceux-là n'a cru que la considération des personnes divines et de l'humanité de Jésus-Christ fût incompatible avec la pure contemplation. Aucun n'a dit que dans le degré le plus élevé, il n'y pût avoir d'autres idées que l'idée abstraite de l'Etre en général[a]. Qu'on lise saint Thomas, sainte Thérèse, le bienheureux Jean de la Croix[1], saint François de Sales : on trouvera dans tous ces auteurs, au sujet de la vie intérieure et de la pure contemplation, le contraire en termes exprès de ce qu'enseignent les nouveaux mystiques.

Mais ces auteurs ne disent-ils pas que l'ame dans la contemplation est quelquefois dénuée de toute image sensible ; qu'elle y est absorbée en Dieu, sans qu'elle ait aucune idée distincte de ses attributs ou de l'humanité sainte ? Ce n'est pas là la question. Il y faut trouver, comme dans les nouveaux mystiques, que la pure contemplation exclut les idées distinctes des perfections divines et des mystères de Jésus-Christ[b]. Or ils enseignent positivement le contraire. Ce n'est point la différence des objets surnaturels qui distingue la contemplation d'avec la méditation : c'est la manière de les considérer[2].

Sainte Thérèse étoit inconsolable d'avoir donné au commencement dans les vaines spéculations de quelques mystiques. On sait avec quelle force elle avertit ses filles de ne pas tomber dans le même piége. Le bienheureux Jean de la Croix, tout abstrait que bien des gens le trouvent, ne laisse pas d'enseigner que le souvenir de l'humanité du Sauveur entre dans la pure contemplation, comme le souvenir de la divinité. Le raffinement de l'oraison sur cela vient de Molinos[3], ou plutôt des Béguards et des Béguines. Malheur aux aveugles, qui suivent ces guides aveugles !

Tout ce que les bons mystiques disent donc qui paroît d'abord favoriser les modernes, c'est que l'ame, en certains momens de contemplation, est absorbée en Dieu, sans réflexion, sans aucune idée sensible. Ses puissances paroissent alors toutes liées ; il n'y a que la volonté qui semble agir, parce qu'elle aime. Qu'est-ce que cela a de commun avec le quiétisme ? N'enseignent-ils pas formellement que hors ces momens assez rares, on peut et on doit s'occuper très-distinctement des paroles de Jésus-Christ, et de ses propres devoirs ?

D'ailleurs les vrais mystiques n'ont jamais ni dit ni pensé que cet absorbement de l'ame ne pût arriver que par la seule idée de l'Etre en général. La vue des personnes et des per-

[1] *Deut.* VI, 7. *Jos.* I, 8. *Ps.* XXXVI, 30, 31. *Ps.* CXVIII, loto. *I Tim.* IV, 15, *etc.* — [2] *Moyen court*, § XXIV, p. 121, 128, 88, 122, 132. *Torr.* p. 4, 5, 120, 83, 144, 14, 15, 17, 98. *Expos.* p. 5, 143, 141. Molinos. *Prop.* V, XVIII, XIX, XXI, XXX, XXXII, XXXV. — [3] *Matth.* XVII, 5. — [4] *II Petr.* III, 18. — [5] *II Cor.* III, 18.

[a] Contre l'*Explic.* p. 186, 187, *Led.* — [b] *Explic.* p. 186, 187. *Led.*

[1] *D. Thom.* 2. 2. quæst. CLXXX. *Le B. Jean de la Croix, de la montée du Carmel*, liv. III, ch. XIV. — [2] *D. Thom.* 2. 2 quæst. CLXXX, art. III, ad 1. — [3] *Molinos, dans la Guide spirituelle.*

[a] *Explic.* p. 188, 189. *Led.* — [b] *Ibid.* p. 184, *etc. Led.*

fections divines[1], de l'humanité et des mystères du Sauveur, les désirs de la vie éternelle, font encore plus souvent cet effet. L'Esprit souffle de la manière qu'il veut. Il enlève une ame quand il lui plaît, dit sainte Thérèse, qui l'avoit tant éprouvé, et la porte où il veut, avec une force toute-puissante. Alors il n'y a qu'à suivre un mouvement si rapide. Il en coûteroit trop, si l'on vouloit résister à l'impétuosité de l'Esprit de Dieu. Les puissances de l'ame sont comme liées dans ce temps-là. C'est alors qu'on peut dire qu'elle est passive, ainsi que parlent les vrais spirituels, si mal entendus ou si malignement expliqués par les faux mystiques. Il est vrai que dans ces momens si précieux et si doux, l'ame ne doit ni ne peut souvent multiplier ses actes, ou raisonner. Lorsque Dieu parle de cette manière vive, intime, efficace, qui fait sentir que c'est Dieu qui parle, il n'y a qu'à l'écouter en silence[2]. Mais ces momens sont bientôt passés[3]. Les saints contemplatifs n'ont eu garde de croire qu'ils pussent faire un état; encore moins que ce soit là l'état particulier des parfaits[4]. On peut être très-parfait, ainsi qu'ils l'enseignent[5], sans toutes ces opérations particulières[a]. Ce sont des dons purement gratuits; l'humilité, l'obéissance, la charité, font un état beaucoup plus élevé et plus sûr. Sainte Thérèse connoissoit des ames saintes qui ne pouvoient prier que vocalement; et elle ne connoissoit point de contemplatif, quelque parfait qu'elle le crût, qu'elle préférât à ces ames. Ces opérations extraordinaires, selon saint Bernard, loin de faire un état durable en cette vie, n'arrivent presque jamais, même aux ames les plus avancées; et quand elles arrivent, elles ne durent qu'un moment : *rara hora, brevis mora.*

Voici, autant qu'un homme foible est capable de pénétrer ces mystères de la nature et de la grâce, la raison de cette espèce d'inaction, et, comme l'on parle, de cette passiveté que la contemplation peut causer en certains momens. Quand l'ame est vivement frappée d'un objet nouveau, grand, admirable, elle se fixe tout d'un coup en le regardant; toutes ses forces s'épuisent à le contempler[b]. C'est ainsi que Daniel, dans une vision qu'il eut, demeura sans force et sans mouvement[1]. Comme la capacité de l'ame est limitée, la puissante opération de Dieu la saisissant et la remplissant toute entière, les objets extérieurs ne font alors presque aucune impression. Aussi non-seulement l'esprit est absorbé, mais les yeux demeurent fixes, et le corps immobile. Au reste, il n'importe, pour produire cet effet, que ce soit la considération de l'essence de Dieu, de l'humanité de Jésus-Christ ou de la sainte Jérusalem, qui occupe l'ame. Tous ces objets sont également capables de la fixer, quand ils lui sont présentés avec la même force, et qu'ils excitent la même attention. Ce fut la vue d'un homme qui représentoit Jésus-Christ, qui fit sur Daniel une impression si vive et si profonde. Mais cette manière d'agir étant comme forcée, elle ne dure guère. L'ame revient bientôt à son état naturel, qui est de passer d'objet en objet, suivant la variété des impressions qu'elle reçoit successivement[2]. Et ce que nos spirituels ne voudront pas avouer, mais qui ne laisse pas d'être vrai, c'est que l'idée abstraite de l'essence de Dieu est peut-être, de toutes les idées de la religion, celle qui contribue le moins à la continuité de l'état contemplatif. L'Ecriture, les Pères, l'expérience des saints contemplatifs et la raison, devroient désabuser sur cela les nouveaux mystiques. Un seul exemple pourroit suffire.

Personne n'a jamais dû être plus frappé que Moïse de l'idée de l'Etre universel. C'est à lui que Dieu se manifesta le premier sous ce nom auguste, *Je suis celui qui suis*[3]. Il est pourtant très-certain que dans le temps de la plus sublime contemplation où Moïse fut élevé sur le mont Sinaï, il ne fut guère occupé de cette idée abstraite. Qu'on l'écoute lui-même dans la nuée mystérieuse, où, perdant toutes les créatures de vue, il voyoit Dieu face à face. Seigneur, s'écrie-t-il dans ce moment rapide où la gloire de Dieu se montre à lui[4], vous êtes clément, juste et véritable : votre miséricorde s'étend jusqu'à mille générations, et votre justice jusqu'à la quatrième race. Si j'ai trouvé grâce devant vous, ô mon Dieu! ajoute-t-il, excitant sa ferveur et sa confiance de toutes les manières possibles, se prosternant contre terre, priant de

[1] *Sainte Thérèse*, dans sa *Vie*, ch. XXII, XXXIX, XL, *et ailleurs. S. Greg. Hom. VIII in Ezech. et Moral.* liv. V, cap. XIX. — [2] *Habac.* II, 20. — [3] *S. Greg. Moral.* liv. V, cap. XX. — [4] *S. Greg. Hom. XVII in Ezech.* — [5] *Chemin de la Perfection.* ch. XVII.

[a] Principe posé et inculqué par M. de Meaux. *Led.* — [b] Dans la première édition, il y a tout de suite : « Comme » cet objet fait une trace très-profonde dans le cerveau, les » esprits prennent leur cours de ce côté-là, et ne réveillent » presque aucune autre trace sensible. » C'est une raison de physique, qui convient peu à la gravité de la théologie, et qui a été pour cela retranchée. *Led.*

[1] *Dan.* X, 8, 9. — [2] *S. Aug. Confess.* lib. IX, cap. X. — [3] *Exod.* III, 13 *et* 14. — [4] *Exod.* XXXIV, 5 *et seq.*

toutes ses forces; si j'ai trouvé grâce devant vous, marchez devant votre peuple, effacez nos péchés, possédez-nous. Il faut avouer que voilà bien des idées particulières et très-*nominables* [a]. Y a-t-il quelqu'un qui osât croire que sa contemplation soit plus sublime ou plus pure que celle de Moïse?

Toute l'Ecriture est remplie de ces idées diverses sur les perfections divines et sur le Messie, dont les prophètes et les plus grands saints étoient très-distinctement occupés. C'est aussi l'application qui convient le plus à l'homme. Ce n'est point par des idées métaphysiques que la religion instruit les fidèles. Les philosophes anciens proposoient à leurs disciples l'Etre universel, comme l'objet de leur contemplation. Quelle utilité en ont-ils tirée? En ont-ils glorifié Dieu davantage [1]. Dieu, qui connoît le cœur de l'homme, parce qu'il l'a formé, nous propose partout les perfections qui sont les plus capables de nous toucher. Telles sont sa toute-puissance, sa bonté, sa justice [2]; c'est ce qui fait sur nous les impressions les plus vives et les plus efficaces. Nous voulons en tout état être heureux : nous ne voulons jamais être malheureux. Voilà les grands ressorts qui remuent tous les hommes sans exception.

Le démon, qui le connoît par sa science naturelle, et par l'expérience de tant de siècles, a cherché le moyen, comme on a vu, d'éteindre toute impression salutaire. C'est pour cela qu'il a voulu bannir de la vie intérieure les idées de ces perfections de Dieu et des mystères de Jésus-Christ, qui sont si capables de ranimer la foi, et de la soutenir. Il n'a laissé à ses contemplatifs que la vue sèche et abstraite de l'Etre en général. C'est ce qu'on a la hardiesse pourtant d'appeler la vie de la foi, pendant qu'on détruit autant qu'on peut la foi des vérités utiles, des mystères et des promesses. Car il faut remarquer, avec saint Thomas, que la connoissance de l'Etre parfait en général n'appartient pas proprement à la foi; la nature et la raison nous la donnent. Le propre objet de la foi, son exercice, sa perfection regarde les perfections diverses de Dieu; ses mystères, l'économie du Verbe incarné et de l'Église.

46. La foi des parfaits doit être plus étendue.

La foi des parfaits est plus ferme et plus étendue. Ce qui distingue la foi des parfaits, selon saint Thomas [1], d'avec celle des imparfaits, c'est qu'à mesure qu'on fait du progrès dans la vie intérieure, on avance aussi en connoissance. Il y a toujours de l'obscurité pendant cette vie [2], où nous ne voyons Dieu, selon l'Apôtre, que comme en énigme et dans un miroir : mais plus l'ame est pure et éclairée, plus aussi les vérités paroissent nettement et en plus grand nombre dans ce miroir : plus on pénètre le sens de l'énigme. C'est ce qui a fait dire à saint Augustin que les parfaits parvenoient par la foi jusques à l'intelligence : *Nisi credideritis non intelligetis* [3].

Mais, s'il en faut croire les nouveaux docteurs, plus on est parfait, plus la foi est confuse, moins l'intelligence est étendue. L'ame ne voit rien, ne pense à rien, ni à Dieu, ni à Jésus-Christ, ni à soi-même, dit l'auteur de tant de livres censurés [4]. Il avoit apparemment tiré cette chimère de Molinos. Ils se croient bien forts quand ils ont cité, sans l'entendre, un mot de saint Denys sur la théologie mystique. Ils ne manquent pas de faire sonner bien haut que c'est saint Denys *l'Aréopagite* [a], pour imposer aux simples par un si grand nom. Mais écoutons cet axiome mystique, par lequel on prétend éluder tout ce qu'il y a de plus clair dans les Ecritures et dans les saints Pères : *Le contemplatif avance par la voie de la négation.* Il voit plutôt en Dieu ce qu'il n'est pas, que ce qu'il est. De là on infère hardiment que le contemplatif ne conserve aucune idée distincte des perfections divines, ni des mystères de Jésus-Christ. Quelle conséquence! Si cela est, les prophètes [5] et les apôtres, qui ont vu tant de fois très-distinctement la gloire de Dieu et le jour du Messie, n'étoient pas contemplatifs. Saint Paul, qui peignoit si vivement Jésus-Christ aux yeux des Galates [6], auroit été bien imparfait, et n'auroit travaillé qu'à rendre les Chrétiens imparfaits. Il appelle pourtant vie intérieure et vie de l'esprit, la conduite de ces fidèles qui s'occupoient si distinctement de la vue de Jésus crucifié. Pour entendre le pas-

[1] *Rom.* I, 21 — [2] *Ps.* XXIV, 10.

[a] Contre *l'Explic.* p. 186. *Led.*

[1] 2. 2. Quæst. V, art. IV; et quæst. VIII. — [2] *S. Greg. Moral.* lib. V, cap. XXI, XXII. — [3] *Is.* VII, 9, juxta LXX. — [4] *Torr.* p. 110, 111, 112. L'ame ne se connoît plus, ne voit rien de Dieu, n'en distingue rien.... Que fait l'ame? Rien, rien, et toujours rien. *Propos. de Molinos.* VIII, IX, XII. — [5] *Joan.* 8, v. 56. *Ezech.* 2, v. 1, c. 3, v. 23. *Act.* 7, v. 2, 55. *Joan.* 12, v. 41. *Apoc.* tot. — [6] *Gal.* III, 1.

[a] C'est M. de Cambrai qui cite saint Denys à ce propos, p. 186 de *l'Explic. Led.*

sage de saint Denys, il n'y a qu'à lire saint Thomas [1].

Dieu étant infini, il est certain que les plus parfaits savent bien plus en cette vie ce qu'il n'est pas que ce qu'il est. Peut-être même que cela se peut dire à l'égard des bienheureux. Ils voient Dieu face à face, mais il s'en faut bien qu'ils ne le comprennent. S'ensuit-il de là que plus on s'élève dans la contemplation, moins on connoisse? C'est comme si l'on disoit, que parce que l'Océan qu'un homme regarde est d'une étendue immense, plus il monte sur une hauteur, et moins il voit. Il est bien vrai qu'il lui restera toujours infiniment plus à découvrir de cet Océan qu'il n'en voit; mais il est vrai aussi que plus il monte, et plus il en découvre. Voilà saint Denys expliqué par saint Thomas : c'est ce qui arrive aux parfaits et aux vrais contemplatifs. Montant de vertu en vertu, de clarté en clarté, ainsi que parle saint Paul, ils connoissent Dieu de plus en plus : mais plus ils avancent, plus ils voient qu'il reste de perfections à découvrir. Ainsi l'ignorance des parfaits, s'il faut user de ce terme, n'est autre chose qu'une plus grande science. Qu'est-ce qu'il y a là de commun avec les imaginations des faux mystiques, qui ôtent à l'amour parfait toute image non-seulement sensible, mais spirituelle, toute idée distincte, toute lumière aperçue ; en un mot, *jusqu'à l'ombre d'une chose qui se puisse nommer ou en Dieu ou hors de Dieu* [2]. Ce n'est pas là faire une ame contemplative, disoit sainte Thérèse, mais une bête ou un tronc. On se récrie néanmoins qu'on n'entend rien à la spiritualité, quand on n'entre pas dans les sentimens des nouveaux spirituels. Dès-lors la vie intérieure [a], et l'oraison est en péril [3]. Nous soutiendrons toujours l'oraison de toutes nos forces; nous espérons qu'elle ne sera jamais en péril dans ce diocèse, tant que Dieu souffrira que nous en ayons la conduite; mais nous combattrons l'illusion.

[1] Duplex est Dei visio : una quidem perfecta, per quam videtur Dei essentia; alia vero imperfecta, per quam etsi non videamus de Deo quid est, videmus tamen quid non est: et tanto in hac vita perfectius cognoscimus, quanto magis intelligimus *eum excedere* quidquid intellectu comprehendimus. 2. 2. quæst. VIII, art. VII, c. — [2] *Torr.* p. 133. — [3] Les amis de Molinos faisoient à Rome ces plaintes amères, quoiqu'à bonne intention, ne connoissant pas l'artifice de la nouvelle secte. Ils s'emporterent fort, au commencement, contre le P. Segneri et d'autres Jesuites d'Italie, qui temoignoient [b] beaucoup de zele contre le quiétisme.

[a] Contre la lettre du trois août, de M. de Cambrai. *Led.* Voy. l. IV, p. 168. — [b] La premiere édition ajoute ici, *alors*, pour dire que les Jésuites n'ont plus aujourd'hui le même zele. *Led.*

47. C'est une erreur dangereuse, d'exclure la vue de Jésus-Christ de la pure contemplation.

Ce qu'il y a de plus dangereux en cette matière, c'est qu'on travaille à effacer le précieux et l'utile souvenir du Sauveur. Comme c'est par lui que le démon a été vaincu, et que c'est par notre foi en Jésus-Christ, selon la parole de saint Jean [1], que nous vainquons le monde, il n'y a rien que cet esprit de malice ne fasse pour se venger et pour nous désarmer. Semblable à un usurpateur, il tâche d'abolir les ordonnances, et jusqu'aux images et aux moindres traces du Roi légitime. La pensée distincte de Jésus-Christ, de ses mystères, de ses paroles, le désir de s'y conformer, dit-on [2], tout cela regarde le commencement de la vie intérieure. Les ames avancées sont des dix, vingt et trente années sans y penser.

Mais comme on a vu que cette doctrine ne pouvoit manquer d'exciter l'horreur des Chrétiens, on l'a voulu couvrir d'un voile, afin qu'on n'en fût pas si frappé. Et quel voile? Quoiqu'on soit trente ans entiers sans penser à aucun état de Jésus-Christ, ajoute-t-on, l'ame est surprise de trouver les dispositions du Fils de Dieu imprimées en elle par état. Que veut dire tout cet embrouillement affecté? Est-ce que l'ame, à moins d'un grand miracle, se conforme à un objet sans le connoître et sans y penser? Les apôtres ne savoient pas apparemment ce secret. Ils pensoient sans cesse et en tout état, comme il paroît par leurs épîtres [3], aux divers états du Sauveur. Ils ne recommandoient rien tant aux Chrétiens les plus parfaits que cette pratique. D'où vient donc une conduite si différente dans les nouveaux contemplatifs? C'est qu'ils ont un but tout différent. Anathème à quiconque veut faire oublier, ou qui divise, comme parle saint Jean [4], le Seigneur Jésus; car sans doute il voudroit empêcher de l'aimer [5].

Ce qu'il y a de merveilleux, dans le système de nos spirituels [a], c'est que ne voulant rien

[1] *I Joan.* V, 1, 4, 5, 12. — [2] *Expos. du Cant.* p. 5. *Torr.* p. 120, 122. — [3] *I Joan.* I, 1, 2, 3, 4. — [4] *Ibid.* IV, 3. — [5] Les faux mystiques séparent la divinité de Jésus-Christ de son humanité sainte, en donnant sa divinité seule aux ames avancées comme l'objet de la pure contemplation. *Sainte Thérèse*, ch. IX, *de sa Vie*. « Je prenais un extrême plaisir à » considerer les images du Sauveur : Malheureux qui néglige » ce secours. S'il aimoit Jesus-Christ, ne prendroit-il pas » plaisir à voir tout ce qui le représente? » Les nouveaux mystiques qui craignent tant pour leurs parfaits, à l'exemple de Molinos, les images et les traces sensibles de Jésus-Christ, ont-ils vu les consequences de leurs chimeres?

[a] Contre *l'Explic.* p. 64, 65, *etc. Led.*

d'extraordinaire dans la vie intérieure, à ce qu'ils disent, ils supposent les choses du monde les plus extraordinaires. La grâce commune des justes suffit, selon eux, pour parvenir, par leur méthode, à la plus éminente contemplation : et la vérité est que jamais fanatiques n'ont imaginé des dispositions moins communes et moins raisonnables.

Il ne faut pas être grand philosophe, pour savoir que l'ame n'agit qu'en pensant : il faut donc qu'elle pense à un objet pour s'y conformer. Et quand cette conformité est difficile, très-élevée au-dessus de ses forces naturelles, combattue par sa propre inclination, et par tout ce qui l'environne, il est visible qu'elle a encore plus besoin, comme nous l'avons déjà remarqué, de penser à ce qui la peut soutenir, et d'en renouveler l'idée et l'impression à tout moment. Sans cela, elle se tournera bientôt vers les objets qui la frappent sans relâche par leur présence, et qui l'attirent par mille charmes. C'est pour cela que l'Écriture et les saints Pères ne recommandent rien tant, que de méditer sans cesse les mystères, les instructions, les exemples de Jésus-Christ [1]. Il n'y a point d'autre moyen pour se conformer à lui [2], et pour ne pas se conformer au siècle présent. Mais voici de nouveaux philosophes et de nouveaux théologiens qui viennent instruire l'Église. Ils nous apprennent que l'ame, après avoir été trente ans sans penser à aucun état de Jésus-Christ, est étonnée de trouver tous ses états imprimés en elle : assurément cela vaut la peine qu'elle soit surprise. La surprise doit être, sans comparaison, plus grande pour cette ame, que si elle se trouvoit mathématicienne parfaite, après avoir été trente ans sans penser à aucune proposition d'Euclide. Seroit-il possible que des gens d'esprit pussent donner dans ces visions? Encore, s'il n'y avoit que des visions; mais il y a des erreurs, et des erreurs pernicieuses. Le christianisme est anéanti, le Chrétien est perdu, selon la pensée du grand saint Léon [3], s'il y a quelque état où Jésus-Christ soit oublié.

Qu'on distingue toujours les opérations passagères que Dieu fait dans une ame, d'avec son état, et les consolations sensibles que les commençans goûtent quelquefois dans la méditation des mystères du Sauveur, d'avec le soutien spirituel que les ames les plus avancées doivent chercher, et ne peuvent trouver qu'en Jésus-Christ. Par là on démêlera toutes les équivoques dont les faux mystiques abusent. Il y a des momens où l'ame peut être si fortement appliquée à la divinité, par exemple, qu'elle ne pense point alors distinctement à l'humanité de Jésus-Christ. Mais on ne peut dire, sans tomber dans l'impiété des Béguards et de Molinos, qu'il y ait un état de pure contemplation, d'où l'on doive exclure l'homme-Dieu, par qui seul nous avons accès auprès de Dieu [1]. O Jésus crucifié, mon souverain bien! s'écrioit sainte Thérèse [2], qui avoit d'abord trop écouté des mystiques semblables aux nôtres; comment est-ce que j'ai pu tomber dans cette erreur, de croire que la vue de votre sacrée humanité pût être un obstacle à la plus sublime contemplation? Je ne me souviens jamais sans douleur de cette imagination insensée. Je ne puis la considérer que comme une trahison que je vous faisois, quoique ce ne fût que par ignorance. Ai-je donc pu m'éloigner de vous, sous prétexte de vous mieux servir? Lorsque je vous offensois, je ne vous connoissois pas encore; mais qu'après vous avoir connu, je me sois éloignée de vous dans l'opinion de trouver un meilleur chemin, c'est ce que je ne puis ni comprendre ni me pardonner. N'étoit-ce pas m'égarer au contraire, que de vous quitter? Et que serois-je devenue, si vous ne m'aviez remise dans la bonne voie?

48. La vue des mystères de Jésus-Christ voie du salut et de la perfection.

Voilà comme pensent et comme doivent parler les vrais mystiques. Toute la religion est renfermée en Jésus-Christ. Il est la lumière, la force et la consolation des justes et des parfaits, comme il est le refuge et le soutien des pécheurs et des foibles. Saint Paul a tout compris en peu de mots [3] : *Ex ipso vos estis in Christo Jesu, qui factus est nobis sapientia a Deo, et justitia, et sanctificatio, et redemptio.* Jésus-Christ est notre rédemption et notre justice; parce qu'effaçant nos péchés dans son sang, il nous délivre de la domination du démon, et de notre propre cupidité : *Justitia et redemptio.* Il est notre sagesse et notre sanctification, à cause que, par

[1] *Hebr.* XII, 1, 2, 3. — [2] *Rom.* XII, 2. — [3] *Serm. LXV.* Ab omnipotenti enim medico duplex nobis miseris remedium præparatum est, cujus aliud in sacramento, aliud in exemplo; ut per unum conferantur divina, per aliud exigantur humana. Quia sicut Deus justificationis est auctor, ita homo devotionis est debitor... Ipse factus est via, quia nisi per Christum non itur ad Christum. Per ipsum autem ad ipsum tendit, qui per semitam patientiæ et humilitatis ejus incedit.

[1] *Rom.* V, 1, 2. *Ephes.* III, 12. — [2] Ch. XXII *de sa Vie. Château de l'âme*, *VI*e *dem.* ch. VII. — [3] *I Cor.* I.

ses lumières et par ses grâces, il communique à l'ame toutes les connoissances et les vertus nécessaires pour le salut, et pour la perfection la plus éminente. En un mot, c'est en Jésus-Christ, dit l'Apôtre, que Dieu renouvelle et réunit comme en abrégé tout ce qu'il y a de grand sur la terre et dans le ciel : *Omnia instaurans in Christo, sive quæ in cœlis, sive quæ in terra.* On ne sauroit exprimer en notre langue la force de l'original. Qu'est-ce donc autre chose d'ôter en certains états la vue de Jésus-Christ aux Chrétiens, que de leur ôter leur lumière et leur force, et sous prétexte d'une perfection chimérique, détruire réellement la religion?

C'est mal combattre le quiétisme, de dire simplement que l'ame contemplative n'est pas privée pour toujours de la connoissance du Sauveur, si l'on ajoute qu'elle en est privée dans la pure contemplation [a]. C'est mal parler encore, de dire qu'on en perd la vue distincte au commencement et dans la consommation de la vie intérieure. Les Chrétiens n'entendent point ce langage; comme les Juifs n'entendoient point ceux qui parloient en partie la langue du peuple de Dieu, en partie la langue de leurs mères ammonites et moabites [1]. Où est-ce que l'on a pris ces distinctions inconnues à l'Écriture et aux saints Pères? Ce n'est pas ainsi que nous avons appris à parler de Jésus-Christ dans l'école des apôtres. Il est l'auteur et le consommateur de la foi : la fin de la voie, aussi bien que le commencement [2]. Saint Paul a vu distinctement le Sauveur [3], dès le premier degré de cette contemplation sublime où il fut élevé. Il l'a vu distinctement vers la fin de sa vie, dans la prison où son zèle si pur et si ardent l'avoit fait jeter. Et dans ces terribles épreuves, où des frayeurs au dedans et des combats au dehors ne lui faisoient entendre que des réponses de mort, cet apôtre, qui avoit été ravi jusqu'au troisième ciel, ne se soutenoit sur la terre que par la vue des états de Jésus-Christ [4]. Quand un ange nous viendroit prêcher un autre évangile, qu'il soit anathème : ce ne sera jamais un ange de lumière. On voit maintenant ce que le démon a prétendu, quand il a voulu ôter la vue distincte de Jésus-Christ aux parfaits.

Pour développer encore plus ce dangereux artifice, il n'y a qu'à suivre le principe de saint Augustin et de saint Bernard, puisé, pour ainsi dire, dans le fond des Ecritures et du bon sens. Rien n'est plus propre à éclairer, à régler et à sanctifier les hommes, que Jésus-Christ Dieu et homme tout ensemble. Il faut une règle infaillible pour nous conduire sûrement; mais il faut une règle sensible pour nous conduire humainement. Dieu est infaillible, mais il n'est pas sensible; l'homme est sensible, mais il n'est pas infaillible. Jésus-Christ étant Dieu et homme tout ensemble, nous trouvons dans ses instructions et dans ses exemples tout ce qui convient aux hommes pour les éclairer et pour les conduire : *Tota vita Christi in terris disciplina morum fuit* [1]. Le besoin de regarder Jésus-Christ, dit sainte Thérèse, est encore plus grand dans les peines. Le vrai moyen de marcher sûrement dans la voie étroite, c'est de considérer ce que le Sauveur a fait et souffert, et d'implorer son secours. On peut juger si cette admirable contemplative croyoit qu'une ame pût perdre Jésus-Christ de vue dans les épreuves [a].

Nous nous attendons qu'on dira au moins tout bas que sainte Thérèse n'a point connu les délicatesses de la vie intérieure. Elle étoit propriétaire, selon les maîtres de la nouvelle spiritualité. Ils ont raison dans leur sens. Elle veilloit très-soigneusement sur elle-même pour éviter le moindre péché; elle aimoit la vertu, s'excitoit à la pratiquer, désiroit avec ardeur le royaume du ciel; elle faisoit des prières très-vives à Dieu pour demander ses grâces, soit pour elle-même, soit pour d'autres; elle le remercioit d'une manière très-tendre, quand elle les avoit reçues. On n'a jamais vu plus de propriété, au langage de nos spirituels. Quoique sainte Thérèse eût quelquefois, sur la divinité, des idées pour le moins aussi sublimes que les leurs, et qu'elle fût absorbée dans la contemplation, elle s'occupoit de l'humanité de Jésus-Christ; et l'on sait combien elle croyoit cette vue nécessaire dans l'état de la contemplation la plus pure. Il n'y avoit pas jusqu'aux images sensibles du Sauveur dont elle ne tirât du secours. Le moyen qu'on ne récusât pas après cela son témoignage? Si elle eût été parfaite comme les nouveaux mystiques, elle auroit bien eu d'autres sentimens. Elle n'auroit considéré que l'Être universel en lui-même, encore sans vue distincte, sans lumière aperçue et ré-

[1] *II Esdr.* XIII, 23, 24. — [2] Alpha et omega; principium et finis; via, veritas et vita. — [3] *Act.* IX, 5, 6; XXIII, 11. — [4] *II Cor.* I, 3, 4, 5, 8, 9, 10. *Gal.* II, 19, 20; VI, 14.

[a] Contre M. de Cambrai ouvertement; *Explic.* p. 194, 195. *Led.*

[1] *S. Augustin.*

[a] Il refute ceux qui croient qu'on perd Jésus-Christ de vue dans les épreuves; et c'est M. de Cambrai, *Explic.* p. 194, 195. *Led*

Hélie. Voilà quelle est la pure contemplation, disent nos contemplatifs modernes, après Molinos et les illuminés. C'est ainsi que nous contemplons.

Mais ce n'est pas ainsi que les saints ont contemplé : et pour les réunir tous ici, comme dans un point de vue, il n'y a qu'à se représenter les sentimens de l'Épouse sainte du Cantique [1]. Tous les spirituels vrais ou faux conviennent que cette ame est la figure et le modèle des ames parfaites. Qui oseroit entreprendre, hors peut-être nos mystiques, de critiquer ces lumières si distinctes, ces mouvemens si diversifiés de cette ame sainte? Qui est-ce qui marquera au juste le prix de ces diverses dispositions? L'Épouse est-elle plus ou moins parfaite, lorsque attachée à contempler Dieu en lui-même, elle admire ses perfections infinies devant lesquelles toute autre perfection disparoît : *Dilectus meus electus ex millibus;* ou lorsque, pensant à elle-même, elle s'écrie dans la joie dont son ame est enivrée : *Meliora sunt ubera tua vino.* Il n'y a ni vin exquis, ni miel, ni parfum sur la terre qui soit comparable, ô mon Dieu! à vos divines douceurs.

Seroit-il possible qu'on accusât d'imperfection le pur amour de l'Épouse? Oui; les nouveaux mystiques l'ont fait. Un auteur téméraire [a], pour ne dire rien de plus fort, qui, avec un esprit et des expressions toutes profanes, a osé chanter le cantique de l'amour sacré, n'a pas craint de noircir la sainte épouse de Jésus-Christ. Il a condamné non-seulement d'imperfection, mais d'une infidélité criminelle, ces sentimens de reconnoissance, d'espérance et d'amour, que toute l'Église admire. Qu'on lise attentivement son interprétation [2], et l'on frémira d'une si horrible doctrine. Les évêques devoient-ils souffrir que, sous prétexte de spiritualité, on fît injure à l'Esprit saint? Sera-t-il permis de ruiner toutes les idées de la religion, parce qu'on fait semblant de parler un langage dévot? Sera-t-il permis à un faux mystique de changer la vertu en crime et le crime en vertu?

Il ne faut pas croire cependant que ceux qu'on appelle dans le monde nouveaux mystiques soient tous également déraisonnables. Il y en a qui condamnent les folies des autres. Ceux-ci ont seulement à prendre garde, qu'en voulant quelquefois à bonne intention ménager les auteurs qui ont erré, ils ne fomentent l'erreur. Vous avez vu combien les faux mystiques se prévalent de la manière dont parlent des épreuves les auteurs qui ont témoigné de l'horreur de leurs excès [a].

[1] *Cant.* I, 16, *etc.* — [2] *Le Cantique des Cantiques, interprété selon le sens mystique*, ch. V, 4, 7, 9. *Livre des Torr.* du même auteur.

[a] Mme Guyon, *Explication du Cantique.* Led.

49. C'est une erreur pernicieuse de blâmer dans les justes l'amour réglé d'eux-mêmes et de leur perfection.

On va voir, dans un second exemple, combien il est important de rejeter absolument leurs principes, sans entreprendre de les adoucir. Il n'y a peut-être au monde que le faux interprète du Cantique, qui osât dire qu'une ame sainte a perdu son innocence, pour l'avoir aimée en la rapportant à Dieu. Mais les nouveaux mystiques les plus modérés ne laissent pas de trouver à redire à de si saintes dispositions. Si c'est une infidélité, comme ils disent, de ne pas répondre à toute l'étendue de sa grâce [b], c'étoit une imperfection à l'Épouse, de se tant occuper de son propre intérêt [1]. Elle irritoit par là la jalousie de Dieu; car il est visible que cette ame sainte s'aimoit elle-même. Et voilà précisément ce qu'avoit repris dans la sainte Épouse le faux interprète de ses sentimens. Elle s'aimoit pour Dieu à la vérité; elle aimoit Dieu pour elle; mais en un mot elle s'aimoit. Or c'est cet amour de nous-mêmes, si réglé, si juste, si saint, qu'on nous veut persuader que la jalousie de Dieu attaque précisément en nous [c]. Il faut être indifférent à son intérêt, même éternel; c'est-à-dire n'être ni raisonnable ni chrétien, si on veut aimer purement.

Que les principes de la religion sont éloignés de ces chimères! Il y a un amour de nous-mêmes, qui est déréglé et défendu; c'est ce qui s'appelle cupidité. Il y en a un qui est très-réglé et commandé, c'est la charité. L'amour de nous-mêmes, qui provoque la jalousie de Dieu [2], c'est celui qui nous fait chercher notre bonheur hors de Dieu. Mais de vouloir être heureux en Dieu seul, rien n'est plus légitime ni plus commandé. Vous avez vu les maximes de saint Augustin sur cela, qui sont celles de l'Ecriture et de la tradition. Noubliez donc jamais que de rapporter tout à Dieu, n'avoir d'autre desir que de le posséder,

[1] On ne coopère point à toute sa grâce, selon ces auteurs, quand on s'aime en rapportant son salut à la gloire de Dieu. Cette charité est mélangée, il y a un degré plus élevé. — [2] *Cant.* II, 4.

[a] Contre M. de Cambrai, qu'on veut donner ici pour patron à Mme Guyon. *Led.* — [b] Contre *l'Explic.* p. 50. *Led.* — [c] *Ibid.* p. 8, 73. *Led.*

ni d'autre crainte que de le perdre, c'est le comble de la perfection. Voilà ce que le Saint-Esprit appelle la charité pure et réglée : *Ordinavit in me charitatem.*

Où peut-on avoir pris ces idées bizarres de la jalousie de Dieu qu'on nous a débitées [a] ? Que penseroit-on, si on nous venoit dire froidement [1] qu'un homme sage est jaloux, parce que son épouse, qu'il sait être très chaste, n'aimant rien que par son ordre et par rapport à lui, ne cherche d'autre bonheur que de le voir et de l'aimer ? Ne croiroit-on pas qu'on se moque ? Si on n'a pas tiré du sens commun ces étranges idées de la jalousie de Dieu, on ne les a pas tirées non plus de l'Ecriture. On y voit au contraire que ce Dieu jaloux ne s'irrite que quand on ne cherche pas en lui le bonheur qu'*il* est seul capable de procurer [2]. Il est tout à la fois de sa grandeur infinie de se pouvoir passer de nos biens, et que nous ne puissions nous passer des siens [3]. Il est de notre indigence et de notre devoir de le désirer comme notre partage. Ce seroit lui faire injure de n'avoir pas ces sentimens : ce seroit ne reconnoître ni sa souveraineté, ni notre dépendance.

50. C'est se rapporter tout à Dieu que de le désirer comme notre dernière fin.

Les nouveaux spirituels ne laissent pas de croire qu'un juste seroit imparfait, s'il désiroit son propre bonheur, en le rapportant même à la gloire de Dieu. C'est rapporter Dieu à soi, dit-on, dès-là qu'on veut être heureux en Dieu. Quel sophisme ! Ne sent-on pas qu'il y a contradiction dans les termes ? Aimer Dieu comme notre dernière fin, et en même temps rapporter à nous-mêmes ce Dieu souverain auquel nous rapportons tout ; cela se comprend-il ? Il est bien vrai que nous sommes le sujet que la possession de Dieu doit rendre heureux : mais nous ne sommes pas l'objet par qui nous devions être heureux. Nous ne sommes pas la cause de notre béatitude : c'est Dieu seul. Cela s'appelle-t-il rapporter Dieu à soi ? Il n'y a donc jamais eu de saint sur la terre ; il n'y en a point dans le ciel qui ne soit coupable de cette faute. Loin que la perfection de l'Evangile nous défende de regarder la possession de Dieu comme notre propre bien, c'est sous ce nom de bien propre, que saint Luc nous promet la béatitude [1], si nous usons fidèlement des autres biens qu'il appelle étrangers. *Si in alieno fideles non fuistis, quod vestrum est quis dabit vobis ?*

Rapporter Dieu à quelque autre objet, par la possession duquel on veuille être heureux, voilà ce qui est déréglé, c'est le renversement de l'ordre [2]. Les Juifs charnels qui servoient Dieu pour en obtenir les biens de la terre où ils mettoient leur félicité, tomboient dans ce déréglement. Mais le juste qui aime Dieu comme sa fin dernière, ne connoît d'autre objet de son bonheur que lui seul. Il ne se repose pas hors de Dieu dans la béatitude ; mais par la béatitude il se repose en Dieu. Ce n'est ni par soi-même, encore une fois, ni par aucun bien créé, que le juste veut être heureux ; il connoît trop le néant de la créature. C'est Dieu seul qui fait son espérance et sa joie. *Lætabimur in te memores uberum tuorum, super vinum ; recti diligunt te.* Est-ce là ce que les nouveaux mystiques appellent cupidité [a] ? A la bonne heure, pourvu qu'ils ajoutent, avec saint François de Sales [3], que c'est une cupidité bien ordonnée et très-sainte. Qu'ils disent, avec saint Bernard [4], qu'elle est inséparable de la charité ; ou même avec saint Augustin [5], que c'est là la vraie charité, le pur amour. On sait que ce principe est répandu dans tous ses ouvrages. L'amour gratuit et désintéressé, dit ce Père [6], c'est d'aimer Dieu, non pour des biens différens de lui, mais pour le posséder lui-même qui est le bien souverain. *Exigitur a te ut tu gratis eum colas, non quia dat temporalia, sed quia præstat æterna* [7].

On peut s'assurer de trouver les mêmes idées de la charité, dans tous les auteurs qui l'ont le mieux connue et sentie. L'auteur de l'Imitation de Jésus-Christ, qui explique avec une simplicité si relevée les secrets de la vie intérieure,

[1] *S. Aug. contra Adimant.* Zelus Dei justitia est, quâ nulla anima beata esse sinitur, falsis opinionibus pravisque cupiditatibus corrupta. — [2] *Psal.* LXXII, 27. 28. *Jerem.* II, III, IV. — [3] *S. Franç. de Sales, de l' Amour de Dieu*, liv. I, chap. XV.

[a] Contre M. de Cambrai ouvertement, puisqu'il a rempli son livre de ces idées d'un Dieu jaloux. *Explicat.* p. 7. 28, 29, 73, 74. etc. *Ed.*

[1] *Luc.* XVI, 21. — [2] Ipsa est beata vita, gaudere ad te, de te, propter te, ipsa est, et non est altera. *S. Aug. Confess.* lib. X, c. XXII. — [3] *De l'Amour de Dieu*, liv. II, ch. XVII. — [4] *De diliq. Deo*, cap. XIV. Nunquam erit charitas sine timore, sed casto ; nunquam sine cupiditate, sed ordinata. — [5] *D. Th.* 2 2. quæst. XIX, art. VI. — [6] *S. Aug. in Psal.* LIII. *In Ps.* XXVI. Conf. lib. XIII, cap. VIII. — [7] *S. Aug. in Psal.* XLIII.

[a] Contre M. de Cambrai, qui, dans de longues explications manuscrites, se sert de cette autorité de saint Bernard, *cupiditas ordinata*, qu'il traduit *cupidité soumise*, et qu'il prend dans un sens contraire à ce saint, pour répondre à toutes les difficultés qu'on lui a faites sur l'amour pur. Mais il a pris une autre voie de se défendre, dans son *Instruction pastorale*, où il ne dit qu'un mot de la cupidité soumise. *Ed.*

démêle en deux mots toutes les équivoques des nouveaux spirituels. Celui qui a la vraie et la parfaite charité, dit-il, ne se cherche point lui-même ; il cherche en tout la gloire de Dieu. Il n'aime point la joie qu'il pourroit tirer d'un bien particulier et borné ; ce n'est qu'en Dieu qu'il se réjouit, c'est en lui seul et de lui seul qu'il veut être heureux. *In Deo super omnia bona optat beatificari*[1].

Un stoïcien orgueilleux, un épicurien sensuel, mettoient leur fin, l'un dans la contemplation de sa vertu, et l'autre dans la jouissance de ses voluptés. Ainsi ils se faisoient eux-mêmes l'objet de leur misérable bonheur. Un Chrétien asservi à ses passions est encore plus criminel et plus déraisonnable. Qu'on lui fasse craindre la colère d'un Dieu jaloux ; il la mérite. Mais le juste, quel mal fait-il pour chercher en Dieu sa béatitude ? On le condamne pourtant, au moins comme imparfait. Qu'il ne craigne pas néanmoins ces vaines censures ; qu'il se réjouisse au contraire dans la pensée des biens qu'il a reçus, et de ceux qu'il attend[2]. Vous savez que l'Épouse sainte, et tous ceux qui ont jamais eu la vraie charité, ont senti cette douce espérance. *Lætabimur in te ; recti diligunt te.*

Si les nouveaux mystiques continuent à traiter ces justes de mercenaires et d'intéressés, il n'y a qu'à les renvoyer à l'école de l'apôtre saint Paul et de saint Thomas. Ils y apprendront que la charité n'est jamais intéressée[3]. On n'est mercenaire que quand on désire de posséder des biens temporels et distingués de la possession de Dieu[3]. Celui qui désire Dieu seul pour son héritage, est un enfant bien-aimé. Que s'il plaît à nos spirituels d'appeler un juste mercenaire, parce qu'il désire Dieu seul pour sa récompense, qu'il fasse donc encore cette injure à Abraham, le père des fidèles et le modèle de notre foi. Ce juste si parfait, qui a tant glorifié Dieu selon l'Apôtre[4], a regardé Dieu comme sa récompense. Et ce qui devroit fermer à jamais la bouche aux subtilités des Quiétistes, c'est par la vue d'une telle récompense que Dieu l'animoit à la perfection ; c'est en marchant dans cette vue, qu'Abraham est devenu parfait ; *Ego merces tua magna nimis. Ambula coram me, et esto perfectus*[1]. Travaillons donc à acquérir cette perfection où nous sommes appelés. Aimons Dieu de tout notre esprit, de tout notre cœur, et de toutes nos forces.

Voulez-vous savoir si vous aimez Dieu purement, demandoit saint Augustin à son peuple[2], interrogez votre cœur, et obligez-le de me répondre. Si Dieu vous disoit : Je vous permettrai, si vous voulez, de m'offenser impunément ; vous pourrez même avoir en abondance toute sorte de biens et les avoir pour toujours ; mais vous ne me verrez jamais : vous gémissez à cette parole, mes frères ; vous vous écriez : Ah ! Seigneur, ôtez-nous tous ces autres biens, et donnez-vous à nous[3]. C'est la seule chose que nous vous demandons. Vous aimez donc purement. Voilà ce que c'est que la vraie charité, l'amour parfait ; *Amor verus, amor sincerus, hanc unam si petieritis, et hoc solum amittere timueritis.* Bien loin donc que ce désir de posséder Dieu, et cette crainte chaste de le perdre, soient un obstacle à la perfection, c'est une partie de la perfection, et le moyen d'arriver à la perfection consommée. On est d'autant plus juste et plus parfait sur la terre, dit saint Augustin, que l'on désire de posséder Dieu avec plus d'ardeur : on sera pleinement juste et parfait dans le ciel, parce qu'on l'y possédera pleinement : *Verus Deus summa est justitia, quam sitire et esurire nostra est in hac peregrinatione justitia ; et quâ postea saturari, ea nostra est in æternitate plena justitia*[3]. Telle est la doctrine de la perfection chrétienne. C'est ce que l'Ecriture sainte et la tradition ont toujours enseigné aux fidèles, pour les rendre parfaits.

Attachez-vous aux paroles de la foi dont vous avez été nourris dans l'Église[4] : vous y trouverez le salut[5]. Rejetez cette nouvelle spiritualité, qui a été si justement condamnée par le saint siége et par tant d'évêques : elle n'a que l'apparence de la piété[6], et en détruit la vertu. Nous avons sujet, mes très-chers frères, de louer Dieu des sentimens qu'ils vous a donnés ; et avec sa grâce nous ne négligerons rien pour cultiver votre foi qui fait notre joie[7]. Un des moyens les plus efficaces pour faire fructifier notre foi et nous sanctifier, c'est l'oraison. Nous vous exhortons d'y chercher sans cesse votre consolation et votre force ; mais pratiquez-la telle que l'Écriture et les saints Pères nous

[1] Qui veram et perfectam charitatem habet, nullum privatum gaudium amat, sed in Deo super omnia bona optat beatificari. *Lib.* I, c. XV. — [2] *Luc.* VI, 23 ; et X, 20. — [3] *S. Bern. de dilig. Deo*, c. VII. Vacua charitas esse non potest ; nec tamen mercenaria est ; quippe non quærit quæ sua sunt. Verus amor se ipso contentus est. *Habet præmium ; sed id quod amatur. D. Thom.* 2. 2. quæst. XIX, art. VI. — [4] *Rom.* IV, 20.

[1] *Gen.* XV, 1 ; et XVII, 2, 3. — [2] *In Ps. CXXVII.* — [3] *S. Aug. Epist. CXX, ad Consent.* — [4] *I Timoth.* IV, 6. — [5] *Joan.* V, 39. — [6] *II Timoth.* III, 5. — [7] *Philip.* I, 25.

[2] Principe posé et inculqué par M. de Meaux. *Led.*

[3] Principe de M. de Meaux *Led.*

l'ont enseignée [1]. Méditez soigneusement les paroles, les mystères et les exemples de Jésus-Christ ; et si le Saint-Esprit et non votre esprit propre, vous élève de la méditation à la contemplation, suivez cet attrait avec une humble sagesse ; goûtez et voyez combien le Seigneur est doux [2] : mais ne vous attachez pas humainement aux douceurs même spirituelles. Que les consolations célestes servent à vous détacher de la terre. Profitez aussi des sécheresses pour purifier votre ame par la patience et par l'humilité. Ne suivez pas le Fils de Dieu comme faisoit le peuple juif, ou par une espèce de curiosité pour voir des merveilles ; ou par un intérêt temporel, pour recevoir une nourriture qui périt [3] : allez à lui comme les apôtres, parce qu'il a les paroles de la vie éternelle. Alors votre dévotion sera solide et parfaite ; vous serez également éloignés de l'insensibilité déplorable de l'homme animal, qui ne connoît ni ne goûte les choses de Dieu, et de l'indifférence insensée des faux spirituels qui se glorifient d'en perdre le désir et l'idée après les avoir connues.

On sera peut-être surpris que nous n'ayons pas prononcé sur ce livre de spiritualité [a], qui fait tant de bruit depuis quelques mois dans notre diocèse ; mais nous croyons qu'on approuvera les raisons qui nous arrêtent. Outre que le caractère et le mérite de l'auteur exigent tous les ménagemens possibles [b], nous savons que le Pape fait examiner ce livre, et qu'il est sur le point de prononcer. Il est du respect que nous avons pour le souverain pontife qui remplit aujourd'hui le saint siége avec tant de bénédiction, d'attendre son jugement. Que si l'on continue à nous accuser comme on a fait, de trop d'indulgence, nous souffrirons ce reproche sans aucune peine. Nous tâcherons de conserver tout à la fois la vérité et la charité. Les évêques sont chargés, plus que personne, de remplir ces deux devoirs que l'Apôtre nous recommande [1]. C'est l'unique moyen de détruire l'erreur, de redresser ceux qui s'écartent de la voie droite, et de conduire ceux qui y marchent, jusqu'au terme heureux où nous devons tous aspirer. *Veritatem facientes in charitate, crescamus in illo per omnia, qui est caput Christus.* Donné à Paris en notre palais archiépiscopal, le vingt-septième jour d'octobre mil six cent quatre-vingt-dix-sept.

Signé ✝ Louis-Antoine, archev. de Paris.

Par Monseigneur,

Chevalier.

[1] *Ps.* LXV, 20. *S. Aug.* in hunc locum. *Matth.* VII, 7, 8, etc. — [2] *Psal.* XXXIII, 9. — [3] *Joan.* VI, 26, 27, 68.

[a] C'est le livre de *l'Explic. des Max. des saints*, de M. de Cambrai. *Led.* — [b] Comme si M. de Cambrai étoit bien ménagé dans cette *Instruction*, qui réfute sa doctrine d'un bout à l'autre, en rapportant ses propres paroles, et qui la note par les plus fortes qualifications, même en des termes durs, qu'on pourroit dire injurieux ; en lui donnant le ridicule de lui faire enseigner, comme il est vrai, la vaine imagination de l'amour pur des Arabes et des Mahometans. Un autre théologien plus sérieux réfute très-fortement les erreurs des Quiétistes mitigés, qu'il ne craint pas de nommer, comme il a toujours été pratiqué dans l'Eglise ; et néanmoins, dans ses censures les plus fortes, il ne lui échappe jamais aucun terme qui puisse choquer la personne. C'est ce qu'on appelle savoir ménager l'expression. *Led.*

ADDITION

A L'INSTRUCTION PASTORALE.

Plusieurs personnes qui s'étoient laissé prévenir en faveur des faux mystiques, ont ouvert les yeux en lisant les écrits où les nouvelles erreurs sont réfutées. Il n'y a qu'un article sur quoi l'on croit pouvoir excuser encore cette dangereuse spiritualité ; c'est sur l'idée de l'amour pur. On s'imagine que ce désintéressement de l'amour, dont on parle tant, n'est tout au plus qu'une subtilité, une de ces disputes d'école où la religion n'est guère intéressée. Ceux qui favorisent les mystiques modernes fomentent habilement ces impressions pour donner le change. Par là ils détournent les esprits de la considération des erreurs palpables du nouveau système, qu'on ne peut envisager sans frayeur. Il ne s'agit, disent-ils, que de savoir si la charité, de sa nature, ne nous porte pas à Dieu considéré en lui-même, indépendamment de la vue de notre bonheur. Mais, pour n'effrayer personne, on ajoute qu'on ne laisse pas d'envisager toujours la béatitude et de la désirer. Les questions abstraites n'intéressent guère personne. On croit donc qu'il n'y a pas grand danger de laisser débiter aux nouveaux mystiques leurs imaginations sur le pur amour. Leurs subtilités peuvent être méprisées, dit-on, mais elles ne méritent pas d'être censurées. Ce n'est pas qu'on ne convienne presque généralement, que l'Ecriture et les anciens Pères parlent un langage très-différent des nouveaux mystiques. Mais on espère pouvoir sauver les faux spirituels par leur prétendue conformité avec les scholastiques et les

[1] *Ephes.* IV, 14, 15, 16.

bons mystiques des derniers temps. Il est bon de désabuser le public sur cela : il n'y a qu'à rapporter en peu de mots les principes des maîtres de l'Ecole et des vrais spirituels. On verra que leurs sentimens sur la charité sont aussi éloignés des imaginations des faux mystiques, que le ciel est éloigné de la terre. Qu'on ne se laisse pas éblouir par quelque terme obscur et équivoque. Il faut suivre leurs principes, consulter les endroits clairs où ils traitent expressément de la charité : et l'on n'aura nulle peine à démêler leurs sentimens d'avec ceux des faux mystiques. Jamais les bons docteurs et les vrais spirituels des derniers siècles non plus que des premiers, n'ont imaginé, comme on a fait de nos jours, que le désintéressement de l'amour nous pût rendre indifférens pour la béatitude ; et ce qui est encore plus horrible, qu'il nous pût faire acquiescer à notre réprobation. Ils auroient regardé ces pensées comme des extravagances et des blasphèmes. Ils ont enseigné très-clairement qu'on n'aimeroit point Dieu, si l'on ne désiroit de lui être uni et de le posséder. Ils ont enseigné, en suivant les lumières de la religion et du bon sens, que plus l'amour devenoit pur et parfait, plus le désir et l'espérance de posséder Dieu, c'est-à-dire d'être heureux, augmentoit. Saint François de Sales, à qui l'on a osé imputer les excès des faux mystiques sur le désintéressement de l'amour, en est si éloigné, qu'il faut qu'on ne l'ait jamais lu pour le déshonorer par cette prétendue conformité. Il n'y a qu'à jeter les yeux sur le précis de ses principes que nous allons donner. Saint Thomas et saint Bonaventure déposeront pour toutes les écoles catholiques, dont ils sont regardés avec raison comme les plus excellens maîtres. Il faudroit être bien hardi pour opposer aux sentimens de sainte Thérèse et du bienheureux Jean de la Croix sur la spiritualité, les imaginations de quelques mystiques modernes, qui n'ont pas encore mérité d'être canonisés. Pour répondre à toutes les objections que les mystiques modernes tirent de quelque endroit écarté et obscur des scolastiques, il n'y a qu'à les renvoyer aux endroits clairs, où ils traitent à fond la matière : on verra qu'ils enferment toujours dans l'idée de la charité la vue et le désir de posséder Dieu. Il est donc impossible qu'ils aient jamais exclu de la charité, comme font les faux mystiques, la vue et le désir de la béatitude, qui n'est autre chose que la possession de Dieu.

Mais voici l'équivoque dont on abuse. Les scolastiques disent que l'objet principal et spécifique de la charité, c'est la bonté de Dieu considérée en elle-même. De là les mystiques modernes infèrent, que la charité n'enferme aucun rapport à nous; et c'est en quoi ils se trompent. La charité a pour objet principal, Dieu en lui-même. On en convient, mais elle a d'autres objets moins principaux, subordonnés, inséparables. Tel est notre bonheur éternel. Et la raison, comme on l'a dit ailleurs, en est évidente. C'est que le moyen unique de parvenir à une fin, est inséparablement lié avec cette fin. La charité me porte à glorifier Dieu en lui-même ; elle m'attache à Dieu comme à ma fin dernière : mais le moyen unique pour que je glorifie Dieu, c'est que je le connoisse, que je l'aime, que je le possède. La charité m'inspire donc le désir d'être heureux en m'inspirant le désir de glorifier Dieu. Mais n'est-ce pas confondre, dira-t-on, l'espérance et la charité ? Nullement. L'espérance, à la vérité, nous fait regarder Dieu comme l'objet et la cause de notre bonheur; mais elle ne nous y attache pas comme à notre fin dernière. Si nous n'avons que de l'espérance sans charité, nous voyons que Dieu seul est notre bien souverain auquel tout devroit être rapporté; mais nous ne rapportons pas pour cela tout à Dieu, puisque nous ne l'aimons point encore souverainement. La charité au contraire nous fait regarder Dieu, non pas simplement comme l'objet et la cause de notre bonheur, mais principalement comme l'unique fin à laquelle nous rapportons, et notre bonheur et nous-mêmes. Ainsi le motif premier et spécifique de l'espérance, c'est notre bien ; celui de la charité, sa fin principale, sa dernière vue, c'est la gloire de Dieu. Ce n'est pas que l'espérance préfère notre intérêt particulier à la gloire de Dieu ; ce seroit un vice et non pas une vertu : mais elle a besoin de la charité pour nous élever et nous attacher à Dieu, comme à notre fin souveraine. Par l'espérance le fidèle regarde donc d'abord son bonheur éternel qu'il désire ; et puis Dieu dans lequel seul il le peut trouver, quand la charité le lui fera posséder. Par la charité, le juste regarde d'abord Dieu comme l'objet unique qu'il aime, et qu'il veut glorifier au-dessus de tout; et puis se regarde soi-même comme le sujet qui ne peut manquer d'être heureux, par la communication de cette bonté souveraine à laquelle son amour l'unit. Il est donc aussi impossible que par la charité nous regardions la bonté souveraine, en excluant la vue et le désir de la béatitude, qu'il est impossible que nous connoissions, et que nous aimions notre bien unique, sans que nous

voulions notre bien. Plus on examinera cette question par les lumières de l'Ecriture, des saints Pères, du bon sens, des bons scolastiques, des vrais spirituels, plus on conviendra de ce que nous avons avancé. Les petites difficultés des faux spirituels s'évanouiront à ce grand jour; et l'on sera étonné des fausses conséquences qu'ils ont tirées de quelques principes des scolastiques mal entendus.

Extrait de saint François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*; *lib.* I, *chap.* VII. Qu'est-ce que le bien, sinon ce que chacun veut? Et qu'est-ce que la volonté, sinon la faculté qui porte et fait tendre au bien, ou à ce qu'elle estime tel?... La volonté a donc une convenance très-étroite avec le bien: cette convenance produit la complaisance que la volonté ressent à sentir et apercevoir le bien; cette complaisance émeut et pousse la volonté au bien; ce mouvement tend à l'union: et enfin la volonté émue et tendante à l'union, cherche tous les moyens requis pour y parvenir.... L'amour donc, à parler distinctement et précisément, n'est autre chose que le mouvement et avancement du cœur envers le bien.

Chap. XV. Sitôt que l'homme pense attentivement à la divinité, il sent une douce émotion de cœur, qui témoigne que Dieu est Dieu du cœur humain; et jamais notre entendement n'a tant de plaisir qu'en cette pensée de la divinité, de laquelle la moindre connoissance, comme dit le prince des philosophes, vaut mieux que la plus grande des autres choses; comme le moindre rayon du soleil est plus clair que le plus grand de la lune ou des étoiles.... Ce plaisir ne peut provenir que de la convenance qu'il y a entre cette divine bonté et notre ame.....

Il y a une correspondance nompareille entre Dieu et l'homme; non que Dieu puisse recevoir aucune perfection de l'homme, mais parce que, comme l'homme ne peut être perfectionné que par la divine bonté, aussi la divine bonté ne peut bonnement si bien exercer sa perfection hors de soi, qu'à l'endroit de notre humanité. L'un a grand besoin et grande capacité de recevoir du bien; et l'autre grande abondance et grande inclination pour en donner. Rien n'est si à propos pour l'indigence, qu'une libérale affluence; rien n'est si agréable à une libérale affluence, qu'une nécessiteuse indigence..... Et ne sauroit-on presque dire qui a plus de contentement, ou le bien abondant à se répandre et communiquer, ou le bien défaillant et indigent à recevoir et tirer, si notre Seigneur n'avoit dit, que c'est chose plus heureuse de donner que de recevoir..... La divine bonté a donc plus de plaisir à donner ses grâces, que nous à les recevoir. Les mères ont quelquefois leurs mamelles si abondantes, qu'elles ne peuvent durer sans les bailler à quelque enfant; et bien que l'enfant suce le tétin avec grande avidité, la nourrice le lui donne encore plus ardemment. L'épouse sacrée dit: Vous avez des mamelles meilleures que le vin.....

Notre ame donc considérant que rien ne la contente parfaitement; voyant que son entendement a une inclination infinie de savoir toujours davantage, et sa volonté un appétit insatiable d'aimer et trouver du bien, n'a-t-elle pas raison d'exclamer? Ah! donc je ne suis pas faite pour ce monde. Il y a quelque souverain bien duquel je dépends.... C'est pourquoi il faut que je tende et m'étende vers lui, pour m'unir et joindre à sa bonté à laquelle j'appartiens. Telle est la convenance que nous avons avec Dieu.

Liv. X. *chap.* X. La volonté est tellement consacrée à la bonté, que si une bonté infinie lui est montrée clairement, il est impossible sans miracle, qu'elle ne l'aime souverainement..... Nous ne saurions, de sens rassis, penser ce que nous sommes à Dieu et ce qu'il nous est, que nous ne soyons forcés de crier: Je suis vôtre, Seigneur! et ne dois être qu'à vous. Mon ame est vôtre, et ne doit vivre que par vous. Mon amour est vôtre, et ne doit tendre qu'en vous. Je vous dois aimer comme mon premier principe, puisque je suis de vous: Je vous dois aimer comme ma fin et mon repos, puisque je suis pour vous: Je vous dois aimer plus que mon être, puisque mon être subsiste par vous: Je vous dois aimer plus que moi-même, puisque je suis tout à vous et en vous....

Mais si, par imagination de chose impossible, il y avoit une infinie bonté, à laquelle nous n'eussions nulle sorte d'appartenance, et avec laquelle nous ne pussions avoir aucune union ni communication, *nous l'estimerions, certes plus que nous-mêmes;* car nous connoîtrions qu'étant infinie, elle seroit plus estimable et aimable que nous; et par conséquent nous pourrions faire de simples souhaits de la pouvoir aimer. Mais à proprement parler, *nous ne l'aimerions pas*, puisque l'amour regarde l'union; et beaucoup moins *pourrions-nous avoir la charité envers elle*, puisque la charité est une amitié, et l'amitié ne peut être que réciproque, *ayant pour fondement la communication, et pour fin l'union.* Ce que je dis ainsi pour certains esprits chimériques et vains, qui sur des imaginations impertinentes, roulent bien souvent des discours mélancoliques qui les affligent grandement.

Saint Th. 1. 2. *quæst.* XXVII. *art.* I. Le propre objet de l'amour, c'est le bien:.... or le bien à notre égard, c'est ce qui nous est convenable et proportionné.

2. 2. *quæst.* XXIII. *art.* I. Tout amour n'est pas amitié, mais seulement l'amour qui est joint à la bienveillance... La bienveillance même ne suffit pas pour l'amitié; il faut qu'il y ait un amour réciproque: or cet amour réciproque est fondé sur quelque communication de bien. Y ayant donc quelque communication de l'homme avec Dieu par la béatitude: l'amitié entre Dieu et l'homme est fondée sur cette communication que l'Apôtre appelle la société de l'homme avec le Fils de Dieu. Et l'amour qui est fondé sur cette communication est la charité. Ainsi il est manifeste que la charité est une espèce d'amitié de Dieu avec l'homme. Cette communication, et par conséquent la charité, est imparfaite ici-bas, et ne sera parfaite que dans le ciel.

In 3 *Sent. dist.* XXIX. *quæst.* I. *art.* IV. La question est, si dans l'amour de Dieu il y a quelque vue de la récompense. Ce saint docteur répond positivement que oui, et voici comme il résonne: Dire que la récompense est la fin de l'amour, par rapport à celui qui aime, ce n'est point blesser la nature de l'amitié, pourvu toutefois que la vue de la récompense ne soit pas la dernière fin. Il seroit contre la nature de cette vertu, si l'on se proposoit pour fin un bien inférieur à la vertu même, tel que seroit un bien temporel.

Il est évident que celui qui a la charité, ne peut pas envisager la récompense comme la fin de l'objet qu'il aime, c'est-à-dire de Dieu. Cela seroit contre l'essence de la charité, en tant qu'elle est une vraie amitié. Il ne peut pas se proposer non plus un bien temporel comme la fin de son amour; cela seroit opposé à la charité comme vertu. Mais on peut envisager la beatitude créée comme une fin où notre amour tend; mais non pas comme une fin à

laquelle on rapporte Dieu qui est l'objet aimé. Il n'y a rien là qui soit contraire à l'amitié et à la vertu; puisque la béatitude est la fin des vertus.

Et dist. XXVI. *quæst.* II, *art.* I, *ad* 3. Agir pour quelque récompense temporelle, c'est ce qui rend l'acte mercenaire; mais non d'agir pour la récompense éternelle.

I. 2. *quæst.* CXIV, *art.* IV. La vie éternelle consiste dans la jouissance de Dieu; et le mouvement de l'ame vers ce bien divin dont elle veut jouir, est le propre acte de la charité. C'est par la charité que les actes des autres vertus qu'elle commande, sont ordonnés à cette fin: ainsi le mérite de la vie éternelle appartient principalement à la charité; et moins principalement aux autres vertus, en tant que leurs actes sont commandés par la charité.

I. *part. quæst.* XII. *art.* VI. L'entendement verra Dieu d'autant plus parfaitement, qu'il participera davantage à la lumière de gloire, et par conséquent, qu'il aura plus de charité. Car où la charité est plus grande, le désir est plus grand. Et c'est le désir qui rend en quelque sorte le cœur capable et prêt de recevoir le bien qu'il désire.

In 3 *Sent. dist.* XXIX, *quæst.* I, *art.* IV. *ad* 5. Quoique la parfaite charité bannisse la crainte de la peine, il ne s'ensuit pas pour cela qu'elle bannisse la vue de la récompense.

SAINT BONAVENTURE, *in* 3 *Sent. dist.* XXVII. *quæst.* II. *art.* II. Le mouvement de la charité ne peut pas tendre à une récompense temporelle, mais bien à la récompense éternelle et incréée.

Dist. XXVI. *quæst.* I. *art.* I. Si l'on objecte que la charité ne regarde point à la récompense, cela se doit entendre d'une récompense créée; car plus la charité est grande, plus elle désire de s'unir à Dieu et de le posséder.... L'attente du bonheur éternel n'est point mercenaire, ne diminue point le mérite, ni ne cause aucune imperfection dans la charité. L'imperfection ne peut venir que de ce que l'ame se porte avec trop d'ardeur et d'attache à sa propre commodité, à son bien particulier. Mais il y a plusieurs personnes qui envisageant et attendant la béatitude sont peu occupées d'elles-mêmes, et le sont beaucoup de Dieu.

Dist. XXVII, *quæst.* II, *art.* II. Le désir de posséder la récompense éternelle, de jouir du bonheur éternel, vient de la grâce. Ce n'est point l'effet d'un amour naturel et purement humain; mais d'un amour gratuit, tel qu'étoit le désir qu'avoit saint Paul d'être uni à Jésus-Christ. *In resp. ad* 4. La peine n'étant point Dieu, celui qui regarde la peine comme sa fin dernière est déréglé, puisque sa vue principale se porte à une autre chose qu'à Dieu. Mais la récompense et le bonheur souverain est Dieu même: ainsi notre vue principale peut s'y porter, sans que nous cessions d'être réglés par rapport à notre fin.

SAINTE THERESE, VIe. *Médit. après la communion.* O mon Dieu et mes délices, jusques à quand vivrai-je ainsi dans l'attente de vous voir un jour! quel remède donnez-vous à l'ame qui n'en trouve point sur la terre, et qui ne peut prendre aucun repos qu'en vous seul? O vie longue, vie pénible, vie qui n'est point une vie! jusques à quand Seigneur, jusques à quand? que ferai-je, ô mon bien? Désirerai-je de ne vous désirer pas? O mon Dieu, vous nous blessez par les traits de votre amour, et ne nous guérissez point: vous donnez la mort sans ôter la vie..... Hélas! Seigneur, l'excès de ma douleur me force à me plaindre. Mon ame est dans une prison trop pénible pour ne pas désirer sa liberté. Mais en même temps, elle ne voudroit pas, pour obtenir ce qu'elle désire, s'éloigner en rien de ce que vous avez ordonné. Ordonnez donc, mon Dieu, ou que sa peine croisse en vous aimant ici davantage: ou qu'elle cesse entièrement, en jouissant de vous dans le ciel. O mort! je ne sais qui te doit craindre, puisque c'est par toi que nous devons trouver la vie.

Le B. JEAN DE LA CROIX, *la vive flamme d'amour*, *Cant.* I. *v.* 5. Achevez, mon Dieu, de consommer par la vision béatifique l'union spirituelle que vous avez commencée avec mon ame. Car quoi qu'en cet état si sublime, l'ame étant transformée ne sache et ne demande rien en se cherchant soi-même, parce que la charité ne prétend que le bien et la gloire de Dieu; l'ame demande tout en cherchant son bien-aimé. Comme elle a encore l'espérance où l'on sent toujours du vide, elle pousse autant de doux gémissemens, qu'elle sent d'obstacles ou de retardemens à la pleine possession du bien qu'elle aime..... Son désir ne se rassasiera jamais jusqu'à ce que la gloire de Dieu paroisse..... Ces essais et ces avant-goûts de gloire et d'amour sont tels que ce seroit manquer d'amour, de ne pas demander la perfection et l'accomplissement de l'amour..... C'est pourquoi l'ame fait ces deux demandes que notre Seigneur nous a prescrites: Que votre royaume advienne, Que votre volonté soit faite. Comme si elle disoit: Achevez de me donner ce royaume, ainsi que vous le voulez: et afin que cela se fasse, rompez le voile qui me sépare de vous.

SAINT FRANÇOIS DE SALES, *Introduction à la vie dévote*, IIIe *part. chap.* XI. Il y a certaines choses que plusieurs estiment vertus, et qui ne le sont aucunement, desquelles il faut que je vous dise un mot: ce sont les extases, ou ravissemens, les insensibilités, impassibilités, unions deïtiques, élévations, transformations, et autres telles perfections, desquelles certains livres traitent, qui promettent d'élever l'ame jusqu'à la contemplation purement intellectuelle, à l'application essentielle de l'esprit et vie superéminente. Voyez-vous, Philotée, ces perfections ne sont pas vertus, ce sont plutôt des récompenses que Dieu donne pour les vertus, ou bien encore plutôt des échantillons des félicités de la vie future, qui quelquefois sont présentés aux hommes pour leur faire désirer les pièces toutes entières qui sont là-haut en paradis. Mais pour tout cela, il ne faut pas prétendre à telles grâces, puisqu'elles ne sont nullement nécessaires pour bien servir et aimer Dieu qui doit être notre unique prétention. Aussi bien souvent ne sont-ce pas des grâces qui puissent être acquises par le travail et industrie, puisque ce sont plutôt des passions que des actions, lesquelles nous pouvons recevoir, mais non pas faire en nous.

J'ajoute que nous n'avons pas entrepris de nous rendre sinon gens de bien, gens de dévotion, hommes pieux, femmes pieuses; c'est pourquoi il nous faut bien employer à cela. Que s'il plaît à Dieu de nous élever jusqu'à ces perfections angéliques, nous serons aussi de bons anges; mais en attendant exerçons-nous simplement, humblement et dévotement aux petites vertus, la conquête desquelles notre Seigneur a exposée à notre soin et travail; comme la patience, la débonnaireté, la mortification de cœur, l'humilité, l'obéissance, la pauvreté, la charité, la tendreté envers le prochain, le support de ses imperfections, la diligence, et sainte ferveur.

PREMIÈRE LETTRE

DE MONSEIGNEUR L'ARCHEVÊQUE DUC DE CAMBRAI

A MONSEIGNEUR L'ARCHEVÊQUE DE PARIS,

SUR SON INSTRUCTION PASTORALE DU VINGT-SEPTIÈME JOUR D'OCTOBRE 1697.

MONSEIGNEUR,

I. J'ai gardé le silence autant que je l'ai pu, et il n'y a rien que je ne fisse encore pour n'être pas dans la nécessité affligeante où je me trouve, de me plaindre à vous-même de votre dernière Lettre pastorale. Mais enfin je dois à l'honneur de mon ministère, et au dépôt de la doctrine qui nous est confié en commun, de vous représenter mes sujets de plainte. A Dieu ne plaise, Monseigneur, que j'y mêle aucune passion, ou que je m'écarte jamais de la vénération que vous méritez, et de l'attachement que j'ai pour vous depuis si long-temps.

II. Vous assurez, Monseigneur, que les *conséquences affreuses* des Quiétistes *suivent très-naturellement des principes* de mon livre [1]. Voilà une accusation terrible contre un confrère. Vous ajoutez : *Cette ame fera le sacrifice absolu de son salut ;* et vous donnez ces paroles, comme si elles étoient les miennes, puisque vous en tirez les conséquences des Quiétistes contre moi. Cependant, Monseigneur, je n'ai rien dit de semblable dans mon livre. J'y autorise un *sacrifice absolu de l'intérêt propre* sur la béatitude, mais point celui de la béatitude même. Voudriez-vous faire dire à un auteur ce qu'il ne dit pas? Voudriez-vous lui faire dire le contraire de ce qu'il a dit tant de fois avec les plus grandes précautions ? J'oppose toujours l'intérêt propre sur le salut, au salut même. Je dis qu'en sacrifiant absolument l'un, il faut sans cesse désirer l'autre. Je veux que chacun désire son salut, « en » tant qu'il est son bien, son bonheur et sa ré- » compense ;.... formellement sous cette pré- » cision ;.... suivant ce concept formel ;... dans » cette réduplication [2]. » Voilà presque tous les termes de l'Ecole épuisés pour exprimer le désir du salut sans ombre d'équivoque.

III. Vous supposez donc, Monseigneur, malgré moi, et contre la déclaration expresse que j'en ai faite dans mon livre, *qu'intérêt propre sur l'éternité* et *salut*, ne peuvent être que la même chose dans mon système. Mais quand on veut entendre un auteur mieux qu'il ne s'entend lui-même, il faudroit au moins, Monseigneur, lui faire voir que ses termes ne peuvent avoir qu'un seul sens. Les termes d'*intérêt propre* et d'*intéressé* en peuvent avoir plusieurs, selon vous-même, car vous avez approuvé ces paroles de M. de Meaux. « Le désir du salut ne » peut être rangé sans erreur au rang des actes » intéressés, parce qu'un acte n'est point inté- » ressé, lorsqu'il a pour fin naturelle, et pre- » mièrement regardée la gloire de Dieu, et que » le désir du salut a pour sa fin naturelle et » premièrement regardée la gloire de Dieu [1]. »

Vous avez aussi approuvé, Monseigneur, que ce prélat ait dit que la béatitude ne doit point être nommée un *intérêt* [2], et que c'est une *manière basse* de l'exprimer. Il faut donc tout au moins conclure, que les termes d'*intérêt* et d'*intéressé* sont équivoques, selon vous; puisque vous approuvez d'un côté que M. de Meaux les rejette touchant la béatitude, et que vous me condamnez de l'autre côté, pour les avoir rejetés sur la même matière. Si les termes d'*intérêt propre* et d'*intéressé* sont équivoques, ne falloit-il pas me faire expliquer au lieu d'éclater contre moi ?

IV. Il est inutile de dire que M. de Meaux entend dans un autre sens que moi les termes d'*intérêt* et d'*intéressé*. Il n'est pas question du sens, qui est la chose dont on dispute, mais

[1] *Instruct. past. de M. de Paris*, n. 20; ci-dessus, p. 131. — [2] *Explic. des Max.* p. 44.

[1] *Instruction sur les Etats d'orais.* liv. III, n. 8 : *Œuvr. de Boss.* t. XXVII, p. 125. — [2] *Ibid.* liv. X, n. 29, p. 453. Edit. de 1845 en 12 vol. t. IX.

du langage, qui est le fait dont on ne peut disputer. Le langage de M. de Meaux est conforme au mien. Il va plus loin que moi sur ce langage. Il accuse d'erreur quiconque osera dire que l'acte du *désir du salut soit au rang des actes intéressés*. Mon langage n'est pas si fort. Je révère ceux qui disent que l'espérance chrétienne est intéressée, quoique je ne parle pas précisément comme eux ; et je suis bien éloigné de les accuser d'*erreur*. Mais, sans entrer dans cette question, je dis qu'au moins l'espérance des parfaits n'est pas intéressée. Ce n'est donc pas mon langage qui va trop loin, puisqu'il est bien moins fort que celui de M. de Meaux. Il n'est plus question que du sens précis de mon langage : et le sens de mon langage est encore tout de même moins fort que celui de ce prélat, car ce prélat exclut *l'intérêt* de tout désir de la béatitude en Dieu : et moi je n'exclus l'*intérêt propre* que du désir surnaturel de la béatitude en Dieu, et je le laisse dans le désir naturel de cette béatitude. Ainsi nous devons convenir tous deux à dire, que l'espérance chrétienne n'est point intéressée quand on ne cherche qu'en Dieu la béatitude : et que je veux qu'on soit intéressé, quand on cherche la béatitude en Dieu par un amour naturel de soi-même. Donc je vais moins loin que lui, et pour le langage et pour le sens des paroles.

V. Voici, Monseigneur, comment je prouve ce fait par mon livre même. Je dis que l'intérêt propre ou motif intéressé vient *d'un reste d'esprit mercenaire* [1]. Je déclare que l'intérêt propre ou propriété est, selon le B. Jean de la Croix, *une avarice et une ambition spirituelle* [2]. Je dis que cette propriété *consiste dans des désirs propres, mais soumis*, c'est-à-dire dans des désirs qui viennent de la nature, et que la grâce soumet dans les justes, par la préférence habituelle où ils sont de Dieu à eux-mêmes. Enfin, je dis que, selon les mystiques, c'est une *impureté* [3] ; ce qui exprime un mélange d'un amour naturel avec l'amour surnaturel, qui est pur quand il est seul.

Vous savez, Monseigneur, que je vous ai expliqué, dans mes éclaircissemens manuscrits, et que j'ai montré dans ma Lettre pastorale, que je n'entends par *intérêt propre*, que cet amour naturel et délibéré de soi-même. Cet amour est imparfait ; et plus un objet est imparfait en lui-même, moins il le faut désirer avec cette imperfection. La plus efficace manière de désirer le salut, qui est l'objet le plus désirable, est de ne le désirer que du désir le plus parfait, qui est le surnaturel, et de ne le désirer point par cet attachement naturel à soi-même. D'où il s'ensuit que plus on sacrifie son intérêt pour le salut, plus on retranche une imperfection dans ce désir, et par conséquent on désire alors plus parfaitement, et plus efficacement que jamais le salut même. Quand on explique ainsi ma doctrine, tout mon livre se développe clairement par mon livre même ; tout est suivi et naturel. Quand on veut au contraire entendre par le sacrifice *de l'intérêt propre* celui du salut, il faut que je sois tombé de page en page, de ligne en ligne, dans les plus extravagantes contradictions. Il n'y a point d'exemple d'un tel délire parmi les hommes qu'on ne renferme point.

VI. Niez-vous, Monseigneur, cet amour naturel et délibéré de nous-mêmes, qui est une imperfection (par comparaison à l'amour surnaturel inspiré par le Saint-Esprit), et qui n'est pourtant pas un péché ? Je vous supplie de vous expliquer là-dessus en termes précis, pour détromper votre confrère s'il se trompe. J'ose dire, Monseigneur, que vous devez à la vérité, à la charité, et à la nécessité de finir un si grand scandale, une explication précise de votre doctrine en ce point. C'est sur quoi M. de Meaux m'avoit promis par écrit de s'expliquer, et c'est ce qu'il n'a pas jugé à propos de faire. C'est là le fond de mon système. Quand vous ne l'auriez pas vu dans mon livre, vous l'avez vu dans ma Lettre pastorale. Il est inutile de vouloir entendre, malgré moi, dans mon livre, par intérêt propre, le salut éternel ; je ne l'ai jamais dit. J'ai dit très-expressément et très-souvent le contraire. Je n'entends par *intérêt propre* qu'un attachement naturel et imparfait à la béatitude, qu'on peut sacrifier en désirant de plus en plus la béatitude même. On exhorte tous les jours un père chrétien à sacrifier l'amour imparfait et trop naturel qu'il a pour son fils. Est-ce lui conseiller de sacrifier son fils même ? A Dieu ne plaise. On veut qu'il l'aime de plus en plus en Dieu et pour Dieu, pendant qu'il sacrifiera cette imperfection. Voilà précisément à quoi se réduit tout ce que mon livre dit sur le sacrifice, non de la béatitude, mais du seul intérêt propre par lequel on recherche imparfaitement un bien si parfait.

J'ai dit expressément, dans mon livre, tout ce que j'ai pu, pour donner cette idée. J'ai assuré que le *directeur ne doit jamais, ni conseiller, ni permettre* à l'ame de croire sa *répro-*

[1] *Max* p. 23. — [2] *Ibid.* p. 135. — [3] *Ibid.* p. 136. *Voyez* l'art. XVI entier.

bation [1]. J'ai déclaré qu'il faut alors *désirer les promesses*, ne se point croire *abandonné*, ne croire jamais qu'il *n'y a plus de miséricorde pour soi*, mais qu'il la faut *désirer sincèrement*, de peur que *l'acquiescement à la juste condamnation* ne soit regardé des mystiques indiscrets, comme un acquiescement à la réprobation. J'ai détesté *comme le comble de l'impiété et de l'irréligion* le désespoir d'une ame qui *porteroit la haine de soi jusqu'à vouloir d'une volonté délibérée sa perte et sa réprobation éternelle, qui rejetteroit la grâce et la miséricorde, qui ne voudroit que justice et vengeance* [2]. N'importe : on veut encore, malgré moi, que j'aie prétendu faire acquiescer une ame à sa réprobation.

VII. Vous dites, Monseigneur : « A qui fera-» t-on accroire que cela signifie simplement, » qu'elle renonce au désir naturel d'être heu-» reuse, mais qu'elle veut sa béatitude plus que » jamais par le mouvement de la grâce [3] ? » Pourquoi refusera-t-on de croire, Monseigneur, sur toutes mes paroles, qui n'ont aucune suite, si on ne leur donne pas ce sens précis, et qui se suivent exactement d'un bout du livre à l'autre, dès qu'on le leur donne ? Y a-t-il jamais eu d'autre règle équitable pour entendre un auteur ? « Il faut, ajoutez-vous, Monseigneur, » qu'on ait oublié ce que c'est que les dernières » épreuves, et ce sacrifice absolu qui est si » capable de scandaliser les saints. » Non, Monseigneur, je ne l'ai point oublié. Ce sacrifice, quoiqu'il ne tombe que sur un attachement naturel et imparfait, est le plus grand et le plus douloureux sacrifice que la nature soutenue par la grâce puisse faire. M. de Meaux l'a lui-même appelé une espèce de *sacrifice* et *une terrible résolution* [4], en parlant de saint François de Sales, quoique ce prélat n'ait point entendu parler du sacrifice du salut même. Les saints en ont parlé comme d'un martyre, d'une mort, d'un purgatoire, d'une espèce d'enfer. Vous n'avez qu'à lire ce que le cardinal Bona rapporte de leurs expressions [5]. N'est-il pas juste de croire que tous ces saints auteurs n'ont point enseigné le vrai désespoir, et qu'ils ont voulu seulement qu'on renonçât au désir naturel d'être heureux ? Pourquoi ne juger pas de même de mes expressions, qui ne peuvent avoir aucun sens intelligible, si elles n'ont pas celui de ces saints ? Il ne sert donc de rien, Monseigneur, de parler ainsi [6]. « Le trouble est invo-» lontaire, dit-on, à la bonne heure. Mais le » sacrifice qu'on fait du salut n'est-il pas très-» volontaire ? C'est l'entière purification de l'a-» mour. Où seroit le mérite, s'il n'y avoit point » de volonté ? » La persuasion n'est qu'imaginaire, car le trouble n'est que dans l'imagination, qui est la partie inférieure. Mais cela empêche-t-il, Monseigneur, que le sacrifice de l'intérêt propre, ou amour naturel de nous-mêmes sur la béatitude, soit libre et fait par la volonté ?

VIII. La persuasion n'est point dans les actes réfléchis de l'entendement, qui appartiennent à la partie supérieure. Il est vrai seulement que les réflexions de l'entendement causent par accident ce trouble de l'imagination et cette apparente persuasion qui n'est qu'une appréhension purement imaginaire. Tant de saints qui ont passé par cette épreuve, où ils ont *porté une impression de réprobation, et comme une réponse de mort assurée*, n'étoient certainement, Monseigneur, *ni visionnaires, ni désespérés* [1], selon votre alternative. C'est un trouble que Dieu permet dans leur imagination pour *donner lieu*, comme parle M. de Meaux [2], *à un acte si désintéressé* pour faire faire à leur volonté un acte qui n'est permis, selon ce même prélat, et par conséquent aussi selon vous, qu'aux *Pauls, aux Moïses, c'est-à-dire aux plus parfaits* [3]. Cet acte de la volonté est très-libre, puisqu'il est si méritoire et si parfait : il surmonte le *démon*, comme M. de Meaux nous l'assure [4]. Il est très-*désintéressé*, selon lui. C'est une *terrible résolution*. Cette sainte *résolution* ne peut être *terrible* à l'esprit de grâce ; elle ne peut donc l'être qu'à la nature. Elle purifie l'amour, en ne laissant que le seul amour surnaturel, et en retranchant tout attachement naturel à nous-mêmes. Pourquoi donc, Monseigneur, voulez-vous y trouver un *sacrifice volontaire du salut ?*

IX. Au reste, le terme *d'intérêt propre*, dont je me suis servi, n'est point équivoque dans les auteurs spirituels les plus approuvés. *Intéressé* et *mercenaire* sont des termes synonymes dans ces auteurs. J'ai posé ce fondement certain, en représentant l'intérêt propre *comme un reste de l'esprit mercenaire* [5]. Vous-même, Monseigneur, dans votre *Déclaration* vous avez toujours traduit mon livre, en rendant le terme *d'intéressé* par celui de *mercenarius*. *L'intérêt propre* n'est donc, selon vous, que la *mercenarité*, et on ne sacrifie que la *mercenarité* en sacrifiant *l'intérêt*

[1] *Max.* p. 92, 93. — [2] *Max.* p. 112. — [3] *Instruct. past.* note ; ci-dessus, p. 131. — [4] *Etats d'orais.* liv. IX, n. 3, t. XXVII, p. 353. Edit de 1845 12 vol. t. IX. — [5] *Via comp.* cap X, p. 110. — [6] *Instr. past.* n. 20 ; ci-dessus, p. 131.

[1] *Instruct. past.* n. 20, p. 131. — [2] *Etats d'orais.* liv. IX, n. 3, p. 353. — [3] *Ibid.* liv. X, n. 19, p. 426. — [4] A l'endroit déjà cité, p. 353. — [5] *Explic. des Max.* p. 23.

propre. Or est-il que la *mercenarité* est une imperfection, que les Pères veulent qu'on sacrifie en devenant parfait. (Vous avez vu, Monseigneur, les expressions de tant de saints de tous les siècles, dans ma Lettre pastorale, qui marquent ce retranchement.) Donc les Pères ont voulu que les parfaits retranchassent ou sacrifiassent *l'intérêt propre*.

Il paroît, Monseigneur, que vous voudriez bien éviter d'admettre un amour naturel et délibéré de nous-mêmes qui fait *l'intérêt propre* ou *mercenarité*. Mais je ne saurois vous demander ni trop souvent, ni trop instamment, de vous expliquer là-dessus en termes précis.

X. « Le mot de récompense, dites-vous [1], » se prend en différens sens. Nos spirituels les » brouillent et les confondent : les Pères les ont » toujours distingués. On peut se former une » idée générale de la béatitude, et une idée par- » ticulière de la béatitude chrétienne. La notion » générale du bonheur, c'est de désirer d'être » toujours bien, et de n'être jamais mal. Tous » les hommes, quels qu'ils soient, justes, pé- » cheurs, parfaits, imparfaits ont cette idée. Il » n'y en a pas un seul qui ne désire d'être heu- » reux ; mais l'idée distincte de la béatitude, » qui se trouve dans la possession des biens éter- » nels ne convient qu'aux Chrétiens et aux » justes. Voici donc ce que les Pères entendent, » quand ils nous exhortent à servir Dieu pour lui » seul, indépendamment de la récompense [2]. »

XI. Nous verrons bientôt, Monseigneur, l'usage que vous voulez faire de cette distinction des deux béatitudes. Mais avant que d'en faire l'application, vous rapportez un passage de saint Léon, qui se réduit à dire, que la récompense du parfait amour *est l'amour même*. C'est de quoi tous les défenseurs du pur amour, qui sont sensés et catholiques, conviendront sans peine. On ne peut sans impiété et sans folie pousser plus loin le désintéressement de l'amour, que de réduire toutes ses prétentions à aimer. Ceux qui enseignent un amour indépendant du motif de la béatitude, ne prétendent pas exclure la volonté d'aimer. Autrement l'amour s'excluroit lui-même : ce qu'on ne peut penser sans extravagance. Mais il est question de savoir si saint Léon veut qu'on ne puisse point aimer sans le motif de la béatitude éternelle ; et c'est de quoi il ne parle pas seulement. Il seroit question aussi de savoir si saint Léon a cru ou non, qu'on puisse dire sincèrement à Dieu : Si vous vouliez me priver de la béatitude éternelle, je vous la sacrifierois, et j'accepterois *les tourmens éternels en la place des biens éternels* que vous m'avez promis gratuitement, c'est-à-dire étant libre de ne me les donner pas. C'est de quoi ce Père ne dit aucun mot dans le passage rapporté. A quoi sert donc, Monseigneur, cette clef générale que vous voulez tirer de saint Léon pour rectifier les expressions de tous les autres Pères, qui, selon vous, « ne se sont pas toujours si bien » expliqués, quoiqu'ils aient eu néanmoins sur » cela les mêmes idées? » Ils ont eu tous *les mêmes idées*, il est vrai ; mais je ne conviens pas, Monseigneur, qu'ils ne se soient pas *bien expliqués*. Tous ont voulu un amour indépendant du motif de la béatitude même, si Dieu eût voulu les en priver. Tous ont assuré que l'amour n'a pas besoin d'autre récompense que l'amour même.

XII. On répondra peut-être que l'amour et la béatitude sont la même chose. Mais cette réponse n'a rien de solide. Il est vrai que Dieu n'a pu produire des créatures intelligentes, et capables d'aimer, sans les destiner à l'amour de sa perfection infinie. Il est vrai aussi que tout amour renferme un contentement en aimant, car aimant librement on veut bien aimer ce qu'on aime, et on est content d'aimer cet objet. Ce contentement est le fond de la liberté, ou s'il est permis de parler ainsi, c'est la spontanéité de nos actes d'amour. Ainsi il est vrai de dire que Dieu ne peut nous avoir créés que pour son amour, et que cet amour porte avec soi une délectation ou spontanéité de la volonté dans les actes d'amour de l'objet qu'on aime, qui est un contentement actuel. Mais il faut remarquer que l'amour consommé des saints dans le ciel n'est point précisément cet amour qui est notre fin essentielle, et que la béatitude chrétienne attachée à cet amour consommé du ciel, est bien au-dessus de cette simple délectation ou spontanéité de la volonté en aimant, qui est un contentement inséparable de tout amour.

L'amour céleste est un amour consommé, un amour de transport, un amour plein, éternel et invariable. Dieu auroit pu indépendamment des promesses, ne nous donner jamais cette espèce particulière d'amour. Il auroit pu ne donner point à nos ames une vie éternelle. En ce cas il ne nous eût pas donné un amour éternel. Cet amour auroit pu être sans transport, imparfait et sujet à des variations. La délectation qui eût été dans cet amour auroit été imparfaite comme l'amour même. Ce n'auroit été qu'un contentement passager en aimant, qu'une satisfaction

[1] *Instr. past.* n. 38, ci-dessus, p. 446. — [2] *XXXIIIe Art. d'Issy* : ci-dessus, p. 228.

de s'attacher à cet objet véritablement aimable. Ce contentement du fond de la volonté auroit pu se trouver avec les douleurs sensibles et avec les autres peines de cette vie courte et fragile. En un mot, ce contentement eût été une paix d'amour dans les peines, plutôt qu'une véritable, pleine, et constante béatitude.

Pour l'amour consommé du ciel et pour la béatitude chrétienne, ni l'un ni l'autre n'étoit dû de droit rigoureux à la créature intelligente. Quand nous parlons ici du désintéressement de l'amour par rapport à la béatitude, nous ne prétendons pas exclure la simple délectation ou contentement passager que la volonté a en aimant. Il s'agit seulement de savoir si la volonté ne peut être créée que pour un amour consommé tel que celui du ciel, et pour la béatitude surnaturelle qui est attachée à cet amour.

Il s'agit d'une béatitude pleine et éternelle; car il faut qu'elle soit éternelle, c'est-à-dire, sans fin et invariable, pour être vraie et pleine. Cette béatitude est la joie suprême qui résulte de la plus parfaite connoissance de la vérité, je veux dire de la vision face à face ou intuitive de l'essence divine. C'est cette béatitude parfaite, éternelle et céleste, que tant de saints ont offert à Dieu de lui sacrifier. Ils n'ont pas songé à lui sacrifier leur amour, ni le contentement d'aimer qui est essentiel à l'amour même. Ils n'avoient garde de consentir à cesser d'aimer. Pour traiter la question sérieusement et de bonne foi, il faut donc se bien souvenir, qu'il ne s'agit jamais ici que de la seule béatitude chrétienne et promise gratuitement en Jésus-Christ aux enfans de Dieu. Si on confondoit cette béatitude surnaturelle, avec le contentement passager d'aimer, qui est inséparable de l'amour, il s'ensuivroit que, comme toute créature intelligente est essentiellement destinée à connoître et à aimer Dieu, elle seroit aussi essentiellement destinée à la béatitude chrétienne et surnaturelle; que la nature exigeroit essentiellement les biens surnaturels; et que la distinction des deux ordres, naturel et surnaturel, seroit anéantie. Dieu n'auroit pu produire des créatures intelligentes, que pour leur donner sa connoissance pleine, qui seroit la vision intuitive, et que pour leur donner le parfait amour, qui seroit la béatitude céleste et éternelle.

Il est donc capital de ne confondre jamais le contentement passager de l'amour, avec cette béatitude éternelle, qui est une pure grâce, que Dieu auroit pu ne vouloir point nous donner, et que les hommes pleins de son amour n'auroient point en ce cas désiré contre son ordre.

XIII. Venons maintenant, s'il vous plaît, Monseigneur, à l'application que vous faites, de votre distinction des deux béatitudes, l'une prise en général, et l'autre qui est la chrétienne. Voulez-vous que les Chrétiens imparfaits ne soient mercenaires que par leur attachement à la béatitude prise en général, et non par aucun attachement à la béatitude chrétienne. Pour la béatitude à laquelle ils sont imparfaitement attachés, vous dites que c'est « l'idée d'une félicité que les hommes se proposent en général » sans penser à Dieu, qui doit être très-exactement distinguée de la félicité que nous devons » chercher en Dieu seul. » Vous ajoutez, » qu'il n'y a que trop de Chrétiens imparfaits » qui se font, selon leur goût, une béatitude » grossière, même éternelle. Ils s'en contenteroient, si Dieu la leur vouloit donner, même » sans se donner à eux. Comme ils ne se trouvent bien que dans les sentimens agréables, » dont leur ame est touchée ici-bas, ils se figurent et désirent jusque dans l'éternité un » bonheur à peu près semblable. Si les Chrétiens ne sont pas tous grossiers comme les » Mahométans, ils ne sont pas toujours ni » aussi instruits, ni aussi spirituels que des fidèles le devroient être. Il s'en faut bien qu'ils » ne regardent tous la béatitude sous cette » image si pure de la connoissance et de l'amour de Dieu. Il leur faut des biens plus sensibles; c'est pour cela qu'ils transportent à » peu près dans le ciel les idées du bonheur » qu'ils connoissent sur la terre... Le paradis » est, dans l'esprit d'un Chrétien médiocrement instruit, un lieu délicieux d'où tout » mal est banni, où toutes sortes de biens » abondent : il ne s'élève pas plus haut. La » pensée ne laisse pas d'être véritable; mais » elle est imparfaite. Souvent même des justes, » dont les sentimens ne sont pas encore assez » épurés, mettent une espèce de distinction entre la joie de connoître et d'aimer Dieu éternellement, et la béatitude qu'ils se promettent[1]. »

Vous nous dépeignez, Monseigneur, un paradis qui est *un lieu délicieux*, où tous les biens sensibles *abondent*, où l'on se fait *selon son goût* une béatitude *grossière même éternelle... sans penser à Dieu*. On y *transporte tous les sentimens agréables dont on est touché ici-bas. On ne s'élève pas plus haut. On s'en*

[1] *Instruct. past.* n. 8, ci-dessus, p. 446.

contenteroit, si Dieu vouloit donner cette béatitude sans se donner lui-même. Voilà sans doute, Monseigneur, le portrait d'une béatitude païenne telle que les Champs-Elysées. Voilà le paradis de Mahomet, ou plutôt d'Epicure, s'il en avoit imaginé un, car il n'y a aucune apparence dans l'Alcoran que Mahomet ait voulu qu'on jouisse de son paradis sensuel, *sans penser à Dieu, et sans s'élever plus haut.* Qu'y a-t-il de plus impie, de plus dénaturé, de plus monstrueux, qu'un Chrétien qui, *sans penser à Dieu, sans s'élever plus haut*, veut *transporter* dans le ciel, *selon son goût*, pour composer *sa béatitude grossière et éternelle, les sentimens agréables* qu'il a sur la terre, et qui s'en *contenteroit si Dieu vouloit la lui donner, sans se donner* lui-même.

XIV. Loin d'appeler un tel homme un Chrétien, je ne le reconnois que pour un impie, qui préfère sa volupté à Dieu, et qui s'éloigne de sa dernière fin, dans l'acte même par lequel il devroit davantage la rechercher. Est-ce donc là, Monseigneur, ce juste imparfait, que les Pères nomment *mercenaire*, et qui est moins parfait que le parfait *enfant ?* « Il met, » dites-vous, une espèce de distinction, entre » la joie de connoître et d'aimer Dieu éternel- » lement, et la béatitude qu'il se promet. » Ainsi vous semblez supposer que la béatitude qu'il se promet n'est attachée ni à la connoissance ni à l'amour de Dieu. C'est *un lieu délicieux* qu'il appelle le ciel, où il transporte, *selon son goût, les sentimens agréables d'ici-bas. Il le fait sans penser à Dieu; il ne s'élève pas plus haut.* Est-ce donc là, Monseigneur, ce mercenaire qui, selon saint Clément d'Alexandrie, sera mis à la *gauche dans le sanctuaire céleste ?* Est-ce là ce Chrétien *qui ne néglige*, selon saint Basile, *aucune des choses nécessaires selon la promesse ?* Est-ce là un *homme sauvé, un homme louable*, selon l'expression de saint Grégoire de Nazianze? un homme qui *se conduit avec droiture et avec vertu*, pour parler comme saint Grégoire de Nysse? Est-ce de cette béatitude impie et épicurienne que saint Ambroise a dit : « Que les cœurs rétrécis soient in- » vités par les promesses, qu'ils soient élevés » par la récompense qu'ils espèrent? » Est-ce par cette *béatitude grossière* désirée *sans penser à Dieu*, que ce Père vouloit qu'on s'élevât à Dieu même? Est-ce d'elle dont saint Chrysostôme a dit : « Dieu a voulu qu'on pût pratiquer » aussi la vertu pour la récompense, afin de » s'accommoder à notre foiblesse..... Si quel- » qu'un est trop foible, qu'il jette aussi les » yeux sur la récompense? » Est-ce sur le désir » de cette béatitude profane que saint Anselme dit, que certains fidèles seront *sauvés*, mais qu'ils n'auront pas la *mesure pleine de la récompense, plenam retributionem*, parce qu'ils n'auront pas aimé purement, *quia non purè me dilexerunt ?*

XV. Quel dénouement, Monseigneur, pour tous ces passages des Pères! Vous dites[1], que quand les saints ont offert à Dieu de sacrifier leur béatitude éternelle, « c'étoit une autre » récompense que la possession de Dieu, et » une autre peine que la privation de Dieu » qu'ils avoient dans l'esprit. » J'avoue qu'ils ne vouloient ni cesser d'être unis de volonté à Dieu, ni cesser de l'aimer. Mais ne consentoient-ils pas conditionnellement à être privés de la vision intuitive, ou face à face, et de la joie suprême qui en résulte pour toute l'éternité? *Les Pauls et les Moïses* n'ont-ils offert à Dieu, dans les *pieux excès* de leur amour, qu'une *béatitude grossière*, qu'un *lieu délicieux*, où *l'on transporte tous les sentimens agréables de la terre sans penser à Dieu*, sans *s'élever plus haut :* où l'on *seroit content, sans que Dieu se donnât à nous ;* où l'on distingue la béatitude, *d'avec la joie de connoître et d'aimer Dieu éternellement? Les Pauls et les Moïses* n'ont-ils offert de se priver que de ce paradis de Mahomet, ou plutôt d'Epicure? Est-ce là cet acte *si fort* et *si désintéressé* qui est réservé *aux Pauls et aux Moïses?* Un Chrétien pourroit-il, sans éteindre sa foi, regarder sérieusement cette béatitude séparée de Dieu? Si on la méprise autant qu'on doit la mépriser, en peut-on faire un sacrifice conditionnel qui soit sérieux? Et si on la regarde sérieusement, a-t-on la foi chrétienne? De plus, peut-on dire que le sacrifice de cette chimère païenne ne doive être fait que dans les dernières épreuves des plus saintes ames? que le sacrifice n'en doit être que conditionnel, et jamais absolu? Ne faudroit-il pas au contraire apprendre aux enfans, dans le catéchisme, à mépriser cette *béatitude grossière* qu'on cherche *sans penser à Dieu*, sans s'élever *plus haut?* Ne faudroit-il pas exiger de tout pécheur qui veut se convertir, qu'il préférât Dieu à cette béatitude profane, qu'on cherche *sans penser à lui*, et sans *s'élever plus haut?*

Si vous dites, Monseigneur, que c'est la béatitude en général que les saints ont offert de sacrifier, remarquez que la béatitude prise en

[1] *Instruct. past.* n. 39: ci-dessus, p. 447.

général comprend sans exception toute béatitude, et par conséquent la béatitude chrétienne même, comme une espèce particulière de ce genre. Si vous dites qu'ils n'ont voulu sacrifier que la béatitude naturelle, vous leur faites faire un acte faux; car ils n'ont jamais cru qu'un Chrétien pût parvenir à une béatitude naturelle, détachée de Dieu. De plus, ils ne peuvent jamais, selon votre principe, offrir sincèrement de sacrifier cette béatitude naturelle, puisque c'est elle pour laquelle ils ont selon vous *une impression invincible et nécessaire de l'Auteur de la nature*. Si vous dites qu'ils ont voulu sacrifier le paradis comme un lieu délicieux et détaché de Dieu, vous retombez dans le sacrifice d'une chimère impie, dont nous venons de parler. Il faut donc avouer, Monseigneur, 1° que les saints ont offert à Dieu conditionnellement de lui sacrifier la béatitude chrétienne et formelle, que Dieu ne nous devoit point, et qu'il nous a promise gratuitement; 2° Qu'ils sacrifient en termes absolus leur attachement naturel à un si grand bien.

XVI. Vous dites, Monseigneur, que ces *suppositions impossibles* des saints viennent *de la distinction qu'on a mise entre notre propre béatitude, et Dieu qui en est l'objet* [1]. Vous savez, Monseigneur, combien ces suppositions sont anciennes et fréquentes dans tous les siècles. Concluez donc que la *distinction de notre propre béatitude, et de Dieu qui en est l'objet*, est bien ancienne et bien autorisée par la tradition. *La béatitude grossière* qu'on imagine *sans penser à Dieu*, et sans *s'élever plus haut*, est fausse et impie. La béatitude qu'on attend de Dieu seul, et qu'on croit ne pouvoir trouver qu'en lui seul, est vraie; mais c'est avec raison qu'on la distingue de l'objet qui la cause en nous. Ma béatitude formelle (il faut toujours entendre la béatitude surnaturelle) est *quelque chose de créé*, comme dit l'École. C'est un état, une disposition, une manière dont mon ame est affectée, et qui n'est pas Dieu. Elle est même quelque chose de plus que l'amour de Dieu; car je puis aimer Dieu sans avoir cette béatitude. Dieu n'a pu me créer capable d'amour, qu'afin que je l'aime. Mais il a été libre de me créer, sans me destiner à cette béatitude éternelle; car il ne me doit en rigueur ni l'existence pour toute l'éternité, ni sa vision intuitive, ni la suprême joie qui en résulte. Pour cette béatitude formelle ou créée, les parfaits Chrétiens ne la veulent qu'à cause que Dieu l'a promise gratuitement. Ils ne la veulent, qu'à cause qu'elle est, dans l'ordre établi, inséparablement attachée à la persévérance dans l'amour. Les imparfaits peuvent la vouloir aussi par un amour naturel semblable à celui par lequel ils craignent les peines. Il n'est donc pas permis, Monseigneur, de dire que la *mercenarité* des justes imparfaits tombe sur le désir de cette *béatitude grossière* et païenne, et non sur la béatitude chrétienne, ou possession des biens éternels. Saint Clément, qui met les justes encore mercenaires *à la gauche du sanctuaire céleste*, dit que ce sont ceux *qui espèrent de recevoir les biens de l'incorruptibilité* [1]; ces biens de l'incorruptibilité sont sans doute les biens éternels ou la béatitude formelle. Saint Clément ne parle donc pas de la béatitude en général, mais de la béatitude chrétienne. Il suppose qu'on peut en avoir un désir imparfait, et c'est ce désir imparfait d'une chose parfaite, et toujours digne d'être désirée, qu'il faut retrancher pour être parfait, faute de quoi on ne sera qu'à la *gauche du sanctuaire*. Le désir qui rend ces justes mercenaires imparfaits, est, selon ce Père, « celui de la récompense promise, de la-» quelle il est écrit : Voici le Seigneur, et sa » récompense est devant sa face. » Voilà *la béatitude chrétienne ou possession des biens éternels*, qu'on peut désirer par un désir imparfait. Les parfaits ne la désirent plus ainsi; c'est pourquoi le même Père assure, comme M. de Meaux l'a rapporté [2], que « le gnostique, ou » parfait spirituel, ne choisit point la gnose » pour vouloir être sauvé. »

Quand vous avez approuvé le livre de M. de Meaux, vous avez nécessairement entendu ces paroles du salut *ou béatitude chrétienne*. Vous n'avez pas voulu sans doute exclure tout désir du salut. Donc vous avez supposé qu'il y en a un imparfait qui n'est pas dans le cœur du *gnostique*; c'est celui-là même que je veux que les ames parfaites retranchent. *La récompense réservée à ceux qui auront vécu pieusement, est sans doute la béatitude chrétienne*. Saint Grégoire de Nysse assure néanmoins, que l'homme parfait *la méprise*, etc. [3]. Ces termes si forts n'excluent pas tout désir de la *béatitude chrétienne*, mais ils supposent au moins qu'il y a un désir imparfait, que ces grandes ames retranchent avec *mépris*. Quand saint Ambroise dit que *l'ame pieuse ne cherche point la récompense ..... et ne songe point à la promesse cé-*

[1] *Instruct. past.* n. 39 : ci-dessus, p. 117.

[1] Voyez ma *Lettre past.* ci-dessus, p. 301. — [2] *Instruct. sur les Etats d'oraison*, liv. IX, n. 3, t. XXVII, p. 350. Edit. de 1845 en 12 vol. t. IX. — [3] Voy. ma *Lett. past.* ci-dessus, 301.

leste, il parle de la *béatitude chrétienne*, et il en retranche un désir imparfait. Ce désir, qu'il est bon de retrancher, n'est pas l'espérance vertu surnaturelle et théologale. Donc ce désir n'est que naturel. Voilà la *mercenarité* ou *intérêt propre*. Donc ce sacrifice, loin d'être le sacrifice du salut et l'extinction de l'espérance, est au contraire la perfection de cette vertu.

XVII. En lisant votre *Lettre pastorale*, on est tenté de croire, Monseigneur, que j'ai dit en termes formels qu'on peut faire le *sacrifice absolu de son salut* [1]. Cependant je n'ai cessé de condamner cette doctrine, comme le comble de l'impiété. Vous l'avez vous-même reconnu en rapportant mes propres paroles. « Il appelle, » dites-vous [2], parlant de moi, l'indifférence » des Quiétistes un raffinement insensé ; c'est » mettre une perfection chimérique dans une » exclusion absolue du christianisme, et même » de l'humanité. On ne peut trouver des termes » assez odieux pour qualifier une extravagance » si monstrueuse. » Vous avouez « que la cen- » sure est forte, et que vous ne pouvez en cela » trop louer le zèle de l'auteur. » Mais, Monseigneur, à quoi aboutit cette louange ? A faire dire aux Quiétistes : « L'auteur.... a toutes les » mêmes idées que nous dans le fond, » et à avouer qu'ils ont raison de le prétendre. Pourquoi tirer cette conséquence ? C'est, dites-vous [3], Monseigneur, que l'auteur approuve qu'on ne veuille plus le salut *qu'autant que Dieu le veut*. Voilà le principe d'où l'on veut tirer le désespoir, et toutes les autres impiétés du quiétisme. « Les conséquences, selon vous [4], » sont affreuses ; mais il faut avouer qu'elles » suivent très-naturellement des principes. » Dès-là, dites-vous, Monseigneur, que nos » mystiques s'imaginent qu'ils ne doivent vou- » loir leur salut qu'autant que Dieu le veut, » ils ne seront pas long-temps sans croire que » Dieu ne le veut pas. » Ainsi, Monseigneur, selon vous, on croira bientôt que Dieu ne veut point notre salut, à moins qu'on ne le veuille indépendamment de sa volonté gratuite, et qu'on ne suppose que le salut est une chose que Dieu ne pouvoit se dispenser de nous donner, et que nous ne pouvions en aucun sens nous empêcher d'attendre de lui. C'est ne reconnoître aucune barrière sûre contre le désespoir du quiétisme, que celle de dire que Dieu doit essentiellement le salut à la nature intelligente. Mais de grâce, Monseigneur, avant que d'admettre une doctrine si extrême, voyez combien la mienne est incompatible avec le quiétisme. Mon premier principe est, qu'il est meilleur de ne désirer point la béatitude éternelle par un désir humain, naturel et imparfait, en la désirant néanmoins toujours par un désir surnaturel. Mon second principe, qui se réduit démonstrativement au premier, est qu'il ne faut désirer la béatitude éternelle, qu'*autant que Dieu la veut*.

XVIII. Je vous supplie, Monseigneur, d'examiner si l'indifférence impie du quiétisme peut jamais suivre *naturellement* de ces principes. Voulez-vous qu'on désire le salut autrement que pour se conformer à la volonté de Dieu ? Autoriserez-vous la proposition contradictoire à celle que vous blâmez comme si pernicieuse ? Direz-vous qu'il faut vouloir son salut sans rapport à la volonté de Dieu qui le veut ? Dès qu'on ne s'aime qu'en Dieu et pour Dieu, on ne peut se désirer aucun bien, et la béatitude encore moins qu'aucun autre, qu'en Dieu et pour Dieu. Dès-lors on ne se désire la béatitude que comme on s'aime, c'est-à-dire dans l'ordre de la charité, qui est la volonté de Dieu. Tout ce qu'on auroit de désir pour la béatitude qui ne viendroit pas de ce principe seroit tout au moins imparfait. Quoique la béatitude soit le plus grand des biens, il est bon de ne la désirer qu'à cause qu'on s'aime, comme quelque chose qui appartient à Dieu. L'amour de soi est présupposé dans le désir qu'on forme pour soi-même. Si c'est l'ordre de Dieu qui m'engage à m'aimer, c'est aussi l'ordre de Dieu qui m'engage à me désirer le souverain bien. Je ne me le désire donc, qu'à cause que Dieu veut que je m'aime. Je ne me désire même ce bien, qu'à cause qu'il lui a plu de me le promettre par une bonté gratuite. Mon désir est donc toujours relatif à son ordre qui m'oblige de m'aimer, et à la promesse gratuite qu'il m'a faite de la béatitude éternelle. Ainsi les négations les plus exclusives, dont on se plaint sur la béatitude, sont incontestables ; elles signifient seulement qu'on ne la désire point par un désir naturel, et différent de l'impression de sa grâce ; en sorte qu'on ne la veut qu'autant qu'il lui plaît de la promettre, et de nous la faire désirer. Encore une fois, Monseigneur, voudriez-vous qu'on dît qu'il faut désirer le salut éternel ou béatitude surnaturelle, indépendamment de la promesse gratuite que Dieu en a faite, et par un désir naturel ?

XIX. Lorsque vous avez dit, dans notre

[1] *Instruct. pastor.* n. 20 : ci-dessus, p. 431. — [2] *Ibid.* — [3] *Ibid.* — [4] *Ibid.*

XXXIIIe Article d'Issy, « qu'on pouvoit inspirer » aux ames humbles et peinées une soumis- » sion et consentement à la volonté de Dieu, » quand même, par une très-fausse supposition, » au lieu des biens éternels qu'il a promis aux » ames justes, il les tiendroit par son bon » plaisir, dans des tourmens éternels, etc. » avez-vous seulement voulu qu'on fût prêt à renoncer à cette *béatitude grossière* qu'on transporte *d'ici-bas au ciel, sans penser à Dieu*, et sans *s'élever plus haut*, en un mot, à ce paradis d'Epicure? Sans doute, Monseigneur, vous avez voulu un acte sérieux, sincère; vous avez voulu que ces ames ne désirassent les biens éternels, qu'autant que *Dieu veut les leur donner gratuitement, en sorte que si au lieu des biens éternels*, il les tenoit *dans des tourmens éternels* par son bon plaisir, ces ames, sans perdre son amour, ne désireroient point les *biens éternels*, dont elles seroient privées, et accepteroient *les tourmens éternels* qu'elles souffriroient. Voilà ce que c'est que ne désirer la béatitude chrétienne, qu'*autant que Dieu le veut*, et par pure conformité à son ordre. Voudriez-vous, Monseigneur, obliger tous les parfaits à désirer délibérément cette béatitude, indépendamment de la promesse gratuite, et autrement que pour se conformer à l'ordre de la charité, qui nous rend chers à nous-mêmes en Dieu et pour Dieu? Vous avez donc établi clairement vous-même, dans notre XXXIIIe Article d'Issy toutes les négations dont on m'a fait un crime. Tout homme, qui dans la fausse supposition est prêt à consentir à la privation *des biens éternels*, peut dire avec vérité, qu'il ne veut sa béatitude, *qu'autant que Dieu la veut*.

XX. C'est ici, Monseigneur, où ma douleur redouble. Je cherche sans cesse à me rapprocher de vous, et à trouver des sens favorables qui nous réunissent. Mais plus j'approfondis vos paroles, plus je vois à regret qu'elles vont trop loin. « Il n'est pas permis, » dites-vous, de dire que nous ne voulons le » salut précisément et exclusivement que parce » que Dieu le veut. » Voilà ma condamnation formelle; mais voilà aussi la vôtre en même temps, Monseigneur; car dans notre XXXIIIe Article d'Issy, vous faites nécessairement dire à l'ame humble et peinée : Mon Dieu, si vous vouliez par votre bon plaisir, au lieu *des biens éternels* (qui sont la *béatitude chrétienne*), me donner *les tourmens éternels*, j'y consentirois. Alors, mon Dieu, je ne voudrois point cette béatitude que vous ne voudriez pas me donner. Telle est ma disposition. Je ne veux ce que vous voulez me donner, qu'à cause qu'il vous plaît de m'en faire le don, puisque je suis prête à ne le point vouloir, si vous ne vouliez pas que je l'eusse. Ou l'acte n'a aucune bonne foi, ou il renferme évidemment l'exclusion d'une volonté absolue de la béatitude chrétienne, et une restriction de cette volonté au bon plaisir ou ordre gratuit de Dieu pour nous la donner? Mais voyons, Monseigneur, sur quoi vous fondez la nécessité de vouloir absolument et sans restriction le salut qui est la béatitude chrétienne ou surnaturelle? Voici vos paroles :

« On ne veut ainsi avec réserve que les » choses indifférentes de leur nature, qui ne » seroient point bonnes, et qu'on ne voudroit » pas, si elles n'étoient commandées. On doit » vouloir absolument ce qui est absolument » bon [1]. » Quoi, Monseigneur, dois-je nécessairement me désirer tout ce qui est bon en soi, sans savoir si Dieu veut me le donner? Dieu n'étoit-il pas libre de nous donner cette béatitude surnaturelle, qu'il nous a promise? Ne pouvoit-il pas ne nous la point donner? Ne pouvoit-il pas ne nous donner jamais sa vision intuitive avec la joie suprême et éternelle qui en résulte? N'étoit-il pas le maître de son ouvrage, et des degrés de bien qu'il lui plaisoit de nous communiquer? Ne pouvoit-il pas nous faire connoître qu'il ne vouloit pas nous donner cette immortalité, cette vision intuitive, ce transport de joie éternelle qu'il ne nous devoit pas en rigueur? De grâce, Monseigneur, ayez la bonté de répondre oui ou non, sur des questions si essentielles. S'il ne l'a pas pu, la grâce est due à la nature, la grâce n'est plus grâce; la vie éternelle est une pure dette; Dieu n'a pas été libre dans la dispensation de ses dons. Si au contraire Dieu l'a pu, je vous demande, Monseigneur, si dans ce cas possible, il auroit fallu désirer la béatitude éternelle et chrétienne contre l'ordre de Dieu expressément révélé? S'il eût fallu la désirer absolument, il auroit fallu mettre le devoir de la créature à combattre contre la volonté de son Créateur; s'il eût fallu ne la désirer pas, il est donc évident qu'il ne faut désirer la béatitude éternelle que par conformité à la volonté libre et purement gratuite de Dieu pour nous la donner.

XXI. Vous ajoutez, Monseigneur, « en chan- » geant le langage de l'Eglise, disent les

[1] *Instruct. past.* n. 35 : ci-dessus, p. 442.

» Pères, on viendroit à changer le dogme [1]. » Mais ce n'est pas moi qui change *le langage de l'Eglise*. *Dès l'origine du christianisme*, selon M. de Meaux approuvé par vous, Monseigneur, on a fait ces *suppositions impossibles*, pour exprimer un amour qui ne voudroit point les biens éternels, ou la béatitude chrétienne, si Dieu vouloit l'en priver, et qui par conséquent ne la veut qu'autant qu'il plaît à Dieu de la lui donner gratuitement. Les saints de siècle en siècle ont parlé ainsi. S'opposer à ce langage, selon M. de Meaux [2], « c'est condamner ce qu'il y a de plus » grand et de plus saint dans l'Eglise. » Dire qu'il faut vouloir la béatitude éternelle absolument et sans aucune restriction à la volonté gratuite de Dieu, c'est changer *le langage de l'Eglise*.

XXII. J'ajoute, Monseigneur, que c'est changer aussi un de ses dogmes fondamentaux. En voici la preuve. Vous dites [3], « qu'on doit vouloir absolument ce qui est ab- » solument bon. » Vous continuez ainsi : « Dieu étant la souveraine justice, il est im- » possible qu'il ne veuille toujours tout ce qui » est essentiellement juste. Or il est essentiel- » lement juste que nous voulions notre vérita- » ble bien. C'est non-seulement l'ordre très- » sage du législateur suprême et l'impression » gratuite et salutaire du Libérateur, mais » pour ainsi dire l'impression même invincible » et nécessaire de l'auteur de la nature. C'est » comme l'essence de la volonté. Que vou- » droit-elle, si elle ne vouloit le bien? »

Souvenez-vous s'il vous plaît, Monseigneur, que c'est *du salut* éternel précisément que vous parlez en cet endroit, et pour prouver qu'il n'est pas permis de dire qu'on ne le veut que pour se conformer à la volonté gratuite de Dieu qui veut nous le donner, ayant été libre de ne nous le donner pas. J'avoue qu'il est évident que cette restriction est défectueuse dans mon livre, supposé que notre *salut* éternel, ou béatitude surnaturelle *soit essentiellement juste*. En raisonnant ainsi, il faut supposer que Dieu, à qui il est impossible de manquer à *ce qui est essentiellement juste*, n'a jamais été libre de ne nous pas donner la vie éternelle, c'est-à-dire, l'immortalité, sa vision intuitive, avec la joie suprême et éternelle qui en résulte. *Sa souveraine justice* l'y assujettit. Comme il lui étoit *impossible* de nous priver de ce bien, il nous est de même impossible de ne le désirer pas absolument. Ce désir est absolu, parce qu'il ne nous est pas moins imprimé *invinciblement et nécessairement par l'auteur de la nature*, que *gratuitement par le Libérateur*.

Ce principe est décisif, Monseigneur, s'il est véritable. Mais voudriez-vous le soutenir? Direz-vous que *l'impression invincible et nécessaire de la nature* demande comme une chose *essentiellement juste*, et qu'il est *impossible* à Dieu de nous refuser notre béatitude surnaturelle, qui est notre *salut*? Direz-vous que *c'est comme l'essence de la volonté*? Parler ainsi, c'est renverser l'ordre de la grâce de Jésus-Christ, c'est attacher la grâce à la nature, c'est nier la liberté de Dieu. Je connois trop votre piété, pour mettre en doute si vous condamnez cette doctrine.

XXIII. Il est temps, Monseigneur, de venir à l'examen de mes paroles. Vous supposez que je crois, qu'une ame peut être *invinciblement persuadée que Dieu veut la réprouver* [1]. Vous ajoutez que les *correctifs* sont un remède qui *vient un peu tard*. Mais le remède vient toujours dans mon livre, aussitôt que le prétendu mal, et l'un n'est jamais sans l'autre. Je ne parle point d'un sacrifice absolu sans le restreindre en même temps au seul *intérêt propre*, qui, selon moi, est un *reste d'esprit mercenaire* [2]. Je ne parle point *de persuasion invincible*, sans dire qu'elle est *involontaire*, *non intime*, *mais apparente*; que ce n'est qu'une *espèce de persuasion* qui ne vient *pas du fond intime de la conscience*. J'assure que cette persuasion *apparente* s'accorde avec l'espérance actuelle des promesses. Je la mets dans la seule partie inférieure, qui, selon moi, ne consiste *que dans les sens et dans l'imagination* [3]; et je ne l'appelle *réfléchie*, que parce que les réflexions causent par accident cette *apparente* persuasion qui n'est que dans l'imagination seule. Enfin, parlant de cette ame, dont l'imagination lui représente une réprobation certaine, je dis *qu'elle se trouble par scrupule* [4]. Cette persuasion *apparente* et imaginaire se trouve en effet dans tous les scrupuleux, qui dans la vie la plus innocente croient être damnés. Le seul terme *d'invincible* qui vous paroît si dur, est décisif pour me justifier; car il ne peut exprimer *qu'une impression involontaire* et indélibérée, dans la seule imagination, que la

[1] *Instruct. past.* n. 35 : ci-dessus, p. 442. — [2] *Etats d'or.* liv. IX, n. 4, t. XXVII, p. 357. — [3] *Instruct. past.* n. 35 : ci-dessus, p. 442.

[1] *Explic. des Max.* p. 20. — [2] *Ibid.* p. 21. — [3] *Ibid.* p. 121, 122 et 123. — [4] *Ibid.* p. 116.

raison ne peut dissiper. C'est pourquoi j'ai ajouté aussitôt [1], pour écarter le sens impie qu'on voudroit m'imputer, que « le directeur » ne doit jamais conseiller ni permettre à cette » ame, de croire positivement par une per- » suasion libre et volontaire, qu'elle est ré- » prouvée et qu'elle ne doit plus désirer les » promesses par un désir désintéressé. » Je condamne [2] « comme le comble de l'irréligion » et de l'impiété *le désespoir d'une ame, qui* por- » teroit la haine d'elle-même jusqu'à vouloir » d'une volonté délibérée sa perte, sa répro- » bation éternelle, qui rejetteroit la grâce et » la miséricorde, qui ne voudroit que justice » et vengeance. » Quand un auteur a parlé si décisivement et avec tant de précaution, doit-on confondre, malgré lui, dans son livre l'intérêt propre avec le salut, et une persuasion *apparente*, *involontaire* et de *scrupule*, avec un véritable désespoir, qui ne peut jamais être véritable, s'il n'est délibéré.

Je suis persuadé, Monseigneur, que vous me ferez tôt ou tard justice là-dessus. Ma confiance n'est pas vaine; car elle est fondée sur la droiture de votre cœur, et sur la vérité des choses démonstratives que je rapporte.

XXIV. Il est maintenant aisé de faire voir combien les Quiétistes sont dans l'impuissance de tirer jamais les *conséquences affreuses* que vous assurez qui *suivent naturellement* de mes principes. Ils supposeront une persuasion réelle et intime de la réprobation d'une ame, et sur cette persuasion ils lui inspireront le sacrifice absolu de son salut. Si cela est, voilà la consommation du mystère d'iniquité. Mais je confondrai sans peine les Quiétistes par mon livre même, en leur disant : « Le dogme de la foi » est précis sur la volonté de Dieu de sauver » tous les hommes, et sur la croyance où nous » devons être, qu'il veut sauver chacun de » nous en particulier ;.... la volonté écrite et » positive (qui nous enseigne cette vérité) est » la seule règle invariable de nos volontés, et » de toutes nos actions volontaires [3]. » Il n'y a point *de volonté inconnue de Dieu* qui puisse servir de prétexte à consentir à sa perte éternelle ; car *la volonté de permission*, qui regarde la perte des réprouvés, « n'est jamais notre » règle. Il seroit impie de vouloir notre péché » sous prétexte que Dieu le veut permissive- » ment. Il est faux que Dieu le veuille [4].... » On peut bien avoir un trouble *invincible* avec une *impression involontaire de désespoir*, mais ce n'est « qu'une conviction apparente *et* non » intime ;.... *elle* n'est pas le fond intime de » la conscience [1].... » Dire que « l'ame qui est » dans les épreuves peut croire d'une persua- » sion intime, libre et volontaire, contre le » dogme de la foi, que Dieu l'a abandonnée » sans être abandonné par elle, ou qu'il n'y a » plus de miséricorde pour elle [2],.... ou qu'elle » peut vouloir d'une volonté délibérée sa perte » et sa réprobation éternelle, rejeter la grâce » et la miséricorde, ne vouloir que justice et » vengeance [3].... c'est le comble de l'irréligion » et de l'impiété.... « Parler ainsi, c'est blas- » phémer ce qu'on ignore, et se corrompre » dans ce qu'on sait ; c'est faire succomber les » ames à la tentation sous prétexte de les y » purifier : c'est réduire tout le christianisme à » un désespoir impie et stupide. »

En vérité que peuvent répondre les Quiétistes à cette doctrine? Voilà mon livre sans y rien ajouter. De quel front les Quiétistes allégueront-ils une persuasion véritable, quand mon livre dit si expressément qu'elle n'est qu'*apparente?* M'imposeront-ils sur mon propre livre, en me reprochant *le sacrifice absolu du salut*, lorsqu'il n'y a qu'à ouvrir le livre, et qu'à lire que c'est seulement le sacrifice *de l'intérêt propre*.

Que pouvez-vous, Monseigneur, opposer aux Quiétistes que je ne leur aie déjà opposé aussi fortement? Nierez-vous quelqu'une des choses que j'ai cru devoir avouer de bonne foi? Direz-vous qu'il n'y a point de persuasion *apparente* et imaginaire de la réprobation dans les ames peinées? Saint François de Sales, la bienheureuse Angèle de Foligni, le frère Laurent, tant d'autres saints, et même tant de scrupuleux, ne permettent pas de le dissimuler ; et vous avez approuvé le livre de M. de Meaux qui autorise cette *impression de réprobation* et *comme une réponse de mort assurée* [3]. Nierez-vous que ces ames dans cette *apparente persuasion* font à Dieu le sacrifice de tous les restes *de l'esprit mercenaire* sur la béatitude chrétienne? Ce seroit se jouer des actes si désintéressés que ces saints ont faits. Vous ne pouvez donc éviter d'avouer tout ce que j'avoue; et j'oppose aux Quiétistes tout ce que vous pouvez leur opposer d'effectif, savoir la volonté de Dieu qui veut nous sauver, et qui veut que nous désirions notre salut, parce que cette *vo-*

[1] *Max.* p. 91. — [2] *Ibid.* p. 112. — [3] *Max.* p. 89. — [4] *Ibid.* p. 130, 132.

[1] *Max.* p. 90. — [2] *Ibid.* p. 87 et suiv. — [3] *Ibid.* p. 112. [4] *Etats d'oraison*, liv. IX, n. 3, t. XXVII, p. 333.

louté écrite est notre unique règle invariable; parce qu'enfin on ne peut ni supposer jamais sa réprobation, ni l'accepter, ni renoncer à son salut. Que pourroit-on ajouter à ces principes décisifs contre le quiétisme? Y ajouterez-vous encore la règle de vouloir notre salut absolument et sans rapport à la volonté de Dieu, parce que Dieu le doit comme une chose *essentiellement juste*, et que *l'impression invincible et nécessaire* de la nature le demande? Voudriez-vous, Monseigneur, enseigner une telle doctrine, et souffririez-vous que d'autres l'enseignassent? Ayez, s'il vous plaît, la bonté de remarquer combien mes expressions sont moins fortes que celles des Pères mêmes [1].

XXV. Je ne dis pas comme saint Grégoire de Nysse, que le parfait Chrétien *méprise la récompense réservée à ceux qui auront vécu pieusement*. Combien le terme de *mépris* est-il plus fort que celui de *sacrifice ou acquiescement?* Combien le terme *d'intérêt propre sur l'éternité* est-il différent de celui de *récompense réservée à ceux qui auront vécu pieusement?* Saint Grégoire de Nysse et les autres Pères n'ont pourtant voulu exclure, par de telles expressions, que les restes d'un *esprit mercenaire* sur la béatitude. En exprimant plus doucement la même chose, j'ai déclaré que je ne voulois retrancher que ces *restes d'un esprit mercenaire* ou *d'intérêt propre*. Voilà ce que vous ne voulez pas condamner dans les Pères. Pourquoi le condamnez-vous dans mon livre? Direz-vous que les Pères sont tombés comme moi, dans des *subtilités métaphysiques?* Voulez-vous dire, pour pouvoir me condamner, *que tous les Pères ne se sont pas toujours si bien expliqués* [2]? Serai-je censuré pour ne m'être pas bien expliqué en les suivant? Est-ce là le dénouement qu'il faut donner aux expressions innombrables de tant de saints de tous les siècles?

« Nous voudrions, dites-vous, Monseigneur[3], » pouvoir trouver un bon sens à tout ce qu'on » a avancé de fâcheux touchant les dernières » épreuves. Mais quel moyen? Le désespoir y » est réel et inexcusable. »

XXVI. Cependant il est évident que tout ce qui fait le désespoir *réel* manque à l'acte dont il est question. La persuasion n'a rien de délibéré, et le désespoir doit être délibéré pour être *réel*. La persuasion n'est *qu'apparente*, *involontaire* et de *scrupule;* voilà mes termes formels: le sacrifice n'est que du seul *intérêt propre* opposé au salut, c'est-à-dire, selon moi, *d'un reste d'esprit mercenaire*, qui n'est point l'objet de l'acte du désespoir. Pour la persuasion réelle, je dis qu'elle est *contre le dogme de la foi*, que c'est *blasphémer et réduire tout le christianisme à un désespoir impie et stupide*.

XXVII. Quand vous eûtes la bonté, Monseigneur, de lire mon livre avec moi: quand vous le gardâtes ensuite environ trois semaines; quand vous me le rendîtes, après m'avoir marqué tous les endroits que vous crûtes à propos de retoucher, et que je retouchai sur-le-champ avec une pleine déférence pour vos conseils; quand vous trouvâtes bon enfin qu'il fût imprimé dans votre diocèse, vous ne pensiez pas, Monseigneur, qu'on dût, ni qu'on pût jamais entendre par le sacrifice *de l'intérêt propre* celui du salut. Vous ne prétendiez pas que sous le nom du sacrifice *de l'intérêt propre* j'enseignasse le désespoir des Quiétistes au milieu de votre Eglise. Ces choses, Monseigneur, vous paroîtroient encore ce qu'elles vous parurent alors, si vous n'aviez écouté que la droiture de vos propres pensées et l'équité naturelle de votre cœur.

XXVIII. Au reste, l'acquiescement à la *juste condamnation* est essentiellement restreint dans mon livre au seul intérêt propre. Si donc l'intérêt propre n'est qu'un *reste d'esprit mercenaire*, il est évident que l'acquiescement ne peut tomber que sur le sacrifice d'une imperfection. En parlant en cet endroit de la réprobation que l'imagination représente, j'ai soin d'avertir aussitôt que ce n'est pas à la réprobation qu'on acquiesce; car je ne veux pas même que le directeur souffre que l'ame la plus troublée la suppose jamais volontairement [1]. Je ne peux donc parler en cet endroit que de la condamnation de Dieu contre les pécheurs, quand il les convainc intérieurement qu'ils sont indignes de sa miséricorde. Se reconnoître indigne de sa miséricorde, n'est pas ne la point désirer. Se croire digne de la réprobation, n'est pas en accepter la consommation contre soi-même. Pendant que je dis l'un, je rejette expressément l'autre; puisque j'assure que c'est « le comble » de l'irréligion et de l'impiété, que de vouloir » d'une volonté délibérée sa perte et sa répro- » bation éternelle, de rejeter la grâce et la mi- » séricorde, de ne vouloir que justice et ven- » geance [2]. »

[1] Voyez ma *Lettre past.* n. 25, etc. ci-dessus, p. 301 et suiv. — [2] *Instruct. past. de M. de Paris*, n. 23, ci-dessus, p. 431. — [3] *Ibid.* n. 20, ci-dessus, p. 433. *Explic. des Max.* p. 88, 89, 90, 91, 92, 93.

[1] *Max.* p. 92. — [2] *Ibid.* p. 112.

Lisez, Monseigneur, et faites justice, vous qui n'aimez que la paix et la vérité. Je voudrois, dites-vous, *pouvoir trouver un bon sens*. Le voilà ce sens simple, naturel, tiré de mes paroles claires et souvent répétées pour une plus grande précaution. Voudriez-vous prendre encore *l'impression involontaire de désespoir* pour le désespoir même, *l'apparente persuasion* pour la vraie, et la *persuasion involontaire* de l'imagination pour un acte délibéré, sans lequel il ne peut jamais y avoir de désespoir *réel? Le désespoir* n'est donc point *réel et inexcusable*.

XXIX. M. de Meaux a dit que saint François de Sales porta *un assez long temps une impression de réprobation ..... et comme une réponse de mort assurée* [1]. Vous ne lui avez pas imputé d'entendre par là une impression délibérée et un désespoir réel. Il n'a pourtant pas dit aussi expressément que moi, que cette impression étoit *involontaire*, que c'étoit une persuasion non *intime*, et seulement *apparente*. Cependant vous trouvez dans son livre un bon sens. Je parle d'une impression de désespoir que je nomme *involontaire*, *non intime*, mais *apparente* et de *scrupule;* et sans y avoir égard, vous dites : « Nous voudrions pouvoir trouver un bon sens, » mais quel moyen? Le désespoir est réel et » inexcusable. »

M. de Meaux ajoute, que saint François de Sales *supposoit qu'il n'aimeroit plus dans l'éternité*. Supposer qu'il n'aimera plus *dans l'éternité*, c'est croire qu'il sera privé de l'amour, et par conséquent qu'il sera dans le plus rigoureux effet de la réprobation. Voilà une persuasion qui paroît bien forte. Ai-je parlé ainsi? Il n'y a point de ligne où je ne répète les restrictions qui marquent que cette persuasion n'est point absolue, qu'elle n'est *qu'apparente*, que de l'imagination, que la volonté n'y a aucune part: et toutes ces restrictions sont inutiles pour vous faire trouver le *bon sens* que j'ai voulu sans cesse marquer.

M. de Meaux rapporte encore ces paroles de la Vie de saint François de Sales en les approuvant. « Dans les dernières presses d'un si rude » tourment, il fallut en venir à cette terrible » résolution, que puisque en l'autre vie il » devoit être privé pour jamais de voir et d'ai- » mer un Dieu si digne d'être aimé, il vou- » loit du moins, pendant qu'il vivoit, sur la » terre, faire tout son possible pour l'aimer, » etc. »

Qui dit *résolution*, dit quelque chose qui est fait avec délibération; qui dit *terrible*, dit une résolution prise sur quelque chose de bien sérieux et qui coûte beaucoup à la nature. Voilà sans doute un sacrifice douloureux. On ne prend point des résolutions sur des suppositions chimériques dont on connoît clairement la fausseté. Le paradis de Mahomet ou d'Epicure, dont la raison et la foi nous montrent la fausseté, ne sont pas des choses qu'on puisse sacrifier sérieusement par une *terrible résolution*. Les projets imaginaires qu'on feroit sur de si vaines suppositions, ne seroient jamais que des jeux, loin d'être de *terribles résolutions* et *des espèces de sacrifices*. Il est donc vrai que la résolution de saint François de Sales n'est *terrible*, qu'en ce qu'il résout pleinement d'aimer Dieu ici-bas, quoiqu'il suppose par une supposition très-sérieuse, bien que très-fausse, qu'il sera privé de l'aimer dans le ciel. Cette supposition n'est point exprimée conditionnellement, ni par des restrictions dans l'endroit même où M. de Meaux la rapporte. Tout y est absolu : *que puisqu'il devoit être privé pour jamais de voir et d'aimer un Dieu*, etc. Sans la supposition sérieuse, la résolution ne peut être une *résolution*, bien loin d'être *terrible;* et si la supposition est sérieuse, il est capital de bien expliquer comment, étant sérieuse, elle n'est pas un *désespoir réel et inexcusable*. M. de Meaux a mis, il est vrai, quelques correctifs généraux en divers endroits; mais ces paroles si fortes que nous venons de voir n'en portent aucun en elles-mêmes, et les correctifs de ce prélat ne démêlent point comment la persuasion n'est qu'*apparente* étant sérieuse, ni comment le désintéressement de l'acte est compatible avec l'intérêt du salut. Pour moi, j'ai souvent donné la clef de toutes ces expressions, en disant que la persuasion n'est qu'*apparente*, et le sacrifice borné au seul *intérêt propre* ou *reste d'esprit mercenaire*. M. de Meaux ne l'a démêlé nulle part. Vous entendez favorablement celui qui s'explique peu, et vous ne pouvez trouver *un bon sens* pour celui qui s'est tant expliqué.

XXX. Vous avez, Monseigneur, encore approuvé dans le livre de M. de Meaux [1] ces paroles de la B. Angèle de Foligni : « Quoique » je sois damnée, je ne laisserai pas de faire » pénitence. » Elle semble supposer simplement et sans restriction qu'elle sera damnée. M. de Meaux ne dit point, en cet endroit que ce n'est qu'*une persuasion apparente*. La sainte

[1] *Etats d'orais.* liv. IX, n. 3, t. XXVII, p. 353.

[1] *Etats d'orais.* liv. IX, n. 3, t. XXVII, p. 351.

ajoute : « Seigneur, si vous me devez jeter » dans l'enfer, ne différez pas davantage ; hâtez-» vous ; et puisque une fois vous m'avez aban-» donnée, achevez, et plongez-moi dans cet » abîme. » La sainte fait une prière absolue, qui est tout au moins *un acquiescement simple à sa juste condamnation*, qu'elle suppose. M. de Meaux répondra que la supposition n'est pas prise par la sainte dans un sens absolu, et qu'elle n'en avoit point une vraie persuasion. Il le dira : et moi je l'ai déjà dit. Mais enfin M. de Meaux rapporte ces paroles sans les expliquer : et il ajoute, « qu'on ressent dans ces » paroles un transport d'amour dont on est » ravi [1]. » La sainte, dans la rigueur de la lettre, demande à Dieu qu'il hâte sa condamnation, tant elle y acquiesce : et vous approuvez, Monseigneur, qu'on soit *ravi* de lui entendre faire cette prière. Je n'ai jamais osé rapporter de telles paroles, sans montrer aussitôt que la persuasion n'est *qu'apparente*, et que la prière regarde, non l'enfer qui ne peut jamais être demandé, mais la privation de tout ce qui soutient *l'intérêt propre*, c'est-à-dire *un reste d'esprit mercenaire*. Tout le livre IX de M. de Meaux est rempli de semblables passages incomparablement plus forts que toutes mes expressions, et dont aucun ne vous a arrêté, Monseigneur, pendant que tout vous arrête quand je ne parle qu'avec des restrictions précises et perpétuelles.

XXXI. Mais venons au livre fait par votre ordre, sous vos yeux, dans votre maison, par votre grand-vicaire qui avoit votre principale confiance depuis tant d'années.

Vous avez dit de ce livre : « Nous en re-» commandons la lecture à toutes les personnes » qui désirent acquérir une véritable piété [2]. »

Soyez ici, Monseigneur, le juge en votre propre cause ; pesez au poids du sanctuaire, d'un côté mes expressions, et de l'autre celles de ce livre, que vous avez rendu vôtre, en le proposant comme règle de perfection à toutes les ames pieuses. Vous me reprochez une *persuasion invincible*. Mais le frère Laurent ne disoit-il pas [3], « que les grandes peines qu'il » avoit pendant quatre années avoient été si » grandes, que tous les hommes du monde ne » lui auroient pu ôter de l'esprit qu'il seroit » damné, etc. ? » La persuasion que tous les hommes du monde ne peuvent ôter, et qu'on ne peut s'ôter soi-même en écoutant tous les hommes du monde, n'est-elle pas invincible ? L'auteur ajoute que ce frère « n'avoit point » changé sa première détermination ; mais que » sans réfléchir sur ce qui arriveroit de lui, » (Quelle expression ! quoi, aucune réflexion pendant quatre années sur son salut, qu'il croyoit perdu, ni sur sa réprobation éternelle qu'il supposoit certaine. Comment vous paroîtroit cet endroit, Monseigneur, si vous le lisiez dans mon livre ?) « et sans s'occuper de sa peine » comme font les ames peinées, il s'étoit consolé » en disant : Arrive ce qui pourra. » Est-ce là la consolation qu'on propose pour modèle *à toutes les personnes qui désirent acquérir une véritable piété ?*

Si elles croient s'égarer, se relâcher, s'endurcir, tomber dans la réprobation, leur conseille-t-on de se consoler au lieu de gémir, et les exhorte-t-on à dire : *Arrive ce qui pourra ?* Le bon frère ajoutoit [1] : « Je ferai du moins » toutes mes actions pendant le reste de ma » vie pour l'amour de Dieu. Ainsi, en s'ou-» bliant soi-même, il avoit bien voulu se perdre » pour Dieu, dont il s'étoit bien trouvé. » Que veulent dire ces paroles ? *Il avoit bien voulu se perdre pour Dieu ? Vouloir bien se perdre pour Dieu*, quand on a dans l'esprit qu'on *sera damné*, n'est-ce pas acquiescer à sa damnation ? Ai-je parlé ainsi ? N'ai-je pas pris soin de dire précisément tout le contraire ? Cet acquiescement du frère Laurent à sa perte éternelle semble encore confirmé par les choses qui suivent. « Il s'étoit, dit l'auteur, toujours gouverné » par amour sans aucun autre intérêt, sans se » soucier s'il seroit damné, ou s'il seroit sau-» vé :..... croyant certainement qu'il étoit » damné [2]. » Voilà une croyance très-certaine de sa damnation, dont il ne se soucioit point. Ne se *soucier* point d'une chose qu'on croit *certainement* perdue, c'est ne la point désirer ; car on la désireroit, si peu qu'on s'en souciât. Il ne désiroit donc plus son salut, dira-t-on, puisqu'il ne s'en soucioit point, quoiqu'il en crût très-*certainement* la perte. Ai-je jamais dit qu'une ame très-*certainement* persuadée de sa damnation pouvoit *ne se soucier point* de son salut ? Ai-je approuvé cette disposition pour aucune occasion passagère ? Cependant, Monseigneur, vous donnez pour modèle aux ames pieuses le frère Laurent, qui a été pendant quatre ans, sans *se soucier* de son salut, se croyant très-*certainement damné*, et qui dans tout le cours de sa longue vie en religion « s'est toujours gouverné

[1] *Etats d'oraison*, liv. IX, n. 3, t. XXVII, p. 355. — [2] Approbation du livre *des Mœurs du F. Laurent*. — [3] *Vie du F. Laurent*, p. 16.

[1] *Vie*, p. 17. — [2] *Ibid.* p. 50, 52.

» par amour, sans aucun autre intérêt, sans » se soucier s'il seroit damné, ou s'il seroit » sauvé. » Cette disposition étoit fixe en lui depuis environ quarante ans. L'auteur assure qu'il ne *songeoit ni à paradis ni à enfer*, et il donne cette disposition comme la perfection la plus éminente. « C'est ainsi, dit-il[1], que le » frère Laurent a commencé par ce qu'il y a de » plus parfait, en quittant tout pour Dieu, et » en faisant tout pour l'amour de lui; il ne » pensoit ni à paradis ni à enfer. »

On dira que ce frère étoit ignorant, et qu'il s'est très-mal expliqué. Mais on répondra que l'auteur du livre devoit mettre des correctifs à ses expressions; et que vous deviez les lui faire mettre en autorisant le livre. Il s'agissoit de savoir si ce frère avoit conservé l'espérance chrétienne et le désir du salut. Un grand archevêque et un prêtre vénérable se sont rendus garans de ses expressions, en disant du frère Laurent qu'il se croyoit très-*certainement damné*, sans *se soucier* s'il l'étoit ou non, et que cette disposition est ce *qu'il y a de plus parfait*. On n'a point mis dans cet endroit du livre les correctifs dont le mien est rempli. On n'a jamais dit que la persuasion du frère Laurent n'étoit *qu'apparente*, et point *intime*; ni que c'étoit seulement *une impression involontaire de désespoir; ni que dans* cette *persuasion apparente* il désiroit toujours les promesses; ni qu'il ne se *croyoit point abandonné de Dieu*; ni qu'il *désiroit sincèrement ses miséricordes*, et qu'il apprenoit de son directeur qu'il n'est *jamais permis de se croire réprouvé*.

Si vous dites, Monseigneur, que la persuasion de ce frère n'étoit *qu'apparente*, et non du fond intime de la *conscience*, vous aurez raison. Mais vous serez réduit, pour expliquer le frère Laurent, à employer les correctifs qui sont déjà posés dans mon livre. On vous demandera encore, si ces correctifs sont assez naturels pour le frère Laurent. L'auteur dit, *croyant certainement qu'il etoit damné*. Qui dit *croire certainement*, dit plus qu'une croyance *apparente*. Quand le frère Laurent *ne se soucie point s'il sera damné ou s'il sera sauvé*; quand *il veut bien se perdre pour Dieu*; quand il dit, *Arrive ce qui pourra*, il exprime un consentement sans restriction, et ce consentement ne peut tomber que sur la chose dont il parle, qui est sa réprobation, qu'il suppose *certaine*. On ne peut l'excuser que par la restriction de *l'intérêt propre*, dont il n'a jamais dit un seul mot, mais que la bonne foi et l'usage des livres spirituels demande qu'on sous-entende partout.

Il ne s'agit pas de dire, comme on l'a écrit depuis peu, que le frère Laurent a fait pénitence pendant tant d'années pour faire son salut. Cette réponse ne touche pas seulement la difficulté. Le frère Laurent, répliquera-t-on, pouvoit faire pénitence comme beaucoup d'autres, et être dans l'illusion. Il est question de sa doctrine et de ses actes intérieurs, et non de ses pratiques extérieures. De plus l'unique manière de me répondre, c'étoit de montrer, par le livre, que le frère Laurent n'a point été détaché de son *intérêt propre sur l'éternité*; car c'est sur le terme *d'intérêt propre* que j'insiste. Si le frère Laurent n'a eu pendant tant d'années aucun *intérêt propre sur son éternité*, non pas même lorsqu'il croyoit très-*certainement être damné*; on peut sacrifier *ce propre intérêt*, que le frère Laurent n'a jamais eu dans le cœur, quoiqu'il fût si parfait. Il n'y a que ce terme *d'intérêt* qui puisse justifier la vie du frère Laurent, l'auteur qui l'a écrite, et le prélat qui l'a approuvée. On voit bien que tous les sentimens du frère Laurent se bornent à ne chercher point ce *propre intérêt* ou *esprit mercenaire* dans le salut; que c'est uniquement là-dessus qu'il *veut bien se perdre*, et qu'il *ne se soucie* point *s'il sera sauvé ou damné*. Aussi rien ne seroit plus injuste que la critique rigoureuse des expressions de cette ame transportée de l'amour de Dieu. Mais cette clef, qui explique et qui sauve l'ouvrage que vous avez approuvé avec éloge, n'est point en termes formels dans le livre même, et il faut l'emprunter du mien.

XXXII. Voilà, Monseigneur, une partie des réflexions que j'ai faites sur votre *Instruction pastorale*. Je continuerai à vous montrer dans d'autres lettres diverses choses, sur lesquelles il me paroît que vous devez rendre justice à un homme qui a l'honneur d'être votre confrère, quoiqu'il s'en reconnoisse très-indigne.

Plus votre place vous donne d'autorité, plus vous êtes responsable des impressions que vous donnez au public contre moi. Votre vertu, et la modération qui paroît dans vos paroles, ne servent qu'à les rendre plus dangereuses. Les accusations véhémentes et outrées imposent moins au public; mais quand vous ne montrez que douceur et que patience, en m'imputant les erreurs les plus monstrueuses, le public est tenté de croire que j'ai enseigné toutes ces erreurs, quoique je n'aie rien dit d'équivoque pour les excuser, et que je les aie condamnées plus rigoureusement que personne. Voilà le

[1] *Vie*, p. 15.

mal que vous faites, Monseigneur, contre votre intention.

Si vous croyez que je sois persuadé de toutes les erreurs que vous imputez à mon livre, malgré tout ce que j'ai dit si ouvertement pour les détester, vous me croyez le plus faux, le plus hypocrite et le plus impie de tous les hommes; et supposé que vous ayez de bonnes preuves pour former ce jugement, vous devez me dénoncer à l'Eglise comme le plus dangereux ennemi qu'elle ait eu. Mais si au contraire vous croyez que je suis sincère, et que je déteste de bonne foi les conséquences que vous prétendez qu'on peut tirer de mon livre, souffrez que je vous représente ici avec une liberté évangélique, que vous auriez dû vous opposer au scandale qu'on a fait dans votre diocèse, et ne le pas augmenter par votre *Lettre pastorale*. Ne jugera-t-on pas que vous avez fait trop ou trop peu, et que vous dites encore trop ou trop peu? Si je veux une persuasion véritable de la réprobation et un sacrifice absolu du salut, je suis au fond de l'abîme du désespoir et du quiétisme. Les contradictions extravagantes de mon livre passent les bornes de tout artifice; elles supposent un esprit démonté qu'on doit renfermer. Si au contraire la persuasion n'est, selon moi, *qu'apparente et imaginaire*; si le sacrifice n'est pas du salut même, mais seulement de *l'intérêt propre qui est un reste d'esprit mercenaire* sur le salut, et une manière imparfaite de le désirer; qu'est-ce que l'Eglise doit penser de ceux qui se sont rendus les accusateurs de leur frère? Que si mes termes leur paroissoient avoir quelque difficulté, ne pouvoient-ils pas me proposer une nouvelle édition de mon livre, dans laquelle j'aurois facilement montré, comme je l'ai fait dans cette lettre, que mes principes ne peuvent jamais souffrir les pernicieuses conséquences qu'on avoit voulu en tirer? Rien n'étoit plus décisif pour conserver tout ensemble la paix de l'Eglise, la saine doctrine, et la réputation si nécessaire à un évêque pour l'exercice de son ministère. Enfin, si ces précautions ne paroissoient pas encore assez grandes, il falloit à toute extrémité prendre un parti qui auroit édifié l'Eglise. Vous n'aviez, Monseigneur, qu'à vous joindre aux deux autres prélats qui ont part à la *Déclaration*, et qu'à consulter de concert avec moi le Pape sur le livre en question. Il n'étoit pas juste que je fusse cru dans ma propre cause, mais étoit-il juste aussi que ceux qui m'accusoient voulussent décider? Je devois sans doute me défier de mes pensées. Peut-être aussi pouvoient-ils se défier un peu des leurs. Il n'y avoit donc qu'à prier le Pape, juge commun, de nous donner une décision. Si j'eusse refusé de me soumettre à son jugement, j'eusse été inexcusable devant Dieu et devant les hommes. Alors il auroit été temps de faire ce qu'on a fait, sans attendre la réponse du père commun. Vous ne deviez pas craindre, Monseigneur, que l'Eglise romaine favorisât le quiétisme, qu'elle a foudroyé dès sa naissance, ni qu'elle voulût, pour épargner mon livre, que je n'aurois pas voulu épargner moi-même en ce cas, mettre en péril les fondemens de la religion. Ainsi toute l'Eglise auroit été édifiée de voir des prélats parfaitement unis au milieu même de la diversité de leurs sentimens, et la réponse du Pape auroit fini tout ce différend. Quoi qu'il arrive dans la décision, ma soumission fera connoître les sentimens de mon cœur, pour détester toute erreur, et pour me soumettre à l'Eglise sans restriction. La prévention où vous êtes ne diminue en rien le respect et l'attachement avec lequel je suis,

MONSEIGNEUR,

Votre très-humble et très-obéissant serviteur,

† FRANÇOIS, archevêque duc de Cambrai.

SECONDE LETTRE

A M. L'ARCHEVÊQUE DE PARIS

SUR SON INSTRUCTION PASTORALE.

MONSEIGNEUR,

I. SOUFFREZ, s'il vous plaît, que je continue à vous faire des plaintes sur divers endroits de votre *Instruction pastorale*. Dieu m'est témoin que je ne le fais qu'à l'extrémité, sans passion, avec un cœur pacifique, et avec un zèle très-respectueux pour votre personne.

Je vous avoue, Monseigneur, que plus j'examine cet ouvrage, moins je vous reconnois dans ce style, où vous ne me ménagez en apparence, que pour donner un tour plus modéré et plus persuasif aux plus terribles accusations. Vous ne parlez presque jamais de moi. Vous n'en parlez qu'en des termes honnêtes; mais vous rapportez sans cesse quelques-unes de mes paroles, pour les joindre dans un corps de doctrine, avec ce qui vous paroît le plus propre à

exciter l'indignation publique. Vous savez, Monseigneur, que rien n'est plus facile, et n'est moins concluant en matière de dogme, que de faire ainsi un tissu de passages détachés de divers auteurs, pour en tirer toutes les conséquences les plus odieuses. Si vous croyez que je sois quiétiste, et que j'aie voulu enseigner le désespoir sous le nom de l'intérêt propre, il falloit pleurer sur moi comme sur un homme qui n'a que le nom de vivant et qui est mort. Il falloit dire ouvertement que j'ai blasphémé, et que j'ai voulu déguiser mes blasphèmes. Si au contraire vous croyez que j'ai entendu de bonne foi par intérêt propre, non le salut, mais une affection imparfaite sur le salut; si vous pensez que ma doctrine a été saine, quoiqu'il vous paroisse qu'il m'a échappé des termes qui l'exprimoient mal, vous auriez dû, Monseigneur, m'engager avec votre bonté ordinaire à m'expliquer, et favoriser mes explications, loin de chercher à me confondre en paroissant m'épargner. Ce qui convient le moins à la modération dont vous avez voulu user, c'est qu'après avoir rapporté mes paroles dans un certain arrangement avec d'autres, pour leur donner un sens impie, vous vous récriez à chaque page : « Illusion, sophisme des nouveaux docteurs, chimères, subtilités des Quiétistes, visions fanatiques, erreurs des Béguards et des Béguines, des Illuminés et de Molinos [1] ! »

II. Ce qui ne touche que ma personne n'est pourtant pas, Monseigneur, ce qui m'afflige le plus. Vous avez attaqué partout indirectement ce qu'il y a de plus parfait dans l'amour de Dieu regardé en lui-même pour sa suprême perfection et sans rapport à nous. C'est ce qui distingue la charité de l'espérance, et qui l'élève au-dessus de cette vertu; du moins c'est la notion commune de l'Ecole fondée sur les Pères, et c'est ainsi qu'ils expliquent ces paroles de l'Apôtre. *Nunc autem manent fides, spes, charitas; tria hæc : major autem horum est charitas. Ces trois vertus, la foi, l'espérance et la charité demeurent; mais la charité est la plus grande* [2]. Saint Thomas, que l'Ecole a suivi, assure que la charité est plus parfaite que l'espérance, parce qu'elle « s'arrête en Dieu pour » lui-même, non afin qu'il nous en revienne « quelque bien [3]. » *Fides autem et spes attingunt quidem Deum secundùm quod ex ipso provenit nobis, vel cognitio veri, vel adeptio boni, sed charitas attingit ipsum Deum, ut in ipso sistat, non ut ex eo aliquid nobis proveniat. Et ideo charitas est excellentior fide et spe, et per consequens omnibus aliis virtutibus.* Le bien que l'espérance, vertu théologale, attend en Dieu, est la béatitude éternelle; *adeptio boni.* C'est donc ce que la charité n'attend pas comme l'espérance par ses propres actes, et c'est par là qu'elle est plus parfaite; *et ideo charitas est excellentior fide et spe.* C'est cette distinction des vertus théologales, et cette prééminence de la charité, Monseigneur, que vous traitez de vaine subtilité qui ne mérite pas même que vous en parliez. « De savoir, dites-vous [1], si » l'acte de charité de sa nature, et par son » propre objet formel, ainsi qu'on parle dans » l'Ecole, se termine précisément à Dieu consi- » déré en lui-même; et si lorsque cette vertu » nous fait aimer Dieu comme notre souverain » bien, ce n'est pas de son propre fond qu'elle » tire cet acte, mais du fond de l'espérance » qu'elle excite, ce sont des questions plus » subtiles qu'utiles. » Est-ce donc une subtilité inutile, Monseigneur, d'établir la prééminence de la charité sur l'espérance, marquée si expressément dans saint Paul, et si clairement enseignée par toute la tradition, que l'Ecole a suivie? Quand on croit que j'ai négligé quelque formalité de l'Ecole, on s'élève contre moi, comme si j'avois renversé tous les fondemens de la religion. Quand au contraire j'ai l'Ecole pour moi, on se contente de dire, que *ce sont des questions plus subtiles qu'utiles.* A force de pousser les difficultés, on me mène aux questions les plus abstraites, où je ne fais que suivre le torrent de tous les plus graves théologiens; et alors on me reproche ces *questions plus subtiles qu'utiles*, sur lesquelles j'ai néanmoins pour garans non-seulement tous ces théologiens, et les plus grands saints qui ont été les maîtres de la vie spirituelle, mais encore les Pères mêmes.

III. Vous dites, Monseigneur, que « le chris- » tianisme n'est pas une école de métaphysi- » ciens [2]. » Tous les Chrétiens, il est vrai, ne peuvent pas être métaphysiciens; mais les principaux théologiens ont grand besoin de l'être. C'est par une sublime métaphysique, que saint Augustin a remonté aux premiers principes des vérités de la religion contre les Païens et contre les hérétiques. C'est par la sublimité de cette science qu'il s'est élevé au-dessus de la plupart des autres Pères, qui

[1] *Instruct. past.* n. 16 : ci-dessus, p. 429 et suiv. — [2] *I Cor.* XIII, 13. — [3] 2. 2. quæst. XXIII, art. VI.

[1] *Instruct. past.* n. 11, ci-dessus, p. 426. — [2] *Ibid.* n. 13, p. 427.

étoient d'ailleurs parfaitement instruits de l'Écriture et de la tradition. C'est par une haute métaphysique, que saint Grégoire de Nazianze a mérité par excellence le nom de *théologien*. C'est par la métaphysique, que saint Anselme et saint Thomas ont été dans les derniers siècles de si grandes lumières. L'Église n'est pas *une école de métaphysiciens*, qui disputent sans docilité, comme les anciennes sectes de philosophes. Mais c'est une école où saint Paul enseigne que *la charité est plus parfaite que l'espérance*, et où les plus saints docteurs assurent, sur les principes des Pères, qu'elle est plus parfaite, précisément en ce qu'elle *s'arrête en Dieu, non afin qu'il nous en revienne aucun bien*.

Vous dites, Monseigneur, que ce sont des *spéculations subtiles*[1]. Mais ce sont des subtilités des saints de tous les siècles. De plus, toutes les vérités de la religion, quand on les conteste, n'ont-elles pas besoin d'être prouvées en remontant à certains principes de *spéculations subtiles?* Sans parler des mystères de la Trinité et de l'Incarnation, quelles *spéculations subtiles* saint Augustin n'a-t-il pas recherchées contre les Manichéens, pour montrer que la nature est bonne en tout ce qu'elle est, et que le mal n'est rien de positif? contre les Donatistes, pour montrer que c'est la vraie Église qui baptise dans la fausse? contre les Pélagiens, pour prouver que le libre arbitre est bon en tant qu'il est l'ouvrage de Dieu, et que la concupiscence n'est qu'une diminution de cette nature bonne en elle-même? Saint Paul même avoit enseigné à saint Augustin ces spéculations subtiles, ces précisions et ces réduplications, en disant que *nous ne sommes capables de rien penser de nous-mêmes en tant que de nous-mêmes, et que c'est en Dieu que nous le pouvons*. Sans ces *spéculations subtiles* des principes, on ne démêleroit jamais exactement aucune vérité : les hérétiques les éluderoient toutes par des termes captieux : et faute de certaines précisions très-*subtiles*, mais très-solides, le dépôt de la foi auroit été obscurci presque dans tous les siècles. Ces *spéculations subtiles*, dont vous vous plaignez, Monseigneur, viennent, comme je l'ai montré dans mon *Instruction pastorale*[2], des Pères, des saints contemplatifs, et des théologiens les plus approuvés.

IV. Vous assurez que « l'Église s'est toujours » bien passée de ces précisions métaphysi- » ques..... des nouveaux docteurs[1]. » Mais je suis affligé de ne pouvoir me dispenser de vous représenter qu'il est évident qu'elle ne s'en est jamais passée. On tâche de prévenir le public en se moquant des *précisions* et des réduplications dans lesquelles on dit que je veux mettre la perfection. On peut bien éblouir par là pour un peu de temps quelques honnêtes gens sans science ; mais tous les théologiens sentiront bientôt qu'on veut éluder ce qu'il y a de plus grave, de plus solide et de plus essentiel dans la théologie. Les vertus ne peuvent être distinguées que par leurs objets formels. Qui dit objet formel, dit essentiellement précision et réduplication. C'est ce qu'on a tant voulu d'abord faire valoir contre moi, et c'est ce qu'on traite enfin de *question plus subtile qu'utile*, dès qu'on aperçoit que cette rigueur de l'École qu'on vouloit m'opposer, est toute pour moi.

V. Voilà donc les réduplications, dont l'usage est essentiel pour entendre le dogme catholique sur toutes les vertus. D'ailleurs la prééminence de la charité est de foi, et elle ne peut être fondée que sur ces réduplications qu'on méprise tant. Non-seulement les vérités de la foi, mais encore toutes les choses les plus sensibles de la vie humaine se réduisent à des précisions et à des réduplications, quand on les examine de près. Un père distingue un de ses enfans qui l'aime pour lui-même et sans intérêt, d'avec l'autre qui ne l'aime qu'autant qu'il lui est utile. Un domestique craint son maître, et ne l'aime pas, c'est-à-dire, qu'il le regarde comme capable de lui faire du mal, et non comme propre à lui faire du bien. Un père qui aime tendrement son fils, s'afflige de la correction sévère qu'il lui fait, en tant qu'elle le fait beaucoup souffrir; et il s'en réjouit, en tant qu'elle est propre à le corriger. Tout est précision et réduplication dans la vie des hommes, même les plus ignorans et les plus grossiers. Les plus grossiers ne font pas moins que les autres ces réduplications; mais ils sont moins en état que les autres de les développer après les avoir faites. Toute la morale ne roule que sur des réduplications. Il ne faut donc pas, Monseigneur, rendre la perfection suspecte, à cause qu'elle se réduit, quand on l'examine de près, à *ces spéculations subtiles*.

VI. Vous dites, Monseigneur, que « la per- » fection ne consiste pas dans des idées sublimes[2]. » Mais qui est-ce qui veut mettre la

[1] *Instruct. past.* n. 25 : ci-dessus, p. 434. — [2] *Voyez* ci-dessus, p. 301 et suiv.

[1] *Instr. past.* n. 34 : ci-dess. p. 442. — [2] *Ibid.* n. 15, p. 428.

perfection dans des idées? qui est-ce qui a dit plus souvent que moi le contraire [1] ? Ce n'est pas dans des *idées sublimes*, mais dans leur pratique constante et réelle, qu'il faut mettre la perfection. Voici, Monseigneur, vos paroles, que je vous supplie de remarquer [2] : « Lisez » avec foi le sermon de la cène; vous y trou- » verez, non les précisions chimériques des » nouveaux spirituels, mais les vérités sublimes, » etc. » Voulez-vous, Monseigneur, rejeter comme *chimériques* toutes les *précisions* des théologiens, parce qu'on ne les trouve pas dans le sermon de la cène. Ne voulez-vous pour règle que l'Écriture? Ne laissez-vous rien à la tradition? Voulez-vous que Jésus-Christ ait tellement dit toutes choses en un seul endroit, qu'il n'ait rien laissé à dire à saint Paul sur les *précisions* qui distinguent les vertus, et sur celle qui met la charité au-dessus de l'espérance? Mais enfin, Monseigneur, *vérités sublimes et idées sublimes* sont précisément la même chose. Selon vous, Jésus-Christ a enseigné dans le sermon de la cène des *vérités sublimes*, et c'est dans ces vérités fidèlement pratiquées que consiste la perfection. Il est donc vrai, selon vous, que la perfection consiste à suivre fidèlement *des idées sublimes*. En vérité, Monseigneur, rien n'est plus dangereux que de dégoûter ainsi les hommes *des idées sublimes*, en leur laissant entendre que la perfection n'est qu'un raffinement et une vaine subtilité, dès qu'elle a besoin, pour être expliquée, qu'on remonte à *des idées sublimes*. Les hommes n'ont que trop de pente à craindre la perfection, et à chercher des prétextes pour la rendre suspecte d'illusion. Un prélat aussi zélé que vous doit-il jamais parler contre les *idées sublimes?* Contentons-nous de blâmer ceux qui en parlent sans les suivre fidèlement. Toutes les idées de l'Évangile sont pleines de sublimité, et saint Augustin remonte sans cesse *aux idées* les plus *sublimes*, même dans ses sermons au peuple, quand il explique les vérités du royaume de Dieu.

VII. Après avoir posé les vérités ordinaires, que je n'ai jamais ébranlées, et que tout mon livre établit clairement, vous concluez ainsi, Monseigneur [3] : « Qu'oppose-t-on à ces grandes » vérités de la religion? De petites subtilités de » métaphysique. La perfection consiste, dit-on, » à se conformer à la volonté de Dieu. L'amour » pur consiste à aimer Dieu pour lui-même, » sans rapport à nous. » La voilà donc, Monseigneur, *cette petite subtilité de métaphysique* tirée de saint Thomas et fondée sur une si sainte tradition : *Non ut ex eo aliquid nobis proveniat; et ideo charitas est excellentior fide et spe. La charité est plus parfaite que l'espérance parce qu'elle s'arrête simplement en Dieu, non afin qu'il nous en revienne aucun bien*, pas même la béatitude, que saint Thomas nomme *adeptio boni*.

VIII. Vous parlez ainsi, Monseigneur, dans un autre endroit [1] : « Souvenez-vous qu'il » n'importe pas beaucoup de quels motifs de » religion une ame se sert pour arriver à la » perfection chrétienne, mais que l'importance » est d'y arriver..... Pour ces précisions sub- » tiles, que les nouveaux docteurs trouvent si » nécessaires à la perfection, on peut assurer » que la sainte Épouse ne s'en est jamais avi- » sée. » Mais sur quoi, Monseigneur, *peut-on s'en assurer?* Pour moi, je crois devoir m'assurer de tout le contraire, sur le témoignage de saint Bernard. Ce saint docteur, après avoir établi le degré des *enfans* qui *pensent* encore *à l'héritage*, et qui *par la crainte de le perdre* en aiment un peu moins parfaitement le père, ajoute que *l'Épouse* est au-dessus des *enfans* dans un amour plus parfait. Elle est au sommet de la perfection. *Sponsa in summo stat*. Ce qui la distingue des *enfans* est donc qu'elle ne pense point, comme eux, *à l'héritage avec la crainte de le perdre*. « Que » celui, dit saint Bernard [2], qui est étonné, qui » craint, qui admire, honore l'Époux : toutes » ces choses ne se trouvent plus dans l'amante. » L'amour est plus que suffisant pour soi, il » transporte en soi et captive toute autre affec- » tion : c'est pourquoi il aime ce qu'il aime, » et ne connoît plus aucune autre chose..... Il » est lui-même son mérite et sa récompense. » l'Épouse dit : J'aime parce que j'aime; » j'aime pour aimer. »

On peut donc s'assurer, Monseigneur, sur le témoignage de saint Bernard, que *l'Épouse* aime l'Époux, non parce qu'il lui est bon, mais parce qu'il est bon en lui-même; *non afin qu'il lui en revienne aucun bien*, mais pour glorifier l'Époux. *Cette petite subtilité de métaphysique* est de tous les temps, de tous les plus grands saints, et de tous les plus savans docteurs.

Vous ne laissez pas, Monseigneur, de continuer à vouloir flétrir peu-à-peu cette doctrine.

[1] *Explic. de Max.* art. XLV, p. 264 et suiv. — [2] *Instruct. past.* n. 18 : ci-dessus, p. 430. — [3] *Ibid.* n. 31, ci-dessus, p. 438.

[1] *Instruct. past.* n. 35 : ci-dessus, p. 442. — [2] *Serm. LXXXIII in Cant.* n. 4, 5, p. 1558.

« Comprenons, dites-vous, une bonne fois, que » la perfection de la charité ne se mesure nul- » lement par ces précisions subtiles, qu'on a » vantées de nos jours. » Par où donc faut-il *mesurer* la perfection de cette vertu, si ce n'est point par sa définition établie dans toute la tradition, *non afin qu'il nous en revienne aucun bien?* Après avoir proposé le passage de saint Bernard, que nous venons de voir, et dont le sens naturel ne vous touche point, vous vous récriez, Monseigneur [1] : « Quelle illusion !.... » Laissons ces vaines subtilités aux fanatiques, » qui faisant des systèmes de religion à leur » mode, adorent l'ouvrage de leur esprit, à la » place du Dieu véritable. » Me voilà plein *d'illusion fanatique*, et *idolâtre de mon système*. Je laisse, Monseigneur, toute l'amertume de ces paroles, et je ne m'arrête qu'à l'intérêt de la vérité. Ce qui est certain, c'est que la charité sans exclure jamais l'espérance, et au contraire commandant toujours de plus en plus ses actes, est plus parfaite que l'espérance même, et qu'elle est plus parfaite précisément à cause qu'elle aime simplement pour aimer, *non afin qu'il lui en revienne quelque bien*, c'est-à-dire la béatitude. Quand on demeure, comme je l'ai fait, dans ces bornes précises, on n'enseigne point de *vaines subtilités*, encore moins *l'illusion*, le *fanatisme*, et *l'idolâtrie* d'un nouveau système mis en *la place du Dieu véritable*.

IX. Vous dites, Monseigneur, que vous n'avez pas « cru devoir examiner métaphysique- » ment, quel est l'objet formel de la charité, » quelle est sa fin première ou seconde [2]. » Oserai-je vous dire, que c'est comme si vous déclariez, que vous n'avez pas trouvé à propos d'examiner quel est le véritable état de la question? Il ne s'agit pas de savoir si en tout état de perfection, il faut, outre la charité, exercer toutes les autres vertus distinctes, et entre autres l'espérance, par laquelle nous devons toujours désirer et attendre notre béatitude éternelle, en tant qu'elle est notre bien et notre récompense. Tout mon livre est rempli de cette doctrine, et des condamnations les plus formelles de la contraire. Je n'ai voulu établir aucun amour pur au-dessus de l'amour de Dieu pour lui-même sans rapport à nous, et j'ai voulu que cet amour si parfait nous fît produire en toute occasion des actes d'espérance pour notre béatitude ou récompense, à cause que nous devons être chers à nous-mêmes en Dieu et pour Dieu, et qu'en vertu de cet amour, qu'il nous inspire pour nous-mêmes, nous devons nous désirer tous les biens qu'il nous a préparés gratuitement. Il n'est donc question que de savoir si l'amour de Dieu pour lui-même sans rapport à nous, est comme le principe de vie des ames parfaites, qui, selon l'expression de saint Bernard, *transporte en soi et captive toute autre affection*, en sorte que cet amour excite et rapporte à soi l'espérance; ou bien s'il n'y a aucun amour qui ne soit un désir délibéré de la béatitude, en sorte que ce soit imposer à l'homme que de lui proposer un acte d'amour sans le dessein formel d'être heureux. Le premier sentiment est le mien. Le second est celui de M. de Meaux [1]. Ces deux systèmes ne peuvent jamais s'accorder. Les voies intérieures sont toutes changées dès qu'on passe de l'un à l'autre. Décider sur toutes ces voies, sans toucher le fond de cette question, c'est ne rien dire. M'attaquer, comme si j'avois voulu établir l'amour de Dieu sans rapport à nous, en sorte que j'eusse exclu l'espérance, ou désir de la récompense, et les autres vertus distinctes, c'est contredire toutes les pages de mon livre, et former à plaisir un fantôme pour le combattre. Il est donc vrai, Monseigneur, qu'en évitant d'entrer dans la question unique et essentielle de la nature de la charité, vous êtes tombé dans trois inconvéniens. 1° Vous laissez les difficultés entières sur tous les passages de la tradition qui autorisent mon sentiment et celui de l'École. 2° Vous paraissez sans cesse favoriser indirectement l'opinion de M. de Meaux, qui veut que tout amour soit un désir de la béatitude, et mépriser, comme une *question plus subtile qu'utile*, la notion commune de la charité. 3° Vous ne me faites aucune justice; car vous n'oubliez rien pour faire entendre, malgré l'évidence du texte de mon livre, que je n'admets dans les parfaits que cet amour sans rapport à nous, et que j'exclus le vrai désir de la béatitude qui est l'espérance.

X. Vous direz sans doute, Monseigneur, que vous avez marqué en quelques endroits qu'on peut être occupé de la perfection de Dieu en lui-même, et que ceux qui blâmeroient cette occupation comme une oisiveté, feroient une censure *injuste et précipitée*. Mais ayez, s'il vous plaît, la bonté d'observer que ces endroits sont incompatibles avec tout ce que vous dites en tant d'autres endroits contre cette doctrine,

[1] *Instruct. past.* n. 35, 36 : ci-dessus, p. 442. et suiv. — [2] *Ibid.* n. 39, ci-dessus, p. 447.

[1] *Etats d'oraison*, liv. x, n. 29, tome XXVII, p. 450 et suivantes.

et souffrez que je vous rapporte vos propres paroles.

» Les nouveaux mystiques, dites-vous, Mon-
» seigneur [1], nous viennent dire, que pour
» glorifier Dieu, il faut le considérer unique-
» ment en lui-même sans rapport à nous. D'où
» est-ce qu'ils ont tiré ce commentaire? Rien
» n'est plus éloigné du texte de l'Evangile :
» rien n'est même plus contraire à la raison. »
Si vous voulez seulement qu'on n'exclue pas le rapport à nous et à notre béatitude de l'état des ames parfaites, et qu'on ne l'exclue que des seuls actes propres de la vertu de charité, vous trouverez cette doctrine répandue dans toutes les parties de mon livre. Mais si vous voulez, comme M. de Meaux, que le motif formel de la béatitude doive se trouver plus ou moins développé, mais toujours réellement le même dans tous les actes de la charité, aussi bien que de l'espérance, c'est ce qui contredit les Pères, les saints contemplatifs et toute l'École.

Ce qui me fait craindre, Monseigneur, qu'on ne vous ait enfin entraîné dans cette opinion, qui sape tous les fondemens de la doctrine des saints sur la vie intérieure, c'est que je vois, qu'en parlant généralement, et dans les termes les plus absolus, *de cet amour sans rapport à nous*, vous le dépeignez comme *éloigné du texte de l'Evangile*, et très-*contraire à la raison*. Ensuite vous assurez « qu'il faut être juste pour
» être parfaitement heureux, et qu'il faut être
» heureux pour être parfaitement juste [2]. » Par là il semble que vous voulez accoutumer insensiblement le lecteur à regarder les termes de *justice* et de *béatitude*, comme ne signifiant qu'une même chose, en sorte que Dieu ne puisse nous destiner à la justice, sans nous destiner à la béatitude.

XI. Vous ajoutez, Monseigneur, ces paroles qui donnent la même idée [3] : « Que devien-
» drions-nous, si on nous ôtoit cette pente vers
» le souverain bien? Que chercherions-nous, si
» nous perdions la faim et la soif de la justice? »
Les termes de *souverain bien* sont équivoques, Monseigneur. Si vous entendez par ces termes le bien suprême considéré dans sa perfection, il est essentiel de tendre vers lui, c'est-à-dire de se rapporter à lui et de vouloir sa gloire. Mais si vous entendez par le *souverain bien*, ce bien pris relativement à nous, et en tant qu'il nous rend heureux, j'avoue qu'à cause des promesses gratuites, il est essentiel de désirer en tout état ce souverain bien; mais je soutiens qu'on ne le désire point par les actes de la charité, et que les ames parfaites voudroient aimer Dieu sans rapport à elles, quand même Dieu ne nous auroit jamais fait les promesses gratuites de se donner à nous comme notre béatitude éternelle. Ainsi loin de dire : *Que deviendrions-nous, si on nous ôtoit cette pente vers le souverain bien? que chercherions-nous, si nous perdions la faim et la soif de la justice?* les ames parfaites disent au contraire : *La faim et la soif de la justice* ne sont point la faim et la soif de la béatitude. Quand même Dieu voudroit nous donner *les tourmens éternels*, à la place *des biens éternels* qu'il nous a promis, nous y consentirions, nous l'aimerions de même [1]. Il y a des justes si parfaits, « qu'ils ne sont touchés que par leur seule
» piété filiale, et qu'ils ne regardent en Dieu
» que sa bonté et sa perfection. Ils se croient
» assez heureux de le pouvoir servir. » Ce n'est point *pour vouloir être sauvé* que le juste parfait « s'attache à la perfection *qui* est désirable
» par elle-même. Il y a un ordre inférieur
» d'hommes louables et sauvés qui agissent
» pour la récompense. Mais il y en a qui s'élè-
» vent encore plus haut, que de vouloir être
» glorifiés de Dieu. Ceux-là souhaitent d'être
» unis au souverain bien pour l'amour de lui-
» même. » Ce n'est point une vaine subtilité : ils sont *véritablement philosophes*. « Le juste par-
» fait méprise la récompense même.... La per-
» fection consiste certainement à ne regarder
» aucune chose, pas même celles qui nous sont
» promises, et qui sont l'objet de notre espé-
» rance, pour n'en craindre qu'une seule, qui
» est de perdre l'amitié de Dieu. Le parfait ne
» cherche point la récompense.... les cœurs
» rétrécis sont invités par les promesses. S'il
» n'y avoit aucune espérance *de la béatitude*,
» nous devrions demeurer dans les douleurs du
» combat contre nos passions, » plutôt que de chercher notre bonheur dans les plaisirs sensibles. « Il faudroit être bon, quand même il
» n'y auroit point de récompense promise.
» Dieu a voulu qu'on pût pratiquer aussi la
» vertu pour la récompense, afin de s'accommo-
» der à notre foiblesse.... Vous auriez une plus
» grande récompense, si vous agissiez sans es-
» pérance d'être récompensés. Ce n'est qu'à
» cause qu'on est loin de cet amour, qu'on a
» tant de peine à concevoir ce qu'on en dit.

[1] *Instruct. past.* n. 19 : ci-dessus, p. 130. — [2] *Ibid.* — [3] *Ibid.* n. 31, p. 438.

[1] Voyez mon *Instruct. past.* et le XXXIIIe art. d'Issy.

Tous ces passages sont cités dans *l'Instruct. past. sur le livre des Maximes des saints*, ci-dessus, p. 300 et suiv. *Edit. de Vers.*

» Ceux qui ne le comprennent pas, sont indi-
» gnes d'entendre les paroles de l'Apôtre. Ils
» ignorent autant sa doctrine que les aveugles
» les rayons du soleil. » Enfin quand saint Paul a dit : « *Si c'est selon l'homme que j'ai* » *combattu à Ephèse contre les bêtes, quelle uti-* » *lité m'en revient-il?* l'Apôtre parloit ainsi
» pour s'accommoder à la foiblesse de la mul-
» titude, et pour les affermir dans la croyance
» de la résurrection. Ce n'étoit pas qu'il courût
» lui-même pour la récompense, car c'en étoit
» une assez grande pour lui, que de faire ce
» qui étoit vu de Dieu : c'est pourquoi il dit
» encore : *Si nous n'espérions en Jésus-Christ* » *que pour cette vie, nous serions les plus* » *malheureux de tous les hommes.* Il parle ainsi
» pour eux, afin de se servir de la crainte de
» cette misère, pour leur ôter l'incrédulité de
» la résurrection, et pour se rabaisser jusqu'à
» leur foiblesse. La grande récompense est de
» plaire en tout à Jésus-Christ. C'est une grande
» récompense que de s'exposer aux périls pour
» lui, même sans récompense. Si Dieu con-
» damnoit aux peines l'homme qui est à lui....
» *il seroit prêt à les souffrir;* mais pour celui
» à qui ces paroles ne plaisent pas, Seigneur,
» donnez-lui de se renoncer, afin qu'il puisse
» comprendre ces paroles. Le véritable enfant
» n'est ni touché de la crainte, ni attiré par le
» désir, mais soutenu par l'esprit d'amour. Cet
» amour ne tire point de force de l'espérance.
» Telle est l'Epouse ; car en quelque lieu qu'elle
» soit, c'est ainsi qu'elle est. »

XII. Vous savez, Monseigneur, les bornes précises que j'ai données à tous ces passages dans mon *Instruction pastorale*. Les Pères n'ont voulu établir que deux choses : l'une que les parfaits n'ont plus d'ordinaire d'amour naturel et délibéré d'eux-mêmes à l'égard de la béatitude ; l'autre, qu'en exerçant toujours de plus en plus les actes de l'espérance surnaturelle, ils sont tellement disposés, qu'ils voudroient aimer Dieu de même, quand ils n'auroient aucune espérance de la béatitude en lui. Telle est *l'Epouse*, selon saint Bernard.

Combien tous ces saints docteurs sont-ils éloignés, Monseigneur, de dire : *Que deviendrions-nous, si on nous ôtoit cette pente vers le souverain bien*, c'est-à-dire vers la béatitude? Ils disent, au contraire, que si on leur ôtoit toute espérance de posséder ce souverain bien, ils voudroient persévérer dans le même amour. Loin de confondre le désir de leur béatitude, avec *la faim et la soif de la justice*, ils disent, que si Dieu leur ôtoit toute espérance de la béatitude, ils devroient et voudroient ne diminuer en rien leur *faim* et leur *soif pour la justice*. Ils sont bien éloignés de dire, Monseigneur, « que
» nous voulons en tout état être heureux, que
» nous ne voulons jamais être malheureux, et
» que voilà les grands ressorts qui remuent les
» hommes sans exception [1]. » Les Pères assurent, tout au contraire, qu'il faut excepter les parfaits, qui espèrent toujours en aimant ; mais qui voudroient aimer de même, quand ils n'auroient rien à espérer pour être heureux.

XIII. Enfin, Monseigneur, leur doctrine (souffrez que je vous parle avec cette liberté respectueuse) ne convient point avec ces paroles. « Dieu étant la souveraine justice, il est
» impossible qu'il ne veuille tout ce qui est es-
» sentiellement juste. Or il est essentiellement
» juste que nous voulions notre véritable bien :
» c'est non-seulement l'ordre très-sage du lé-
» gislateur suprême, et l'impression gratuite et
» salutaire du libérateur ; mais, pour ainsi dire,
» l'impression même invincible et nécessaire de
» l'auteur de la nature. C'est comme l'essence
» de la volonté : Que voudroit-elle, si elle ne
» vouloit le bien [2] ? » Si nous faisions, Monseigneur, une exacte discussion de ces paroles, nous y trouverions une doctrine que je suis assuré que vous ne voudriez pas avouer : 1° Le *bien*, dans ces paroles, signifie la *béatitude* surnaturelle, car c'est pour le salut éternel que vous les employez : vous voulez montrer qu'il ne suffit pas de le vouloir par conformité à la volonté gratuite de Dieu, parce qu'il faut le désirer absolument et sans aucune restriction comme une chose *essentiellement juste*, qu'il est *impossible* que Dieu refuse à sa *souveraine justice*, et que *l'impression invincible et nécessaire de l'auteur de la nature* ne demande pas moins que celle *du libérateur*. C'est donc *de la béatitude surnaturelle* précisément, dont il s'agit dans cet endroit : et cet endroit n'auroit plus ni suite ni sens, si le terme de *bien* ne signifioit cette béatitude éternelle. Voyez maintenant, Monseigneur, le sens naturel de cette expression. Le désir de la béatitude surnaturelle *est comme l'essence de la volonté. Que voudroit-elle, si elle ne vouloit pas cette béatitude?* Les Pères vous répondent, Monseigneur ; la volonté voudroit la gloire de Dieu, quand même Dieu nous ôteroit toute espérance de la béatitude.

2° Vous dites, Monseigneur, « qu'il est es-
» sentiellement juste, que nous voulions notre

[1] *Instruct. past.* n. 45 : ci-dessus, p. 453. — [2] *Ibid.* n. 35, p. 442.

» véritable bien. C'est, dites-vous, non-seule-
» ment l'ordre très-sage du législateur, et l'im-
» pression gratuite et salutaire du libérateur;
» mais, pour ainsi dire, l'impression même in-
» vincible et nécessaire de l'auteur de la nature.
» C'est comme l'essence de la volonté : que vou-
» droit-elle si elle ne vouloit le bien? » Ne voulez-vous point, Monseigneur, distinguer la béatitude naturelle d'avec la surnaturelle? Si vous les distinguez, toute votre preuve s'évanouit. On vous répondra qu'il est vrai que tout homme cherche toujours indélibérément, par *une impression invincible et nécessaire de l'auteur de la nature*, la béatitude naturelle, qui ne consiste qu'en une paix intérieure, et en un contentement passager dans ses bonnes actions. Mais pour la béatitude surnaturelle, qui consiste dans une vie éternelle, dans l'assurance de cette éternité, dans la vision intuitive de l'essence divine, dans l'exemption de toute peine, et dans la possession d'une joie suprême, l'impression n'en est en nous que *gratuite*, et elle ne vient que *du libérateur*. Il n'est pas vrai *qu'il est essentiellement juste* que nous voulions notre bien en ce sens. Il n'est pas vrai que le désir de ce bien soit *comme l'essence de la volonté*. Il n'est pas vrai de dire : *Que voudroit-elle, si elle ne vouloit pas ce bien?*

XIV. S'il étoit vrai, Monseigneur, qu'il fût *essentiellement juste* que nous voulussions ce bien surnaturel, il seroit *impossible* que Dieu ne voulût pas nous le donner; car il est impossible qu'il ne veuille tout ce qui est *essentiellement juste*. Si donc la béatitude éternelle, avec la vision intuitive et toutes ses appartenances, est *notre bien* dont vous parlez, il est *impossible* que Dieu ne nous la veuille pas donner, puisqu'il est *la souveraine justice*. *L'impression invincible et nécessaire de l'auteur de la nature* tend au même terme que *l'impression gratuite et salutaire du libérateur;* ou, pour mieux dire, celle du libérateur n'est point *gratuite*, car rien n'est moins gratuit que ce que Dieu doit à sa *souveraine justice*, et qu'il lui *est impossible* de ne pas donner *ce qui est essentiellement juste*. *Sa souveraine justice*, qui est son essence même, demande donc qu'il nous offre la béatitude éternelle. Le désir de cette béatitude éternelle est *comme l'essence de notre volonté*. Rien n'est ni libre ni gratuit où tout est *essentiel*. La nature et la grâce sont confondues : la vie éternelle n'est plus une grâce : c'est une pure dette en toute rigueur, qu'il est impossible à Dieu souverainement juste de ne payer pas. Il *est essentiellement juste* que nous voulions ce bien. Il est *essentiellement juste* que Dieu nous le fasse vouloir, et par conséquent le veuille avec nous et pour nous. La créature intelligente ne peut donc être créée que pour l'ordre surnaturel, ou pour mieux dire, il n'y a plus d'ordre surnaturel, puisque c'est l'ordre de la nature même qui demande *invinciblement et nécessairement* notre béatitude éternelle et céleste, comme *essentiellement juste*.

Ces principes posés, Dieu n'est libre en aucun sens, ni de priver une créature intelligente de l'immortalité, ni de lui refuser sa vision intuitive et éternelle, avec la joie suprême qui en résulte, à moins que cette créature ne se détourne de sa fin en péchant.

Voulez-vous, Monseigneur, soutenir cette doctrine? Je réponds par avance pour vous, qu'elle vous fait horreur. Que si vous vous retranchez à dire qu'il y une espèce de béatitude naturelle qui est inséparable de la vertu, c'est-à-dire, cette paix et ce contentement passager que la volonté a en soi, quand elle veut ce qu'elle doit vouloir; j'avoue qu'en aimant Dieu on a toujours cette espèce de béatitude ou de paix intérieure au milieu même des plus grandes souffrances. Mais ce n'est pas là le souverain bien, et la béatitude objet de l'espérance vertu théologale. Ce n'est pas celle dont il s'agit entre nous, pour le parfait désintéressement de l'amour des saints. Ainsi, si vous ne parlez que de cette paix passagère dans la vertu, vous sortez entièrement et manifestement de notre question. Car tous les mystiques un peu sensés, loin de nier cette paix de l'ame dans l'exercice de l'amour, l'ont sans cesse reconnue; on les accuse même de l'avoir trop fortement exprimée, en dépeignant une paix et un rassasiement de la volonté, qui est comme un commencement de la béatitude céleste. Si au contraire vous voulez qu'il s'agisse de la béatitude éternelle avec la vision intuitive, etc., vous confondez la nature et la grâce.

XV. Voyez, Monseigneur, jusqu'où va la doctrine de M. de Meaux que vous avez approuvée. Si vous entendez par la béatitude, la gloire céleste et éternelle, direz-vous qu'on *ne peut arracher le motif de cette béatitude d'aucun acte que la raison puisse produire*, qu'il n'y a point d'autre *raison d'aimer*, et que si Dieu ne nous communiquoit point cette béatitude, il ne nous seroit plus *la raison d'aimer* [1]. Outre le renversement des deux ordres de la nature et de la grâce, qui est celui du christianisme entier, il

[1] *Etats d'oraison*, liv. X, n. 29, t. XXVII, p. 450 et suiv.

faudroit dire que tous les sacrifices conditionnels de la béatitude éternelle, que tant de saints de tous les siècles ont faits, ne sont que de *pieux excès*, contre la saine théologie, et que *d'amoureuses extravagances*. Ces actes même auroient une fausseté scandaleuse; car, selon le livre de M. de Meaux [1], approuvé par vous, Monseigneur, l'ame, « loin de renoncer par cet aban- » don à cette utilité spirituelle, à ce noble inté- » rêt de posséder Dieu, sent qu'elle se l'assure » en s'abandonnant. » Vous trouvez avec raison, Monseigneur, qu'un acte fait dans cette disposition n'a rien de sérieux, ni de sincère. « En effet, dites-vous [2], ce seroit se moquer de » faire tant valoir le dévouement d'une ame » qui se tiendroit très-assurée de son salut, pen- » dant qu'elle se feroit honneur d'y renoncer. » Ce renoncement conditionnel est donc, Monseigneur, selon vous, vain, faux et ridicule.

Vous avez bien compris, Monseigneur, que ces actes, si admirés dans tous les siècles, n'ont rien de sérieux et de digne de la religion, dès qu'on suppose que le désir de la béatitude éternelle *est comme l'essence de la volonté, et l'impression invincible et nécessaire de l'auteur de la nature*, à qui il *est impossible* de ne nous faire pas vouloir ce qui *est essentiellement juste*. Mais voyez dans quelle extrémité vous jette ce principe; vous abandonnez insensiblement M. de Meaux sur le sacrifice conditionnel de la béatitude, qu'il trouve digne *des Pauls et des Moïses*.

XVI. Vous voulez que, quand saint Paul a désiré d'être *anathême pour ses frères*, il n'ait point pensé à souffrir la privation de la béatitude éternelle. A quoi pensoit-il donc, Monseigneur? à la mort corporelle seulement? C'est ce que vous dites en termes formels. Voici vos paroles [3] : « Il n'y a nulle difficulté, si on s'en » tient à la lettre. Être anathême dans l'Ecri- » ture, c'est être exterminé.... Ainsi quand » saint Paul disoit qu'il désireroit être anathême » pour ses frères, c'est comme s'il eût dit : Je » désirerois de souffrir toutes sortes de maux, » d'être lapidé, brûlé, comme le fut Achan, qui » est appelé anathême dans l'Ecriture, afin » d'apaiser par ma mort la colère de Dieu con- » tre son peuple. »

Vous dites, Monseigneur, que saint Grégoire de Nazianze n'a entendu par *l'anathême* que la mort corporelle, parce qu'il dit que l'Apôtre auroit voulu *être malédiction, comme Jésus-Christ*. Mais ne voyez-vous pas que ce Père ajoute un autre souhait bien différent qui est celui *de souffrir comme un impie*. Si saint Grégoire de Nazianze n'avoit voulu parler que du souhait du martyre, si ordinaire parmi les premiers Chrétiens, diroit-il que saint Paul *a osé quelque chose* en parlant ainsi, et que lui-même *ose quelque chose*, en rapportant le souhait de l'Apôtre? De plus, vous savez, Monseigneur, que saint Chrysostôme a rejeté cette explication comme insoutenable. Il assure que c'est contredire ouvertement le sens de saint Paul, puisque cet apôtre, suivant cette explication, loin de vouloir *être aliéné de Jésus-Christ et de cette gloire cachée*, auroit désiré par là de jouir plus promptement de Jésus-Christ et de cette gloire. C'est pourquoi ce Père assure (souffrez, Monseigneur, que je vous rapporte ces paroles avec un singulier respect, et avec un éloignement infini de vouloir vous les appliquer) que ceux qui expliquent de la sorte saint Paul, jugent de sa doctrine sur l'amour divin, *comme les aveugles des rayons du soleil, et ne sont que des vers cachés dans du fumier*. M. de Meaux, qui n'est pas suspect en cette matière, appelle le commentaire de saint Chrysostôme sur cet endroit de saint Paul, *un puissant discours, une belle interprétation*, et il loue *les doctes reponses de ce Père à toutes les objections* [1]. Il ajoute que cette doctrine a été autorisée par saint Clément *dès l'origine du christianisme* [2]. Il déclare que *toute l'école de saint Chrysostôme* a suivi en ce point ce saint docteur; et après avoir reconnu cette sainte tradition, il conclut qu'on ne peut *rejeter* cette doctrine, *sans en même temps condamner ce qu'il y a de plus grand, et de plus saint dans l'Eglise* [3]. J'avais cru, Monseigneur, qu'après avoir approuvé tant de choses décisives, et sur lesquelles notre XXXIIIe Article d'Issy est évidemment appuyé, vous n'ébranleriez jamais ce fondement. Je vois néanmoins, avec surprise et avec douleur, que vous vous éloignez même de M. de Meaux, pour éluder tout ensemble et le souhait de l'Apôtre, et un des Articles arrêtés entre nous.

XVII. J'avoue que vous raisonnez plus conséquemment que M. de Meaux sur le principe que vous avez embrassé avec lui. Supposé que le désir de la béatitude soit *comme l'essence de la volonté*, il est évident que l'homme ne peut en nul acte sérieux et sincère sacrifier la béatitude, même conditionnellement. Il faut par nécessité venir

[1] *Etats d'oraison* liv. IX, n. 6, p. 443. — [2] *Instr. past.* n. 20 : ci-dessus, p. 431. — [3] *Ibid.* n. 42, note ci-dessus, p. 450.

[1] *Etats d'oraison*, liv. IX, n. 3, t. XXVII, p. 351, 352. — [2] *Ibid.* p. 349. — [3] *Ibid.* n. 4, p. 357.

de bonne foi à condamner saint Clément, saint Chrysostôme, toute son école, tous les saints contemplatifs, et tous les plus graves théologiens qui ont autorisé ce sentiment. En un mot, il faut *condamner*, pour me servir des paroles de M. de Meaux, *ce qu'il y a de plus grand, et de plus saint dans l'Eglise*. Il est inutile de donner mille contorsions aux termes pour expliquer cette doctrine, et pour l'accorder avec le désir *invincible et nécessaire* de la béatitude, qui est *la raison d'aimer*, et *comme l'essence de la volonté* même. Il faut toujours revenir à dire, que tous ces saints auteurs n'ont jamais entendu parler de la béatitude éternelle, mais seulement de la mort du corps, ou d'une *béatitude grossière*, même éternelle, dont ils jouiroient *sans penser à Dieu*, sans *s'élever plus haut*, et pour laquelle *ils transporteroient dans le ciel tous les sentimens agréables d'ici-bas :* C'est-à-dire, qu'ils n'ont offert de sacrifier à Dieu qu'une béatitude chimérique et épicurienne, qui n'avoit, selon eux, rien de réel. Voilà le sens que vous leur donnez, plutôt que de leur imputer de *pieux excès* contre la saine théologie, et *d'amoureuses extravagances*.

Tel est, Monseigneur, le parti que vous avez cru enfin devoir prendre, pour sauver l'honneur de saint Paul, de Moïse et de tant de grands saints. C'est ce que vous avez pensé, pour redresser ce qui vous paroissoit insoutenable dans le livre de M. de Meaux. Mais observez de grâce combien votre principe commun est dangereux; puisque, en le posant, M. de Meaux est réduit à imputer *de pieux excès* contre la saine théologie, *à ce qu'il y a de plus grand et de plus saint dans l'Eglise*, et que vous êtes réduit, après avoir approuvé son explication, à la contredire, et à combattre *ce qu'il y a de plus grand et de plus saint dans l'Eglise*, touchant le vrai sens du souhait de l'Apôtre.

XVIII. Vous reviendrez peut-être, Monseigneur, à dire qu'on peut dans un acte passager aimer Dieu pour sa perfection, sans désirer alors la béatitude; et vous ajouterez qu'il n'est jamais permis dans aucun état de perfection de ne désirer plus la béatitude éternelle. Mais ce n'est pas de quoi il est question. Il ne peut y avoir que des insensés ou des impies qui en doutent. Il s'agit de savoir, 1° Si le désir délibéré de la béatitude éternelle se trouve dans tout acte humain, et si ce désir *est comme l'essence de la volonté;* ou bien si l'on peut aimer Dieu à cause qu'il est bon en lui-même, sans songer s'il est bon ou béatifiant pour nous : 2° Si les parfaits peuvent aimer Dieu en lui-même, et eux par rapport à leur béatitude uniquement pour lui, sans la rechercher par un amour naturel et délibéré d'eux-mêmes : 3° Si les parfaits, qui doivent toujours désirer surnaturellement la béatitude, peuvent ne faire plus d'ordinaire d'autres actes d'espérance, que ceux qui sont expressément commandés par la charité. Il seroit très-inutile, Monseigneur, et en même temps très-mal édifiant entre des évêques, qui doivent occuper l'Eglise du fond des vérités, et non de leurs différends personnels, de vouloir plus long-temps mettre la question où elle ne fut jamais, et de ne venir jamais au nœud précis de la difficulté, qui consiste toute entière dans cet amour indépendant de tout motif de la béatitude, qui, loin d'exclure l'espérance, en commande de plus en plus l'exercice. Vous allez, Monseigneur, jusqu'à vouloir faire entendre, que saint François de Sales a cru qu'on ne pouvoit aimer Dieu que pour la béatitude. « C'est brouiller, dites-vous, Monseigneur [1], » toutes les idées de la religion, que de réduire » l'amour aux idées abstraites des nouveaux » spirituels. Qu'on lise le traité entier de saint » François de Sales, on sera surpris qu'on l'ait » osé citer, pour appuyer les spéculations de » nos mystiques. Qu'il étoit éloigné d'exclure » de la charité la vue de Dieu comme de notre » bien, lui qui enseigne en termes formels que » tout amour est uniquement fondé sur la con- » venance de l'objet aimé, avec la volonté qui » le connoît et qui l'aime. » Vous ajoutez qu'*aimer, c'est vouloir le bien*, c'est-à-dire, selon vous, désirer la béatitude. Mais, selon saint François de Sales, aimer de l'amour de bienveillance ou de complaisance, c'est vouloir, non son propre bien, mais celui de l'objet qu'on aime. Pour cette bienveillance, et pour cette complaisance, il faut quelque convenance, il est vrai, entre la puissance et l'objet. Il faut que l'objet ait quelque proportion avec la puissance, que la puissance puisse atteindre l'objet, et s'unir à lui par une conformité de volonté. Voilà à quoi se réduit la doctrine de saint François de Sales. Vous ne trouverez point qu'il ait jamais dit que la convenance d'utilité pour la béatitude, soit l'unique fondement ou le motif de tout amour.

XIX. Le même saint, au même endroit que vous citez [2], Monseigneur, décide pleinement notre question. Il veut, comme le torrent des théologiens, que toute bonté prise en elle-

[1] *Instr. past.* n. 39, ci-dessus, p. 447 et suiv. — [2] *Am. de Dieu*, liv. x, ch. x.

même, sans rapport à nous, soit l'objet de notre amour. Sur ce principe il assure, que « s'il y avoit ou pouvoit avoir quelque souveraine bonté de laquelle nous fussions indépendans, pourvu que nous pussions nous unir à elle par amour, encore serions-nous incités à l'aimer plus que nous-mêmes; puisque l'infinité de sa suavité seroit toujours souverainement plus forte, pour attirer notre volonté à son amour, que toutes les autres bontés, et même que la nôtre propre. » Qui dit *indépendans*, Monseigneur, dit nécessairement *indépendans* pour l'être, et pour les suites de l'être; par conséquent il suppose l'indépendance, même pour la béatitude. En cet état, on ne pourroit aimer cette bonté qu'en elle-même, et sans rapport à soi. On l'aimeroit par la seule pente de la volonté à aimer tout ce qui est en soi bon et aimable. Cet être si bon ne seroit point notre Dieu, notre créateur, notre bienfaiteur, notre rémunérateur. Nous n'aurions aucun besoin de lui: car nous n'en dépendrions en rien. N'importe, il faudroit l'aimer, et l'aimer plus que nous-mêmes, par la seule raison qu'il auroit en lui plus de perfection que nous n'en avons. Pour la convenance que le saint demande comme le fondement de l'amour, ce n'est point la béatitude à recevoir de l'objet; c'est seulement que l'objet soit tellement proportionné à la puissance, que la puissance puisse s'unir à lui en se conformant à sa volonté, et en se complaisant dans sa perfection.

Ce saint auteur est si éloigné, Monseigneur, de vouloir que tout amour soit fondé sur le motif de la convenance de la béatitude, qu'il parle dans les termes que je vais rapporter, et que M. de Meaux blâme assez ouvertement. « L'obéissance qui est due à Dieu, parce qu'il est notre seigneur et maître, notre père et bienfaiteur, appartient à la vertu de justice, et non pas à l'amour; et il ajoute sur ce fondement, dit M. de Meaux[1], non-seulement que bien qu'il n'y eût ni paradis ni enfer, mais encore que nous n'eussions aucune sorte d'obligation ni de devoir à Dieu (ce qui se dit par imagination de chose impossible, et qui n'est pas presque imaginable), si est-ce que l'amour de bienveillance nous porteroit à rendre à Dieu toute obéissance par élection. Si l'on faisoit, conclut M. de Meaux, en toute rigueur l'analyse de ce discours, on le trouveroit peu exact. »

Vous voyez, Monseigneur, que je n'ai pas poussé aussi loin que ce grand saint ce que vous appelez *questions plus subtiles qu'utiles*, et que j'aime mieux appeler les délicatesses de l'amour jaloux. Mais enfin pouvez-vous douter que ce saint n'ait voulu enseigner un amour indépendant du motif de la béatitude? Combien étoit-il éloigné de rendre le parfait amour dépendant de ce motif, lui qui parle ainsi[1]: « Il aimeroit mieux l'enfer avec la volonté de Dieu, que le paradis sans la volonté de Dieu. Oui même il préféreroit l'enfer au paradis, s'il savoit qu'en celui-là il y eût un peu plus du bon plaisir divin qu'en celui-ci; en sorte que, par imagination de chose impossible, s'il savoit que sa damnation fût un peu plus agréable à Dieu que sa salvation, il quitteroit sa salvation, et courroit à sa damnation. »

XX. Malgré toutes ces autorités, Monseigneur, vous décidez en termes formels que le désir de la béatitude est cette *cupidité réglée*, qui, selon saint Bernard, est ici-bas inséparable de la charité, et que, selon saint Augustin, *c'est la vraie charité, le pur amour*[2]. Ainsi, Monseigneur, vous voulez que saint Augustin n'ait point reconnu d'amour plus parfait dans les ames les plus éminentes, que l'amour d'espérance, qui, selon l'école la moins sévère, est insuffisant hors le sacrement de pénitence pour justifier les pécheurs. De plus, vous établissez *qu'aimer, c'est vouloir le bien. Vouloir*, selon vous, Monseigneur[3], c'est *désirer;* et *le bien*, c'est *la béatitude éternelle*, c'est-à-dire Dieu en tant que béatifiant. Si cela est, il faut conclure que la béatitude communiquée est la *seule raison d'aimer*, qu'il *est essentiellement juste* de la vouloir, que *c'est comme l'essence de la volonté*, qu'il est impossible à Dieu de manquer à ce qui est *essentiellement juste*, et qu'il met en nous une *impression invincible et nécessaire* qui nous la fait toujours désirer. Cette décision ne renverse-t-elle pas, Monseigneur, manifestement les maximes des Pères, des saints contemplatifs, et du torrent des théologiens, même pour la spéculation? Ne confond-elle pas l'ordre de la nature avec celui de la grâce?

XXI. Mais, pour la pratique, dans laquelle vous vous retranchez peut-être, permettez-moi, s'il vous plaît, Monseigneur, de vous représenter que les Pères et tous les saints les plus expérimentés ont mis la perfection dans cet amour, qui n'a rien de mercenaire ou intéressé sur la béatitude. Saint Clément ne distingue que par là le mercenaire qui sera *à la gauche*

[1] *Etats d'oraison*, liv. IX, n. 7, t. XXVII, p. 368.

[1] *Amour de Dieu*, liv. IX, ch. IV. — [2] *Instruct. past.* n. 50, ci-dessus, p. 461. — [3] *Ibid.* n. 35, p. 442.

dans le *sanctuaire* céleste, d'avec le *gnostique* qui sera *à la droite*. Cette préférence du gnostique n'est fondée sans doute que sur sa plus grande perfection ; et sa plus grande perfection vient de ce qu'il ne s'attache point à la gnose *pour vouloir être sauvé*. Saint Basile et saint Grégoire de Nazianze ne mettent *l'enfant* au-dessus du juste *mercenaire*, qu'à cause que son amour indépendant de tout reste de mercenarité, est plus parfait dans la Pratique. Saint Grégoire de Nysse dit, que « la perfection consiste certainement à ne regarder aucune chose, » pas même celles qui nous sont promises, et » qui sont l'objet de notre espérance. » Voilà la perfection dont il s'agit pour la pratique. Ayez la bonté, Monseigneur, de relire tous ces saints auteurs; vous n'en trouverez aucun qui ne mette la perfection dans ce degré d'amour indépendant de toute affection mercenaire pour la béatitude. Si vous voulez passer dans les derniers siècles, écoutez Denis le Chartreux. » Les » amis séparés... n'ont pas encore quitté toute » propriété. Les enfants cachés meurent à ces » choses, et ne sont occupés que de la souve- » raine et éternelle divinité. » Avila, cet homme de Dieu si consommé dans le discernement de ses voies, disoit pour la pratique : « Il est » permis d'envisager quelquefois la récompense » pour s'animer... Que si Dieu ne nous donne » point le parfait amour, pour marcher dans » cette voie, il faut persévérer dans cet autre » amour moins parfait. » Quand sainte Thérèse parle des plus hautes demeures du *Château de l'ame*, sans doute il s'agit de la perfection pour une pratique réelle : elle assure, que « ces ames » ne pensent jamais à la gloire qu'elles doivent » recevoir, comme à un motif qui doive les en- » courager. Elles voudroient être anéanties, » etc. » s'il étoit nécessaire pour la plus grande gloire de Dieu. Ce n'est pas par le désir de la béatitude qu'elles seroient prêtes à cet anéantissement et à cette privation de la béatitude même. Rodriguez, qui se connoissoit si bien en perfection pour la pratique, assure « qu'il est de » la perfection consommée de ne chercher au- » cunement son intérêt propre ni dans les petites » choses ni dans les grandes, ni dans les tem- » porelles ni dans les éternelles. » Vous ne trouverez, Monseigneur, aucun de ces maîtres de la vie spirituelle, qui n'ait tenu le même langage. Il ne faut donc ni éluder le principe, en le traitant de *question plus subtile qu'utile*, ni le renverser indirectement par des principes contraires, ni conclure que dans la pratique c'est *uniquement* la convenance pour la béatitude qui fait l'attachement de notre volonté à l'objet qu'elle aime.

XXII. Vous ne pouvez, Monseigneur, souffrir la doctrine contraire, parce qu'on y juge de la perfection par *des prévisions métaphysiques*, et non par le degré réel de charité. Mais souffrez que je vous représente que vous m'imputez ce que je n'ai jamais dit ni pensé. Je sais bien que celui qui a le plus haut degré de charité est le plus parfait. Je sais bien aussi qu'on ne doit jamais croire qu'un Chrétien soit dans le plus haut degré de charité, sans juger de l'arbre par les fruits, c'est-à-dire, qu'on ne doit le croire dans le plus haut degré de charité, qu'autant que cette charité le rend plus humble, plus patient, plus soumis, plus chaste, plus détaché du monde et de l'amour-propre. Mais j'ajoute avec tous les saints de tous les siècles, que celui qui aime purement sans aucun reste de mercenarité, et qui voudroit aimer Dieu de même, quand l'espérance de la béatitude éternelle lui seroit ôtée, est celui qu'on doit croire arrivé à ce plus haut degré de charité. Pour celui qui s'imagineroit être dans ce pur amour, et qui seroit moins patient, moins soumis, moins pur et moins détaché qu'un autre, il se séduiroit lui-même par une funeste illusion. A l'égard du parfait, il voudroit aimer de même, quand l'espérance lui seroit ôtée. Il ne laisse pas d'espérer de plus en plus la béatitude éternelle, et en l'espérant il ne déchoit point de sa perfection ; car sa perfection dépend, non de la perfection des actes d'espérance pris en eux-mêmes, mais de la perfection de la charité, qui élève à elle les actes mêmes d'espérance, selon la doctrine de saint Thomas.

XXIII. En un mot, Monseigneur, tout le mal est venu de ce que vous voulez que le retranchement de la *mercenarité* ou intérêt propre, soit dans mon livre le retranchement de l'espérance surnaturelle ou désir de la béatitude; au lieu que j'ai toujours voulu, comme les Pères, que l'intérêt propre ou mercenarité ne fût qu'une imperfection naturelle que les parfaits retranchent. Je ne rappelle point ici l'exemple du frère Laurent, pour éviter la peine que cet exemple décisif vous pourroit faire.

XXIV. Après avoir examiné toutes ces choses devant Dieu, ayez la bonté, Monseigneur, de jeter les yeux sans prévention sur ce dilemme de votre *Instruction pastorale*, où vous avez voulu ramasser en peu de mots toute la force de votre controverse. « Si elles demandent alors » leur salut, où est la nouvelle spiritualité ? » et si elles ne le demandent pas, où est le

» christianisme? » On demande son salut en tout état, Monseigneur : aussi ne faut-il jamais souffrir aucune *nouvelle spiritualité :* mais on peut désirer son salut, ou par le principe de grâce dans les actes d'espérance vertu surnaturelle et théologale, ou par un amour naturel et délibéré de soi-même qui fait la propriété, l'intérêt propre, la mercenarité. Il faut toujours désirer son salut de la première façon ; et ce seroit une *nouvelle spiritualité* très-impie, que d'éloigner les hommes de ce désir, comme d'un sentiment indigne des ames parfaites. Quoique l'espérance soit moins parfaite que la charité, on exerce l'espérance par le commandement de la charité même, et sans ombre d'imperfection. Mais pour cette seconde manière de désirer la béatitude par un amour naturel et délibéré de nous-mêmes, ce n'est point une *nouvelle spiritualité*, que de la retrancher d'ordinaire dans les ames parfaites. Les imparfaits, quoiqu'ils soient *louables et sauvés*, selon les Pères, quoiqu'ils *ne négligent rien* pour la justice, selon saint Basile[1], ont encore néanmoins quelque reste de mercenarité, ou attachement à eux-mêmes pour la béatitude. En ce sens, ils sont appelés intéressés ou mercenaires. Leur charité n'est point intéressée : mais ils ont un amour naturel d'eux-mêmes qui ne vient point du principe de leur charité, et qui les rend intéressés. Je continuerai donc, Monseigneur, sur le fondement d'une si sainte tradition, à les appeler en ce sens *intéressés* ou *mercenaires*.

XXV. Ce que je vous supplie de bien peser devant Dieu, c'est la différence sensible qui est entre les passages des Pères que vous citez, et ceux que je cite. Ceux que vous citez prouvent que les plus grands saints, en aimant Dieu pour lui-même, n'ont pas laissé de désirer aussi la béatitude comme récompense, et c'est ce que j'ai toujours dit, comme vous, qu'on ne pouvoit nier sans impiété. Ainsi ces passages ne font, ni directement, ni indirectement rien contre mon système. Pour ceux que je cite, Monseigneur, ils sont décisifs en faveur du système de mon livre. Ils prouvent clairement un amour entièrement indépendant du motif de la béatitude, qui, loin d'en exclure tout désir, en commande au contraire le désir en toute occasion. Ces passages, en établissant ce pur amour indépendant de tout motif de la récompense, font clairement voir que le désir de la béatitude n'est pas, ainsi que vous l'avez cru, *comme l'essence de la volonté*. On ne répond point suffisamment, Monseigneur, à tant de claires autorités, en disant[1] : « On peut être assuré que, » quoique les Pères ne se soient pas toujours » si bien expliqués, ils ont eu néanmoins sur » cela les mêmes idées. » Pour moi, je crois que les Pères se sont toujours *bien expliqués*, qu'ils ont cru que la béatitude éternelle nous étoit promise gratuitement : qu'elle ne nous étoit pas due en rigueur : qu'il y a un amour de Dieu pour sa perfection en elle-même ; que cet amour subsisteroit, quand même la béatitude éternelle ne nous seroit pas promise ; qu'il y a un amour naturel de la béatitude qui est une imperfection, et qui est un reste de mercenarité ; et que ceux qui aimeroient Dieu, quand même ils n'espéreroient pas la béatitude, ne laissent pas d'espérer de plus en plus la béatitude dans l'état du parfait amour.

XXVI. Il me reste, Monseigneur, beaucoup de choses importantes à vous représenter encore, sur la mercenarité des justes imparfaits, sur la propriété, sur l'espérance vertu théologale, et sur la contemplation. Mais cette lettre est déjà trop longue. Je la finis, monseigneur, en vous protestant devant Dieu, que j'aimerois mieux porter le reste de ma vie toutes sortes d'opprobres et de confusion, que de me justifier en manquant à la vénération que vous méritez, et au zèle que j'ai pour vous depuis tant d'années. Je serai jusqu'au dernier soupir, etc.

TROISIÈME LETTRE

A M. L'ARCHEVÊQUE DE PARIS

SUR SON INSTRUCTION PASTORALE.

MONSEIGNEUR,

I. PERMETTEZ-MOI de reprendre ici en peu de mots les choses que je vous ai déjà représentées sur la béatitude.

1° La naturelle et la surnaturelle sont très-différentes. En supposant qu'il y a une béatitude naturelle à laquelle tous les hommes tendent sans cesse et nécessairement, il ne s'ensuit pas qu'ils tendent nécessairement à la béatitude surnaturelle et chrétienne, comme à quelque chose qui est, selon vous, *essentiellement juste*, et dont le désir est *comme l'essence de la volonté*.

[1] *Reg. fus. tract.* init.

[1] *Instruct. past.* n. 38 : ci-dessus, p. 446.

2° Quand on parle du désintéressement de l'amour sur la récompense, on ne parle point de cette béatitude naturelle ou contentement passager, qui n'est point une pleine béatitude. Il s'agit de la béatitude chrétienne, qui consiste non-seulement dans l'amour de Dieu, mais encore dans un amour consommé et de transport, dans l'immortalité, dans la vision intuitive et dans la joie suprême et invariable qui en résulte. C'est cette béatitude chrétienne qu'on nomme salut et récompense promise. C'est celle-là qui n'est point *essentiellement juste*, que Dieu auroit pu ne nous pas donner, s'il ne nous l'avoit promise gratuitement ; et que les justes n'auroient eu garde de désirer si Dieu n'eût pas voulu leur faire cette grâce.

3° Pour la béatitude naturelle, le penchant qui nous y porte est nécessaire et invincible en un sens ; c'est-à-dire qu'il ne dépend pas de nous de nous l'ôter : mais nous ne laissons pas d'être libres de le suivre ou de ne le suivre point. Le penchant pour la béatitude naturelle ne peut être plus fort que celui qui nous attache à la vie et à l'être, car la vie et l'être sont les fondemens de la béatitude même. Il faut être, pour être heureux : la béatitude n'est qu'une manière d'être. On ne peut donc avoir un plus grand penchant pour être heureux que pour être. Le penchant que nous avons pour conserver la vie et pour l'être, est nécessaire et invincible, en ce que nous ne sommes pas libres de nous l'ôter. Mais en un autre sens il n'est pas invincible, car les hommes sont libres de ne le suivre pas. L'exemple de tant de Païens qui se sont donné la mort très-librement et de sang-froid, sans être véritablement persuadés d'une autre vie après celle-ci, est décisif en cette matière. Quand on parle du désintéressement de l'amour sur la béatitude, on ne parle point du penchant nécessaire et indélibéré que l'Ecole nomme *appetitus innatus*, mais seulement des actes délibérés et des motifs qui entrent dans ces actes.

4° Dieu ne nous doit en rigueur aucune béatitude sans fin. A prendre les choses dans toute la rigueur du droit, et avant ses promesses gratuites, il étoit le maître de son ouvrage. En le créant, il étoit libre de ne lui destiner qu'une existence bornée. En l'anéantissant, il n'auroit montré aucune inconstance, puisqu'il ne l'auroit créé qu'avec le dessein immuable d'en borner la durée.

5° La béatitude naturelle, que nous cherchons sans cesse invinciblement, ne peut être qu'une paix intérieure et passagère, qu'un contentement présent de la volonté dans ce qu'elle aime. Mais il n'est pas vrai que l'homme cherche toujours invinciblement une béatitude future. Les Païens montrent évidemment ce que j'avance. Platon nous propose Alceste qui meurt pour conserver la vie à Admète son époux, comme l'exemple d'un amour divin qui rend les hommes semblables aux dieux par la vertu. Ce n'est point pour être heureuse à l'avenir, ni pour ne souffrir rien dans le moment présent, qu'Alceste sacrifie sa vie à son époux. Elle veut n'être plus, et se prive du bien qu'elle veut lui donner. Elle renonce à tout le bonheur d'une plus longue vie ; elle accepte la douleur présente. Ainsi elle ne cherche ni un bonheur dans l'avenir, ni une paix exempte de douleur dans le présent. Tant de Grecs et de Romains qui se sont dévoués pour la patrie ont eu le même amour.

On dira peut-être, Monseigneur, que tous ces Païens attendoient une autre vie après celle-ci pour récompense de leurs vertus. Mais ne sait-on pas que les Païens croyoient qu'il ne restoit d'eux après cette vie qu'une ombre, ou image vaine, qu'un je ne sais quoi qui n'étoit plus eux-mêmes, et qui n'avoit rien de réel? *Pulvis et umbra sumus.* Homère, qui est le plus ancien et le plus grand auteur de la religion païenne, nous représente les ombres des héros tels qu'Achille, qui, loin d'être heureuses, regrettoient cette vie misérable. Il ne leur restoit, selon ce poète, qu'un triste souvenir de la lumière, et une passion pénible de la revoir. Pouvoit-on regarder cet état comme une béatitude à espérer pour récompense ?

De plus, les Païens ne croyoient guère sérieusement les fables que leurs poètes racontoient sur les enfers et sur les Champs-Elysées. Les mânes n'étoient, selon la plupart d'entre eux, que des noms inventés pour amuser le peuple, et pour orner les fables. *Fabulæque manes.* Si les poètes mêmes, qui étoient comme les prophètes de cette religion, en parloient si librement, quelle idée pouvoient en avoir les philosophes qui avoient décrédité les poètes ?

Socrate, qui méprisoit tant ce que Homère avoit enseigné, ignoroit lui-même en mourant ce qu'il deviendroit. Il dit que ceux qui craignent la mort supposent sans le savoir, que *c'est un grand mal.* Il ajoute que « personne ne » sait si elle n'est pas un très-grand bien. » Il dit encore : « Si j'ai quelque sentiment plus » raisonnable que les autres, c'est que ne sa- » chant point assez ce qui est dans les enfers, » j'avoue que je l'ignore.... Je ne veux donc

» pas craindre la mort, ne sachant point si elle » est mauvaise, mais je fuirai ce que je connois » comme un véritable mal [1]. » Il parloit du vice. Enfin il dit que la mort est ou un sommeil et une *extinction de tout sentiment*, ou bien un *passage dans une autre demeure*. Si c'est un passage dans une autre demeure, il tâche d'exagérer le plaisir de s'entretenir avec *Orphée*, *Musée*, *Hésiode*, *Homère*, *Palamède*, *Ajax*, *Télamon*, *Ulysse*, *etc.* Quelle triste et vaine félicité ! Mais combien lui paroissoit-elle incertaine ? Voici sa conclusion et les dernières paroles de sa vie. « Lequel est le meilleur de » vivre ou de mourir, les dieux le savent, et je » crois qu'aucun homme ne le sait. »

Cet homme si éloigné de compter sur la béatitude future refusa pourtant de se délivrer des mains de ses persécuteurs, et de conserver sa vie, parce qu'il préféroit à sa vie le respect des lois.

Les Stoïciens, tels que Epictète et Marc-Aurèle, sont pleins de cette maxime : qu'il faut aimer la vertu pour la vertu même. Il est vrai qu'ils croyoient qu'on trouvoit une sorte de bonheur dans la vertu. Mais il ne disoit pas qu'il faille aimer la vertu par le motif de ce bonheur qu'on y rencontre.

Enfin un très-grand nombre de Païens, sans songer sérieusement à aucune félicité future, ont sacrifié leur vie et ont souffert une douleur présente. Ils se sont dévoués délibérément à la mort, qu'ils regardoient comme une extinction entière, et comme un anéantissement éternel, pour servir leur patrie et pour pratiquer la vertu. Quelle béatitude pouvoient-ils espérer dans ce dernier moment, où ils se procuroient une douleur sensible, et où ils croyoient se priver volontairement de l'être même, qui est le fondement essentiel de toute béatitude ?

On répondra, Monseigneur, qu'ils contentoient au moins leur orgueil et leurs passions dans ce dernier moment. J'en conviens : mais c'est ce qui est décisif pour moi ; car ils étoient contens dans une douleur présente en renonçant volontairement à toute espérance de béatitude future. De plus, il n'est pas question de leur pratique, qui étoit corrompue par la concupiscence, mais de leurs idées de vertu, qui viennent de la pure raison, et qui sont une impression divine. Ces hommes, sans être sérieusement persuadés d'aucune béatitude future, et n'ayant rien de réel devant les yeux que la vie présente, croyoient qu'on devoit sacrifier sans ressource cet unique bien pour la justice, pour la vérité, pour la patrie, pour ses parens, pour ses amis. Regardons, Monseigneur, non ce qu'ils faisoient, mais ce qu'ils ont enseigné, et ce qu'ils ont cru qu'il falloit dire pour parler dignement de la vertu. Sans doute ces idées de vertu étoient indépendantes de tout motif de béatitude parfaite et présente, puisqu'ils acceptoient actuellement une grande douleur : et de toute béatitude future, puisqu'ils n'en connoissoient aucune de réelle. Les Chrétiens auront-ils des idées moins parfaites que ces Païens ? Dirons-nous qu'il est déraisonnable d'aimer ce qui est infiniment parfait, à moins qu'il ne nous promette de nous rendre heureux ? Parce que la béatitude est *la raison d'aimer*, dirons-nous qu'il est impossible, même avec la grâce, de faire pour Dieu ce que les Païens ont cru qu'on devoit faire pour sa patrie, qui est de l'aimer par des actes indépendans de l'espérance de devenir heureux ? Dirons-nous que cet amour est impossible, parce que le désir de la béatitude *est comme l'essence de la volonté* [1] ? Les promesses gratuites de la béatitude céleste changeront-elles les idées que les Païens mêmes ont eues ? Parce que notre Dieu infiniment bon et libéral ne veut point que nous le servions sans récompense, et qu'il veut même que nous la désirions toujours, dirons-nous qu'il ne seroit point aimable sans sa récompense, et que s'il ne vouloit être béatifiant pour nous, il ne nous seroit pas *la raison d'aimer ?* Etrange fruit des promesses, si elles éteignent en nous ce qu'il y a de plus divin dans l'amour ! je veux dire, cette pure complaisance en l'éternelle beauté indépendamment de la béatitude qui nous en revient.

Cicéron veut que l'honnête homme aime son ami, sans songer au bien qu'il en peut recevoir, et que l'amour dont il s'aime lui-même soit le modèle de l'amitié qu'il doit à son ami [2]. Comment est-ce qu'on s'aime ? c'est sans prétention. *Per se quisque sibi charus est.* On ne prétend rien de soi en s'aimant. On ne s'aime point pour parvenir au bonheur. Ce n'est point parce qu'on est un objet béatifiant qu'on se détermine à s'aimer soi-même. La béatitude n'est point alors *la raison d'aimer*. L'amour qu'on a pour soi-même n'est point un désir de quelque chose qu'on veut obtenir de l'objet aimé. Au contraire, c'est à cet objet qu'on désire tout le bien qu'il n'a pas, et pour lequel on se réjouit de tout celui qu'il a. D'où nous vient cet amour pour nous-mê-

[1] *Apolog. Socr.* ap. Xenoph.

[1] *Instruct. past.* n. 35 : ci-dessus, p. 412. — [2] *Cicéron, de Amicitiâ*, cap. XXI.

mes? De celui qui nous a donné l'être. Mais cet amour qu'il nous a donné pour nous, pourquoi ne peut-il pas nous le donner pour lui? Selon la règle de Cicéron, il faut aimer son ami comme soi-même, sans prétention, sans désir pour nous, et tournant tout notre désir pour le bien de celui que nous aimons. Dieu n'est-il pas le vrai, le parfait, l'unique ami? Voilà l'amour de bienveillance et celui de complaisance, où le motif de la béatitude future n'a aucune part. C'est sur ces principes, tirés de Platon, que saint Clément d'Alexandrie a dit [1] que ceux qui assurent que l'amour est un désir, *ignorent ce qu'il y a de plus divin dans l'amour*; parce que *ce n'est pas un désir*, mais *une ferme union* avec l'objet aimé : et en effet, aimer parfaitement celui qu'on aime, n'est pas précisément désirer quelque chose de lui; c'est vouloir ce qu'il veut, c'est se rapporter à lui, c'est ne vouloir être que pour lui. Cet amour ne laisse pas de comprendre aussi par ses suites le désir de tout ce que le bien-aimé veut pour nous, et veut que nous voulions avec lui.

Il seroit aisé de montrer plus à fond combien les idées des Païens sur l'amour ont été pures et sublimes. Faut-il que les Chrétiens travaillent à les rabaisser et à les obscurcir? Les Païens croient devoir se dévouer à une mort présente et douloureuse pour la patrie, sans aucun motif de béatitude future; les Chrétiens diront-ils que Dieu ne nous est *la raison d'aimer*, qu'autant qu'il nous communique gratuitement la béatitude; et que *vouloir être heureux en Dieu seul*, c'est le plus parfait amour, au-dessus duquel il n'en faut jamais chercher d'autre, parce que *voilà ce que le Saint-Esprit appelle la charité pure et réglée : ordinavit in me charitatem* [2]?

II. Vous me reprenez, Monseigneur, comme si j'avois voulu empêcher les Chrétiens de s'aimer eux-mêmes en Dieu. « C'est, dites-vous, » cet amour de nous-mêmes, si réglé, si juste, » si saint, que la jalousie de Dieu attaque pré- » cisément en nous [3]. » Cet amour *si juste* est, selon vous, la charité même, comme vous l'assurez au même endroit. Pourquoi m'imputez-vous d'avoir rejeté cet amour? « C'est, dites- » vous, qu'il faut être indifférent à son intérêt » même éternel, c'est-à-dire, n'être raisonna- » ble, ni Chrétien, si l'on veut aimer pure- » ment. » Mais pourquoi retrancher de mes paroles le terme de *propre* qui signifie la propriété ou amour naturel, et n'y laisser que celui *d'intérêt?* Voulez-vous, Monseigneur, que l'on confonde malgré moi l'amour de charité *si réglé, si juste et si saint*, avec l'amour naturel, ou propriété et intérêt propre, qui est un attachement imparfait ou mercenaire? Niez-vous que la jalousie de Dieu, outre les cupidités vicieuses et grossières, ne puisse attaquer aussi dans les ames les plus pieuses les restes de cet amour naturel, qui est une imperfection, sans être un péché? Vous me mettez avec *les Béguards, les Béguines, les Illuminés et Molinos*, pour avoir dit que les parfaits s'aiment *comme Adam innocent se seroit aimé*. Cet amour d'Adam innocent est le même que vous nommez *si réglé, si juste et si saint*. Vous reconnoissez donc, Monseigneur, que je l'ai établi cet amour de charité pour nous-mêmes. Ce n'est donc pas celui-là *que la jalousie de Dieu attaque*, selon moi. En effet, je l'ai établi presque dans toutes les pages de mon livre, mais principalement en trois endroits [1], et j'ai dit qu'exclure cet amour, *c'est le comble de l'impiété et de l'irréligion*. Trouvez-vous, Monseigneur, que cet amour de charité soit trop pur, parce que je dis qu'il est semblable à celui *dont Adam innocent se seroit aimé?* En conservant toute sa perfection primitive se seroit-il aimé d'un autre amour que de celui de charité? Auroit-il pu s'aimer plus purement que saint Augustin veut que nous nous aimions, quand il veut *qu'on n'aime que Dieu dans l'homme. Non amabit in homine nisi Deum.* Demander aux hommes cet amour, après saint Augustin, est-ce nier la concupiscence, comme vous tâchez de le faire entendre? Quand on s'aime de ce parfait amour, on s'aime *comme Adam innocent se seroit aimé*. Mais comme on a la concupiscence qu'il n'avoit pas, on manque quelquefois à cet amour. Saint Augustin suppose d'un côté cet amour si parfait, et de l'autre les effets de la concupiscence. J'ai suivi précisément ce saint docteur. D'un côté, je dis que ce parfait amour de nous-mêmes est celui *dont Adam innocent se seroit aimé*; de l'autre, j'assure que nous avons toujours en tout état de perfection la concupiscence à combattre, quoique ses effets sensibles puissent être quelquefois suspendus ou ralentis; mais que ces suspensions n'ont rien d'assuré; qu'elle peut sans cesse se réveiller soudainement, et qu'en effet elle se

[1] *Strom.* lib. VI. — [2] *Instruct. past.* n. 49 : ci-dessus, p. 460. — [3] *Ibid.* p. 460 et suiv.

[1] *Max. des saints*, p. 32, 73, 105, jusqu'à la page 113.

réveille assez pour nous faire commettre des péchés veniels, et pour nous mettre dans le besoin de dire chaque jour : *Remettez-nous nos offenses* [1]. Est-ce là, Monseigneur, ce qui doit faire mettre un évêque avec *les Béguards, les Béguines, les Illuminés et Molinos?*

III. Vous voulez que le désespoir, selon mon livre, soit dans les actes réfléchis des ames peinées, parce que je me suis servi des termes *de persuasion réfléchie*. Mais observez, de grâce, Monseigneur, que cette persuasion n'est réfléchie, que comme on dit que certains philosophes, comme par exemple les géomètres, ne cherchent pas des plaisirs grossiers et brutaux, mais des plaisirs raisonnables, réfléchis et philosophiques. Les plaisirs n'étant que de simples sensations, ne peuvent être des raisonnemens et des réflexions de philosophie. Mais les raisonnemens et les réflexions les préparent. Il en est de même de la persuasion dont il s'agit. Elle n'est qu'apparente et imaginaire, c'est-à-dire, de l'imagination. Mais elle est préparée et causée par accident par les réflexions de l'entendement. L'ame cherche par réflexion pour se consoler, ses actes de vertu, et elle ne trouve en elle qu'une apparence de péché. Il est vrai que cette appréhension imaginaire est causée par la réflexion qui la précède. Mais je n'ai jamais dit que la persuasion consistât formellement dans l'opération réfléchie de l'entendement.

Vous direz peut-être, Monseigneur, que je cherche cette explication après coup pour justifier mon livre. Mais examinez, je vous supplie, si la contraire peut m'être imputée équitablement. 1° C'est dans la partie inférieure que je mets le trouble, pendant que la supérieure est en paix et actuellement unie à Dieu [2]. 2° J'ai mis dans la partie supérieure *tout ce qui est intellectuel et volontaire*. 3° Je n'attribue à l'inférieure que *ce qui est entièrement aveugle et involontaire*, et je dis que *l'imagination et les sens sont ce qu'on nomme la partie inférieure* [3]. 4° Quand j'ai opposé, pour le temps des épreuves, la partie inférieure *à l'opération directe et intime de l'entendement et de la volonté, qu'on nomme partie supérieure*, je n'ai pas dit que *cette opération directe* fût la seule opération de la partie supérieure. Ainsi je n'ai jamais exclu les actes réfléchis de cette partie supérieure ; mais j'ai seulement parlé des actes directs, dont il étoit alors question, pour opposer la paix de *la cime de l'ame*, au trouble de l'imagination et des sens. Voudriez-vous, Monseigneur, plutôt que d'entrer dans cette explication si précise et si naturelle, m'imputer les plus grossières extravagances? Puis-je avoir voulu dire que les actes réfléchis de l'entendement ne sont pas *intellectuels?* Si je les ai crus *intellectuels*, je les ai exclus de la partie inférieure, où je n'admets *que ce qui est entièrement aveugle et involontaire*, et je les attribue à la partie supérieure en assurant que tout *ce qui est intellectuel et volontaire est de cette partie*. En vérité puis-je avoir voulu dire que les réflexions sont *entièrement aveugles et involontaires* dans l'homme, comme j'assure que l'est tout ce qui vient *de la partie inférieure?* Voudriez-vous enfin oublier que j'ai dit par une définition décisive, que *l'imagination et les sens* sont *ce qu'on nomme la partie inférieure*, et que *l'entendement et la volonté* sont *ce qu'on nomme la partie supérieure* [1]? Voici donc, Monseigneur, ce qu'il faut évidemment conclure, si on veut donner quelque sens à mes paroles. La persuasion n'est point dans la partie supérieure, où sont actuellement la foi et l'espérance avec la paix et l'union à Dieu. Elle n'est donc que dans la partie inférieure, qui est *l'imagination et les sens*. Cette partie inférieure ne renferme que *ce qui est entièrement aveugle et involontaire*. Elle n'est capable d'aucune réflexion ; car les réflexions sont quelque chose d'*intellectuel* et de *volontaire*, ce qui, selon la règle du livre, n'appartient qu'à la partie supérieure. Donc cette persuasion ne peut être qu'*apparente* et dans la seule imagination. Si elle est appelée réfléchie, c'est que les réflexions la causent par accident. C'est ainsi qu'on dit tous les jours qu'une réflexion est douloureuse, parce qu'elle cause la douleur, quoiqu'elle ne soit pas une douleur elle-même. C'est ainsi qu'on dit qu'une douleur est juste et raisonnable, non en sorte qu'on mette cette sensation dans une idée de justice, ou dans un raisonnement, mais seulement parce que des idées de justice et des raisonnemens solides ont causé cette douleur.

Enfin, Monseigneur, quand même j'aurois mis la persuasion dans les actes réfléchis (ce que je n'ai eu garde de faire, et qui est évidemment incompatible avec mes paroles), vous

[1] *Max. des saints*, p. 237, 238, 240. — [2] *Ibid.* p. 123. — [3] *Ibid.* p. 122.

[1] *Max.* p. 122 et 123.

n'en pourriez rien conclure contre mon livre. Le désespoir, qui est le comble du démérite et de l'impiété, ne peut consister que dans un acte pleinement délibéré par lequel on renonce à toute miséricorde. La persuasion dont je parle, loin d'être une persuasion libre et pleine, n'est, selon moi, *qu'une espèce de persuasion*, c'est-à-dire, tout au plus une première appréhension, ou un demi-jugement d'un entendement troublé. Elle n'est point *du fond intime de la conscience*, elle n'est *qu'apparente*. C'est une pensée d'une ame qui *se trouble par scrupule* [1]. Ainsi quand même cette *espèce de persuasion* seroit mise, contre le texte formel de mon livre, dans les actes réfléchis de l'entendement, vous ne pourriez jamais en conclure un vrai désespoir.

IV. Venons, s'il vous plaît, Monseigneur, à la propriété. Voici vos paroles [2] : « La propriété, dont la destruction est le grand objet du zèle des Quiétistes, ne signifie nullement parmi eux ce qu'elle signifie parmi les vrais mystiques ; ce n'est point une attache vicieuse de l'ame à quelque bien particulier. Ce n'est point un sentiment de la cupidité qui s'attribue les dons de Dieu par orgueil, ou qui s'en réjouit par une complaisance toute humaine. La propriété est bonne au commencement de la voie, disent nos spirituels ; mais il ne faut pas s'y arrêter. »

Voilà donc enfin une vraie propriété que vous reconnoissez dans la pratique des vertus, sur le témoignage *des vrais mystiques*. La voilà bien établie. Il n'est plus question que de trouver précisément en quoi elle consiste. M. de Meaux dit que *les bons mystiques* ne savent à quoi se tenir, ni comment s'accorder entre eux pour réaliser cette propriété dont ils parlent tant [3]. Puis ce prélat la met dans *les concupiscences* qu'il faut retrancher. Pour vous, Monseigneur, vous supposez que ces *bons ou vrais mystiques* sont d'accord entre eux pour la mettre dans *un sentiment de cupidité qui s'attribue les dons de Dieu par orgueil, ou qui s'en réjouit par une complaisance toute humaine*. Ainsi vous êtes d'accord avec M. de Meaux pour ne reconnoître d'autre propriété, *qu'une attache vicieuse de l'ame*. L'unique différence qui est entre vous et lui, c'est que ce prélat reconnoît que *les bons mystiques* n'établissent point uniformément ce que vous prétendez, et que vous voulez au contraire qu'ils aient décidé qu'il n'y a point de propriété ou imperfection dans les plus saintes ames, qui ne soit un fruit de la cupidité vicieuse, c'est-à-dire un péché véritable. Il est aisé de voir par là, Monseigneur, que la propriété expliquée dans mon livre ne vous déplaît tant qu'à cause que j'en fais un milieu entre la cupidité vicieuse et les vertus surnaturelles. Selon vous c'est toujours *la cupidité ou attache vicieuse de l'ame* qui agit, tant dans *la complaisance toute humaine* que dans *l'orgueil*. La propriété n'est donc, selon vous, que la cupidité vicieuse.

C'est pourquoi vous traitez de Quiétistes ceux qui disent que la propriété *est bonne au commencement de la voie, mais qu'il ne faut pas s'y arrêter*. Quoi donc, Monseigneur, sera-t-on Quiétiste dès qu'on reconnoîtra dans les imparfaits un amour naturel d'eux-mêmes, qui par comparaison à l'amour surnaturel est une imperfection, sans être néanmoins un péché, parce que, dans ces justes imparfaits, il est soumis à l'amour dominant ou de préférence pour Dieu ? Cette décision feroit Quiétistes presque tous les plus graves théologiens. Saint Thomas même et Estius, rapportés dans ma *Lettre pastorale*, n'en seroient pas exempts. Comme on peut craindre l'enfer, qui est le contraire de la béatitude, par un amour naturel de soi-même qui n'est pas un péché, ne peut-on pas aussi par le même amour naturel de soi-même désirer la béatitude sans pécher par ce désir ? De grâce, Monseigneur, ayez la bonté de répondre précisément oui ou non là-dessus. Si ce désir peut être naturel et moins parfait que le surnaturel sans être un vrai péché, voilà la propriété, même touchant la béatitude éternelle et chrétienne, qui demeure clairement établie conformément à mon livre, et tout mon système est hors d'atteinte : voilà l'intérêt propre même éternel, ou propriété, qu'on peut sacrifier comme une imperfection, en espérant de plus en plus son salut par une espérance surnaturelle. Si au contraire vous rejetez cet amour naturel comme impossible, si vous ne laissez aucun milieu entre les actes surnaturels et la cupidité vicieuse, vous prononcez donc que toute crainte naturelle et délibérée des peines de l'enfer est un péché, que tout désir naturel de la béatitude formelle en est un semblable, et que toutes les vertus des Païens qui n'étoient pas surnaturelles étoient de vrais péchés. Voulez-vous conclure, Monseigneur,

[1] *Max.* p. 116. — [2] *Instruct. past.* n. 28 ; ci-dessus, p. 436. — [3] *Summ. doctr.* n. 12, t. XXVIII, p. 323. Edit de 1845 en 12 vol, t. IX.

que quiconque trouve un milieu entre ces deux extrémités est déjà Quiétiste?

Pour moi, je me déclare pour cette doctrine, quoique personne dans l'Eglise ne déteste plus que moi le quiétisme. Je crois que ce désir naturel de la béatitude éternelle, quoique moins parfait que l'espérance surnaturelle, est néanmoins très-souvent utile, de même que la crainte naturelle de l'enfer, pour réprimer les passions et les habitudes d'où naissent les tentations violentes. Mais je crois qu'il ne faut pas s'arrêter là, et que les ames parfaites ne s'abstiennent plus d'ordinaire du mal, et ne font plus d'ordinaire le bien que par le seul principe de grâce.

V. Pour ne laisser aucun milieu entre les actes surnaturels et la cupidité vicieuse, vous avez eu recours, Monseigneur, à une explication de saint François de Sales qu'il est impossible de soutenir. « L'ame résignée, dites-vous[1], » soumet ses désirs à la volonté de Dieu, mais » avec plus de peine que celle qu'on appelle in- » différente. Celle-ci se soumet si prompte- » ment, qu'il semble qu'elle n'ait point de dé- » sirs. Voilà tout ce qu'ont voulu dire les vrais » mystiques en élevant l'indifférence au-dessus » de la résignation. » Par là, vous réduisez toute la différence entre l'indifférence et la résignation à un peu plus ou un peu moins de peine sensible et perceptible pour se soumettre aux ordres de Dieu. Mais peut-on dire que le plus ou moins de perfection des actes vient du plus ou moins de peine qu'on éprouve à les faire? Le plus parfait juste, tel que Job en son temps, ne peut-il pas être le plus tenté, et celui qui éprouve le plus de peine et de combat dans la voie de Dieu? Les plus violentes peines ou tentations ne sont-elles pas d'ordinaire données aux ames les plus fortes et les plus parfaites? Ce n'est donc pas le plus ou moins de peines qui distingue la perfection de l'indifférence, d'avec l'imperfection de la résignation. Daignez remarquer encore, Monseigneur, que vous décidez sans aucune preuve, en disant: *Voilà tout ce qu'ont voulu dire les vrais mystiques.* Saint François de Sales, des livres duquel il est principalement question, ne dit point que le juste indifférent est plus parfait que le résigné, parce qu'il veut avec moins de peine ce que Dieu commande, et que le juste résigné le veut avec plus de peine. Il parle précisément ainsi[2]: « La résignation préfère la volonté de Dieu à » toutes choses. Mais elle ne laisse pas d'aimer » beaucoup d'autres choses outre la volonté de » Dieu. Or l'indifférence est au-dessus de la » résignation; car elle n'aime rien sinon pour » l'amour de la volonté de Dieu.... Il n'y a que » la volonté de Dieu qui puisse donner le con- » trepoids au cœur *indifférent*... Il ne met » point son amour ès choses que Dieu veut, » ains en la volonté de Dieu qui les veut. » Vous voyez que l'ame indifférente n'a d'ordinaire que des désirs qui viennent de la grâce et de l'amour de la volonté de Dieu, au lieu que l'ame résignée a des désirs pour *beaucoup d'autres choses outre la volonté de Dieu*, qui ne viennent ni de la volonté de Dieu ni de la grâce, mais que cette ame règle, comme dit ce saint, *par manière d'effort et de soumission*. De tels désirs de *beaucoup d'autres choses outre la volonté de Dieu*, et seulement soumis à son ordre, ne sont pas inspirés par sa volonté et par le principe de sa grâce. Donc ils viennent de la propriété: donc ils sont naturels et imparfaits, sans être des péchés. Voilà cet amour naturel qui fait la propriété, et que j'admets entre le principe surnaturel de grâce, et la cupidité vicieuse. Les vrais mystiques n'ont donc point voulu, comme vous le pensez, que la propriété soit une *cupidité ou attache vicieuse*, ni que l'imperfection des ames qui ne sont que résignées ne consiste que dans un reste de peine involontaire à se conformer aux ordres de Dieu.

Quand vous parlez, Monseigneur, contre le désintéressement de l'amour qui sacrifie tous les restes de la propriété ou mercenarité sur la béatitude, vous vous récriez[1]: « Que les prin- » cipes de la religion sont éloignés de ces chi- » mères! Il y a un amour de nous-mêmes qui » est déréglé et défendu: c'est ce qui s'appelle » cupidité. Il y en a un qui est très-réglé et » commandé: c'est la charité. » N'en connoissez-vous point d'autre, Monseigneur? N'y a-t-il aucun milieu entre cette *cupidité et cette charité?* Tous les Païens, et tous les autres hommes qui n'agissoient point par le principe de la charité et de la grâce, ont-ils péché toutes les fois qu'ils ont aimé naturellement leurs pères, leurs mères, leurs enfans, leurs femmes, leur patrie, et qu'ils se sont aimés aussi honnêtement eux-mêmes? Mais en attendant que vous ayez la bonté de vous expliquer précisément sur ce point essentiel, il demeure évident que vous reconnoissez, selon les vrais mystiques, une

[1] *Instruct. past.* n. 32: ci-dessus, p. 440. — [2] *Amour de Dieu*, liv. IX, ch. IV.

[1] *Instruct. past.* n. 49: ci-dessus, p. 460.

propriété ou propre intérêt à l'égard des dons de la grâce, qui est une imperfection naturelle qu'on peut retrancher ou sacrifier pour être parfait. Qui dit propriété, dit manifestement une affection propre et un attachement naturel à soi-même. Il ne s'agit plus que de savoir si cet amour naturel de nous-mêmes ou propriété, que vous admettez sur les dons de Dieu, est toujours un péché, ou bien s'il peut être un milieu entre les vertus surnaturelles, et la cupidité vicieuse. Je prévois, Monseigneur, que vous n'aurez pas beaucoup de peine à dire qu'on fait un péché, toutes les fois qu'on recherche sa propre consolation dans la vue d'une béatitude différente de la chrétienne, pour laquelle *on transporte* dans le ciel comme *dans un lieu délicieux les sentiments agréables* d'ici-bas, *sans s'élever plus haut*, et étant prêt à se contenter, si Dieu donnoit ce paradis *sans se donner lui-même* [1]. Mais comment peut-on expliquer saint Chrysostôme qui assure que « Dieu a voulu qu'on pût pratiquer aussi la » vertu pour la récompense, afin de s'accom- » moder à notre foiblesse? *que* les ames géné- » reuses regardent la beauté divine sans aucun » motif d'être récompensées, *mais* si quelqu'un » est trop foible, qu'il jette aussi les yeux sur » la récompense [2]? » Si vous dites, que c'est l'espérance surnaturelle de la béatitude chrétienne dont ce Père parle, il faudra conclure qu'il la permet seulement aux imparfaits, et que *les ames généreuses* ne l'exercent point, ce qui seroit détruire cette vertu théologale pour les parfaits, et la permettre aux imparfaits, sans la regarder, même pour eux, comme une vertu commandée. Si au contraire vous dites que ce Père ne parle que d'une béatitude chimérique et profane, dont l'affection est une propriété ou cupidité vicieuse, il faut conclure que saint Chrysostôme a enseigné que *Dieu a voulu, pour s'accommoder à notre foiblesse, qu'on pût* faire des péchés, en *pratiquant la vertu pour la récompense*, et que ce Père conseille aux *foibles* de faire des péchés.

Il faudra dire tout de même que saint Ambroise veut que *les cœurs rétrécis soient invités* et *élevés* à la vertu par des péchés, quand il dit qu'ils le sont par les *promesses* et par la *récompense qu'ils espèrent* [3].

Ne seroit-il pas à propos, Monseigneur, d'avouer que les Pères ont reconnu un amour naturel de nous-mêmes, qui est une imperfection sans être une cupidité vicieuse; et que cet amour n'est point un péché, parce qu'il est soumis à l'amour de préférence pour Dieu? Ce seroit parler comme saint François de Sales qui dit [1] : « La résignation préfère la volonté de » Dieu à toutes choses. Mais elle ne laisse pas » d'aimer beaucoup d'autres choses outre la » volonté de Dieu. » Ne peut-on pas dire que cet amour naturel, dans les imparfaits, se console par la vue des dons les plus spirituels de la grâce; mais que, quand les ames parviennent à un certain degré de charité et de perfection, elles n'ont plus besoin de consoler et de nourrir ainsi en elles par les dons de Dieu cet amour naturel, en sorte qu'elles le sacrifient, sans retrancher jamais l'espérance surnaturelle des promesses?

VI. Vous me blâmez, Monseigneur, d'avoir dit que « tout ce qui ne vient pas de la charité » vient de la cupidité. » Vous ajoutez : « Cette » erreur est très-contraire aux principes de saint » Augustin [2]. » Mais cette proposition, dans le sens et dans les circonstances où je l'ai avancée, est conforme au langage de ce saint docteur qui prend souvent pour *charité* tout amour du bien, toute affection pour la justice, pour la vérité et pour l'ordre; et qui prend pour *cupidité* tout amour particulier de nous-mêmes. Peut-on m'imputer de n'avoir voulu admettre aucun milieu entre la charité vertu théologale, et la cupidité vicieuse, moi qui admets, comme un des principaux fondemens de mon livre, un milieu, savoir l'amour naturel et délibéré de nous-mêmes, entre les vertus surnaturelles et la cupidité vicieuse. Pour vous, Monseigneur, permettez-moi de vous dire que vous paroissez toujours en garde pour n'admettre pas ce milieu de l'amour naturel et délibéré. Il s'agit moins ici d'une expression détachée, qui doit être expliquée par la doctrine évidente de tout un livre, que d'un système entier. Mon système entier explique évidemment l'endroit de mon livre que vous blâmez. Il semble au contraire que votre système entier ne souffre aucun milieu entre les actes délibérés des vertus surnaturelles, et les actes délibérés de la cupidité vicieuse. C'est, selon les apparences, ce qui vous fait rejeter si fortement toute propriété, qui seroit une imperfection, sans être un péché ou cupidité vicieuse.

VII. Vous me répondrez, Monseigneur, que vous admettez la foi, l'espérance, et les

[1] *Instruct. past.* n. 38. ci-dessus, p. 446. — [2] Voyez ma *Lettre past.* ci-dessus, p. 306. — [3] *Ibid.* p. 304.

[1] *Amour de Dieu*, liv. IX. ch. IV. — [2] *Instruct. past.* n. 37 : ci-dessus, p. 445.

autres vertus surnaturelles, comme un milieu entre la charité et la cupidité vicieuse. Mais croyez-vous qu'il n'y ait point d'autre milieu que celui-là entre la charité et la cupidité? Toutes les vertus des infidèles, qui n'étoient pas surnaturelles, étoient-elles des péchés? Si vous n'admettez d'autre milieu entre la charité et la cupidité vicieuse que ces vertus surnaturelles, les Païens qui ne pratiquoient aucune vertu surnaturelle, et qui n'avoient point la charité, ne pouvoient, selon votre principe, qu'agir sans cesse par cupidité vicieuse, et ne faisoient par conséquent que pécher dans tous leurs actes délibérés. De plus, examinons de près, je vous supplie, ce que vous dites de l'espérance surnaturelle. Voici vos paroles[1] :

« Quand on a voulu faire dire à saint François de Sales que dans l'amour d'espérance » notre intérêt domine sur la gloire de Dieu, » ce qui seroit très-vicieux, on lui a fait dire » précisément le contraire de ce qu'il enseigne. » L'amour d'espérance, dit ce saint évêque, » préfère la gloire de Dieu à notre intérêt. Il » est vrai que nous ne sommes justifiés que par » la charité, parce qu'alors seulement l'affec- » tion du péché est éteinte par l'amour de la » justice. »

Vous savez, Monseigneur, que mes cinq amours ne sont pas cinq actes passagers, mais cinq divers états des ames. Je l'ai dit en termes formels du quatrième et du cinquième, qui sont les seuls dont j'ai traité. Les trois autres sont évidemment de même. Le troisième amour, qui est celui d'espérance, est donc un état et non un acte. Il est vrai que dans l'acte d'espérance, dont je n'ai jamais parlé, on ne se préfère point à Dieu, parce qu'on ne compare point l'un à l'autre, et qu'on regarde seulement Dieu comme l'objet souverainement désirable pour nous. Mais dans l'état d'amour d'espérance dont j'ai parlé, il est certain que le pécheur ne préfère point Dieu à soi, mais au contraire se préfère encore à Dieu. Cependant, Monseigneur, vous voulez, pour m'opposer saint François de Sales, que ce grand saint ait enseigné que l'espérance *préfère la gloire de Dieu à notre intérêt*. Remarquez qu'en attribuant cette doctrine à saint François de Sales, vous la donnez comme la véritable, et vous condamnez la contraire. Vous supposez donc qu'on ne peut sans erreur nier que l'espérance *ne préfère la gloire de Dieu à notre intérêt?* Du moins, en alléguant saint François de Sales, il auroit fallu rapporter ses propres paroles. Mais il ne dit nulle part que l'amour d'espérance *préfère la gloire de Dieu à notre intérêt*. Il dit bien que l'amour de nous-mêmes est mêlé avec celui de Dieu, et que celui de Dieu *surnage*. Il ajoute que « notre intérêt y tient quelque lieu, mais » que Dieu y tient le rang principal[1]. » Mais il ne dit aucun mot de *la gloire de Dieu*. Tout son raisonnement se réduit à dire que dans l'amour d'espérance, c'est-à-dire, dans cet acte passager, « notre amour-propre y entre voire- » ment, mais comme simple motif, et non » comme fin principale. » Et en effet si notre intérêt étoit la fin *principale*, l'acte seroit, comme il l'assure, *un extrême sacrilége;* car alors on n'aimeroit Dieu que pour l'amour de soi. Tout ce que le saint veut donc établir, c'est que dans l'acte d'espérance on ne rapporte point Dieu, comme moyen, à soi *comme fin principale*. Il ajoute que l'espérance aime Dieu *souverainement*, parce qu'elle le regarde comme l'objet souverainement désirable. Mais il assure, que ce n'est pourtant pas le *souverain amour* qui *n'est qu'en la charité*. Il déclare qu'en « l'espérance l'amour est imparfait, parce » qu'il ne tend pas en la bonté infinie en tant » qu'elle est telle en elle-même, ains en tant » qu'elle nous est telle. » Vous voyez, Monseigneur, que suivant ce saint auteur, l'espérance par elle-même, loin *de préférer la gloire de Dieu à notre intérêt*, ne regarde point du tout *la gloire de Dieu*, mais seulement notre souverain bien ou béatitude en Dieu. Enfin saint François de Sales assure, que nul « par ce seul » amour ne peut observer les commandemens » de Dieu, ni avoir la vie éternelle, parce que » c'est un amour qui donne plus d'affection que » d'effet, quand il n'est pas accompagné de la » charité. » Ainsi, Monseigneur, selon notre saint, *l'amour souverain*, ou de vraie préférence effective, *n'est qu'en la charité*. Le reste n'est qu'affectif dans l'homme pécheur qui demeure pécheur, et qui n'a pas *l'amour souverain* ou de préférence.

Voulez-vous, Monseigneur, faire dire à saint François de Sales qu'un pécheur ne peut faire un acte d'espérance surnaturelle sans avoir l'amour de préférence de Dieu à soi? Il faudroit en conclure que tout pécheur qui ne préfère point encore Dieu à soi est hors d'état d'espérer. Voudriez-vous faire dire à saint François de Sales que l'espérance du pécheur est une charité véritable qui ne le justifie pourtant pas? Je

[1] *Instruct. past.* n. 37 : ci-dessus, p. 445.

[1] *Amour de Dieu*, liv. II, ch. XVII.

suis assuré que vous rejetez cette doctrine. C'est néanmoins celle qui résulte de vos paroles. *Car la gloire de Dieu* est manifestement l'objet formel et spécifique de la charité. Si donc l'acte propre de l'espérance regarde *la gloire de Dieu*, et la *préfère* à notre *intérêt*, qui est alors, selon saint François de Sales, la béatitude éternelle, il s'ensuit que l'ame, dans l'acte d'espérance, est plus occupée de l'objet formel de la charité que de celui de l'espérance même. Donc cet acte est bien plus un acte de charité que d'espérance. Il faut donc, si on veut suivre le sens que vous donnez à saint François de Sales, dire que le pécheur qui ne se convertit point encore, et qui ne préfère point encore Dieu à soi, ne peut en cet état faire aucun acte d'espérance. Quand il en fera, il faudra qu'il *préfère la gloire de Dieu à son intérêt*, et par conséquent qu'il fasse un acte de vraie charité; encore même vous ne voulez pas que cet acte de charité le justifie. Est-ce donc là, Monseigneur, cette espérance qui doit être un milieu entre la charité et la cupidité vicieuse? Ce milieu est une des deux extrémités: car c'est la charité même qui seule peut *préférer la gloire de Dieu à notre intérêt*.

VIII. Il me reste, Monseigneur, à vous faire une dernière plainte. C'est touchant la contemplation.

Vous dites[1], que « si on ne varioit les sen- » timens de la foi, en méditant les diverses » vérités qu'elle propose, l'esprit courroit risque » de s'en dégoûter.... Telle est la nature de » l'esprit de l'homme; il a besoin de change- » ment · sa légèreté naturelle l'empêche de se » fixer à un seul objet. » Voilà la méditation des divers mystères, et la variation des sentimens de la foi, que vous jugez nécessaires en tout état, et que vous fondez sur notre *légèreté naturelle*. Mais la grâce ne relève-t-elle jamais notre infirmité? Les parfaits n'auront-ils aucune exception? Seront-ils légers comme les imparfaits? N'avez-vous pas approuvé, Monseigneur, ce que M. de Meaux a écrit de la Mère de Chantal? Il rapporte ces paroles de saint François de Sales à cette vénérable Mère[2]. « Votre » oraison de simple remise en Dieu est extré- » mement simple et salutaire. Elle a été tant » examinée, et toujours l'on a trouvé que notre » Seigneur vous vouloit en cette manière de » prière. Il ne faut donc plus autre chose que » d'y continuer doucement. »

[1] *Instruct. past.* n. 45 : ci-dessus, p. 453. — [2] *Etats d'orais*, liv. VIII, n. 27, t. XXVII, p. 329.

M. de Meaux déclare qu'il « s'agissoit de la » suppression des actes de discours et de propre » industrie, spécialement au temps de l'orai- » son[1]. » Voilà la méditation qu'il s'agit de supprimer pour ce temps-là. Il dit encore que[2] « Dieu la voulant mener par la pure voie de » la foi, qui de sa nature n'est point discursive, » lui ôtoit, comme elle l'avoue, tout le dis- » cours; même en général tous les actes de » l'entendement ne paroissoient guère, parce » qu'aussi toute l'ame étoit tournée à ces actes » courts, simples et amoureux. » Voici ce qu'il ajoute : « Les actes supprimés alors étoient se- » condement les actes sensibles. Elle demeu- » roit, dit-elle, dans la simple vue de Dieu et » de son néant, toute abandonnée, contente et » tranquille, sans se remuer nullement, pour » faire des actes sensibles de l'entendement et » de la volonté, non pas même pour la pra- » tique des vertus ou détestation des fautes, » etc. »

Voilà, Monseigneur, une oraison qui n'est point une méditation, car elle n'est pas discursive. De plus, elle est si tranquille, que les actes sensibles y sont supprimés. C'est une oraison *de simple remise en Dieu*. L'ame y est *dans la simple vue de Dieu et de son néant*, *toute abandonnée*, sans *se remuer nullement*, et par conséquent sans chercher *à varier les sentimens de la foi*. Il ne reste plus qu'à savoir si cette oraison n'étoit que pour des momens, ou si elle étoit ordinaire. Ecoutons M. de Meaux; il réduit cet état *au temps spécial de l'oraison*. Mais il ajoute aussitôt : « Il est vrai que son » oraison étoit presque perpétuelle. » Il n'est donc pas question, Monseigneur, d'alléguer, sans excepter même les ames éminentes, *la légèreté naturelle* qui demande qu'on *varie les sentimens de la foi*.

Vous avouez, Monseigneur[3], que « l'ame en » certains momens de contemplation est ab- » sorbée en Dieu sans réflexion, sans aucune » idée sensible. Ses puissances, dites-vous, » semblent alors toutes liées. Il n'y a que la » volonté qui semble agir, parce qu'elle aime. » Je remarque, en passant, que vous n'établissez pas la ligature absolue des puissances, par laquelle M. de Meaux veut que la liberté soit alors réellement et entièrement suspendue *pour tous les actes discursifs et autres, etc.* Vous dites seulement que les puissances *semblent alors toutes liées*. Qui dit *semblent*, dit qu'elles

[1] *Etats d'orais*, liv. VIII, n. 29, t. XXVII, p. 329. — [2] *Ibid.* n. 31, 32, p. 332. — [3] *Instruct. past.* n. 45 : ci-dessus, p. 453.

ne le sont qu'en apparence, et qu'en effet elles demeurent libres. Vous dites encore « qu'il en » coûteroit trop si l'on vouloit résister à l'im- » pétuosité de l'esprit de Dieu. » Ce n'est donc pas une vraie et absolue impuissance, comme M. de Meaux le prétend. L'ame, si elle le vouloit, feroit bien alors des actes discursifs et sensibles : mais *il lui en coûteroit trop*. Parler ainsi, c'est réduire la passiveté comme je l'ai fait, à des actes simples, paisibles et uniformes, dont l'ame ne veut point se détourner contre l'attrait de sa grâce. Pour cette sorte de contemplation passive, vous ne l'admettez *qu'en certains momens* ; et vous ajoutez : « Mais ces » momens sont bientôt passés. Les saints con- » templatifs n'ont eu garde de croire qu'ils » pussent faire un état [1]. » M. de Meaux assure au contraire que c'étoit dans la Mère de Chantal, non-seulement un état d'oraison, *mais une oraison presque perpétuelle* [2].

C'est ici, Monseigneur, que je vous supplie de distinguer, dans mon livre, ce qui a toujours été distingué dans les Pères et dans les saints contemplatifs, je veux dire la contemplation négative, et la contemplation en général. La négative n'est qu'une espèce particulière dont la contemplation est le genre. C'est de la seule contemplation négative que j'ai dit qu'elle exclut *toute idée distincte et nominable*. C'est ce que les Pères et les théologiens disent souvent. C'est ce que vous avez reconnu vous-même dans votre Instruction pastorale. Voici l'objection que vous vous faites [3] : « Ces auteurs » (c'est-à-dire sainte Thérèse, le bienheureux » Jean de la Croix, et saint François de Sales) » ne disent-ils pas que l'ame dans la contem- » plation est quelquefois dénuée de toute image » sensible, qu'elle y est absorbée en Dieu, sans » qu'elle ait aucune idée distincte de ses attri- » buts ou de l'humanité sainte? » Loin de nier ces autorités, vous répondez, Monseigneur : « Ce n'est pas là la question, » et en reconnaissant ce fait, vous vous retranchez à prouver que les faux mystiques veulent exclure « de la » pure contemplation les idées distinctes des » personnes divines et des mystères de Jésus- » Christ. » Vous reconnoissez, dans la même page, que l'ame en certains momens de contemplation est « absorbée en Dieu, sans ré- » flexion, sans aucune idée sensible. » Sans doute, dans cet absorbement, la contemplation ne peut être que négative, puisque vous en excluez « toute idée distincte des attributs et de » l'humanité sainte. » D'où vient donc qu'il n'est pas permis de vous reprocher que vous excluez de la vie contemplative les personnes divines et l'humanité sainte? C'est, direz-vous, que la contemplation n'est perpétuelle en aucune ame. C'est, qu'outre cette contemplation négatives, toutes les ames les plus parfaites exercent encore l'autre contemplation, qui « admet tous les objets que la pure foi nous peut » présenter. » Cette réponse est décisive; mais elle est tirée mot à mot de mon livre. N'ai-je pas dit [1] que « l'ame peut exercer dans la plus » haute contemplation les actes de la foi la plus » explicite; qu'elle voit d'une vue simple et » amoureuse tous ces divers objets comme cer- » tifiés et rendus présens par la foi; que la » contemplation des bienheureux dans le ciel, » étant purement intellectuelle, a pour objet » distinct tous ces mystères de l'humanité du » Sauveur. » Veut-on une contemplation plus pure que celle où j'admets la vue de tous ces objets? N'ai-je pas ajouté que « l'ame la plus » élevée peut dans l'actuelle contemplation être » occupée de Jésus-Christ rendu présent par » la foi; et que dans les intervalles où la » pure contemplation cesse, elle est encore » occupée de Jésus-Christ. » Enfin, n'ai-je pas dit [2], « qu'on trouvera dans la pratique, » que les ames les plus éminentes dans la con- » templation sont celles qui sont les plus occu- » pées de lui, qu'elles lui parlent à toute heure » comme l'Epouse à l'Epoux, et que souvent » elles ne voient que lui seul en elles? »

Pourquoi donc, Monseigneur, rapportez-vous ces paroles de mon livre *aucune idée distincte et nominable*, en les mêlant avec d'autres qui ne sont pas de moi, pour vous récrier aussitôt : « Ne diroit-on pas que c'est l'Antechrist, comme » parle saint Jean, qui tient ce langage [3]? » Est-ce être l'*Antechrist* que de dire que quand l'ame *est absorbée en Dieu sans réflexion, sans aucune idée sensible..... sans aucune idée distincte des attributs et de l'humanité sainte*, elle ne voit que Dieu, mais que, dans une autre espèce de contemplation, *elle parle à toute heure à Jésus-Christ comme l'Epouse à l'Epoux, et souvent ne voit que lui seul en elle?* En vérité, Monseigneur, croyez-vous que l'Antechrist tiendra ce langage?

Vous dites [4] que « c'est mal parler, que de » dire qu'on perd la vue distincte de Jésus-

[1] *Instruct. past.* n. 45 : ci-dessus, p. 453. — [2] *Etats d'or.* déja cité. — [3] *Instruct. past.* n. 45 : p. 453.

[1] *Max. des saints*, p. 188, 190. — [2] *Ibid.* p. 196. — [3] *Instr. past.* n. 45 : ci-dess., p. 453. — [4] *Ibid.* n. 48, p. 453.

» Christ au commencement et dans la consom-
» mation de la vie intérieure. » Mais oserai-je vous demander pourquoi vous ne rapportez pas mes paroles entières? J'ai parlé *de la vue distincte, sensible et réfléchie de Jésus-Christ*[1]. Pourquoi supprimer ces termes de *sensible* et de *réfléchie*, qui font une si grande différence? Cette privation sensible, qui n'est que passagère dans les commençans, par leur imperfection, et dans les ames plus avancées par les épreuves dont Dieu se sert pour les perfectionner, n'empêche pas qu'on n'ait encore dans ces deux temps des vues directes de Jésus-Christ, quoiqu'elles ne soient pas réfléchies et sensibles comme dans les autres temps. J'ajoute encore que dans la plus grande privation «des épreuves
» il y a des intervalles paisibles, où certaines
» lueurs de grâce très-sensible sont comme des
» éclairs dans une profonde nuit d'orage, qui
» ne laissent aucune trace après eux[2]. » Pour cette privation *sensible* de Jésus-Christ dans les épreuves, avec des intervalles, c'est le moins qu'on puisse reconnoître dans les expériences des saints contemplatifs, et si on nie ce fait, il faut condamner la plupart de leurs livres.

Vous me reprochez, Monseigneur, d'avoir trop exclu Jésus-Christ de la contemplation; et c'est ce que je ne trouve point dans mes expressions. Mais me permettez-vous de vous représenter que vous avez trop rabaissé le genre particulier de contemplation qu'on nomme négative, ou de simple présence de Dieu? Vous assurez, Monseigneur[3], que *la seule idée abstraite de l'être en général* est ce que le démon laisse à certaines ames, pour *ruiner sourdement l'édifice de la perfection*, et qu'il veut faire tomber *cet édifice en l'étayant sur un appui unique assez mince.*

Si vous entendez, Monseigneur, par *l'idée abstraite de l'être en général*, l'idée de l'universel dont on dispute dans toutes les écoles, sans remonter jusqu'à Dieu être infini, vous avez raison de dire que c'est un *appui mince* pour soutenir la vertu des Chrétiens. Mais si vous entendez par *l'être en général*, cet Etre infini qui a dit de lui à Moïse : *Je suis celui qui est*, et encore, *Dites au peuple : Celui qui est m'a envoyé vers vous*, cette idée est sans doute non pas l'unique, mais un très-puissant appui de tout notre culte. Quoi, Monseigneur, la vue de Dieu infiniment parfait, à qui tout est dû, et devant qui tout le reste est comme s'il n'étoit pas, ne sera qu'un *appui mince* de notre religion? Malheur à ceux qui voudroient détacher cette vue de Dieu de celle de Jésus-Christ, car ce n'est que par le Fils que nous allons au Père, et nous ne trouvons véritablement que par lui *Celui qui est*. Mais enfin c'est pour nous faire connoître *Celui qui est*, que le Médiateur nous a été donné. Non, Monseigneur, les anciens philosophes n'ont jamais connu *Celui qui est* par lui-même, et par qui sont toutes les choses qui subsistent : ni Socrate, ni Platon, ni Aristote n'ont jamais connu Dieu sous l'idée de Créateur. Si cette connoissance peut être commencée par les efforts de la raison, elle ne peut être perfectionnée et purifiée que par le secours de la foi. D'ailleurs, il n'est pas question d'une connoissance spéculative, nue, sèche et stérile. Il s'agit d'une connoissance amoureuse. Encore une fois, malheur à ceux qui ne voudroient contempler que l'être infiniment parfait de Dieu, sans s'occuper de Jésus-Christ ni de ses mystères. De tels hommes seroient des antechrists. Mais à Dieu ne plaise aussi que nous regardions jamais la vue simple et amoureuse de Dieu infiniment parfait en lui-même, comme une *étaie* trompeuse, comme un *appui mince*, dont le démon se sert pour *ruiner sourdement l'édifice de la religion.*

Ecoutez, s'il vous plaît, Monseigneur, ces paroles de M. de Meaux[1]. « Les scholastiques
» demeurent d'accord que la plus parfaite con-
» templation de la nature divine est celle où
» on la regarde selon les notions les moins
» resserrées, comme celles d'être, de vérité,
» de bonté, de perfection; tant à cause que ces
» notions sont en effet les plus pures, les plus
» intellectuelles, les plus abstraites, les plus
» élevées au-dessus de ces images corporelles,
» que l'Ecole nomme fantômes, qu'à cause
» aussi que par leur universalité elles font en
» quelque façon mieux entendre l'universelle
» perfection de Dieu dans toute son étendue,
» que ne font les idées plus particulières et plus
» restreintes de juste, de sage, de saint. C'est
» l'excellente doctrine de Scot et de Suarez; et
» j'avoue que dans ces idées Dieu est l'être
» même. Dieu est la bonté, ou, comme il parle
» à Moïse, il est tout le bien. On lui attribue
» davantage d'une certaine manière les perfec-
» tions infinies qui sont comprises confusément
» et universellement dans ces notions abstraites;
» par où aussi on excite plus cette admiration,
» cet étonnement, ce silence, par où commence

[1] *Explic. des Max.* p. 194. — [2] *Ibid.* p. 82. — [3] *Instruct. past.* n. 45 : ci-dessus, p. 453.

[1] *Etats d'orais.* liv. II, n. 16, t. XXVII, p. 97.

» la contemplation. » Voilà, Monseigneur, ce que vous avez approuvé. Voilà le cas qu'il faut faire *des notions abstraites*, même pour la pratique de la plus haute contemplation : c'est une *doctrine excellente*. La contemplation de l'Etre divin dans l'idée la plus universelle, qui exclut même la vue distincte des attributs, est la plus parfaite en elle-même, selon M. de Meaux. Ce qu'il y a de plus parfait dans la vie intérieure, n'est-il donc qu'une fausse *étuie*, qu'un *appui mince* de *l'édifice de la religion?*

D'où vient, Monseigneur, que vous témoignez estimer si peu cette contemplation de l'Etre infiniment bon en lui-même, et que vous voulez toujours insensiblement réduire notre culte à la vue de Dieu bon pour nous? Pourquoi supposez-vous que « dans le temps de la plus su- » blime contemplation où Moïse fut élevé sur » le mont Sinaï, il ne fut guère occupé de cette » idée abstraite[1]. » Pourquoi ne voulez-vous pas qu'il fût principalement occupé de cette sublime et précieuse notion de Dieu, qui servoit de fondement à sa mission, et qui devoit donner tant d'autorité à sa loi? Les louanges qu'il donne à Dieu, et les prières qu'il lui fait pour le peuple dont il doit être chargé, n'empêchent pas qu'il ne regarde en elles-mêmes la clémence, la justice et la vérité de Dieu, comme les perfections de *Celui qui est*; et qu'il ne s'y complaise, indépendamment de tout rapport à soi et à la béatitude éternelle.

Mais l'amour de Dieu considéré en lui-même et pour sa perfection infinie vous est devenu suspect. Vous ne croyez plus voir de sûreté contre l'illusion, que dans l'amour de Dieu par rapport à notre béatitude. Quoi, mettrez-vous avec les *philosophes anciens, qui proposoient à leurs disciples l'Être universel*, et qui n'en ont tiré *aucune utilité*, tous ceux qui, sans négliger l'espérance, veulent aimer Dieu pour sa perfection infinie sans rapport à leur béatitude. Si quelquefois vous paroissez autoriser cet amour, bientôt vous posez des principes avec lesquels il est incompatible. *Vouloir* son *bien*, c'est-à-dire sa béatitude, c'est selon vous, Monseigneur, « comme l'essence de la volonté; c'est » ce qui fait sur nous les impressions les plus » vives et les plus efficaces. Nous voulons en » tout état être heureux : nous ne voulons » jamais être malheureux. Voilà les grands » ressorts qui remuent tous les hommes sans » exception. » Croyez-vous donc, Monseigneur, que le motif de la charité, la plus grande de toutes les vertus, selon l'Apôtre, ne soit pas aussi *vif* et aussi *efficace* que le motif de l'espérance, dans le cœur des plus grands saints, pour les tenir unis à Dieu?

Pardonnez, Monseigneur, tout ce que l'intérêt de la vérité, et la nécessité de me justifier sur la pureté de ma foi, m'ont obligé de remarquer dans votre *Instruction pastorale*. Plût à Dieu que nous pussions dissiper les orages qui ont altéré l'amitié dont vous m'avez honoré si longtemps. Du moins ils ne diminueront jamais la vénération et l'attachement que j'ai pour votre personne. Dieu, qui voit le fond des cœurs, m'est témoin qu'en pensant autrement que vous, je ne laisse pas de vous révérer, de déplorer amèrement cette division, et d'être toujours avec le même respect, Monseigneur, votre, etc.

QUATRIÈME LETTRE

A M. L'ARC. DE PARIS

SUR L'ADDITION A SON INSTRUCTION PASTORALE.

MONSEIGNEUR,

I. J'avois espéré que ma troisième lettre seroit la dernière, et cette espérance me consoloit : car ce n'est qu'avec une extrême peine que je me trouve réduit à contredire un prélat, dont je voudrois pouvoir suivre tous les sentimens avec une entière déférence ; mais *l'Addition* que vous venez de faire à votre *Instruction pastorale* ne me permet pas de me taire.

II. Vous me faites d'abord parler ainsi[1] : « Il ne s'agit..... que de savoir, si la charité de » sa nature ne nous porte pas à Dieu considéré » en lui-même, indépendamment de la vue de » notre bonheur. Mais, pour n'effrayer per- » sonne, on ajoute qu'on ne laisse pas d'envi- » sager toujours la béatitude, et de la désirer. »

Pour cette fois, je reconnois sans peine mon langage. Mais est-ce un tel langage qui vous déplaît, Monseigneur? Vous assurez que je parle ainsi, *pour n'effrayer personne*. Vous avertissez que je veux couvrir sous cette doctrine *les erreurs palpables du nouveau système qu'on ne peut envisager sans frayeur*. Vous voulez me rendre odieux en disant[2] : « On » espère pouvoir sauver les faux spirituels par

[1] *Instruct. past.* n. 45 ; ci-dessus, p. 453.

[1] *Addition* : ci-dessus, p. 463. — [2] *Ibid.*

» leur prétendue conformité avec les scolasti-
» ques et les bons mystiques des derniers
» temps. »

III. Laissons mon intention, Monseigneur, que Dieu seul peut voir, et avouez au moins qu'il n'est pas permis de *s'effrayer*, quand un auteur n'enseigne pour les actes de charité, » qu'un amour absolu et indépendant de tout » rapport à nous, et par conséquent de tout » motif de notre béatitude. » C'est ce que M. de Meaux avoue que *l'Ecole enseigne communément*[1]. Il ajoute que « personne ne peut » condamner cette doctrine, puisque elle est » enseignée par presque toute l'École. » Pourquoi donc la condamnez-vous, Monseigneur? Pourquoi parlez-vous ainsi : « Les mystiques » modernes infèrent que la charité n'enferme » aucun rapport à nous, et c'est en quoi ils se » trompent[2]. » Voilà donc, selon vous, l'endroit précis où *ils se trompent*. C'est qu'ils disent comme *presque toute l'Ecole*, qu'il y a un amour *indépendant de tout motif de notre béatitude*.

IV. Vous parlez encore ainsi, Monseigneur : « Ce n'est pas qu'on ne convienne presque gé- » néralement que l'Écriture et les Pères parlent » un langage très-différent des nouveaux mys- » tiques[3]. » Si vous entendez, par *les nouveaux mystiques*, des insensés et des impies qui enseigneroient, comme vous le marquez dans la page suivante, *l'indifférence pour la béatitude* promise, *et ce qui est encore plus horrible, l'acquiescement à la réprobation;* c'est trop peu de dire que *l'on convient presque généralement que l'Ecriture et les Pères parlent un langage très-différent*. Parler si doucement, seroit affoiblir la vérité et laisser quelque ressource à cette impiété monstrueuse. Il faut assurer qu'elle a toujours fait horreur à tous les Chrétiens. Mais si vous ne voulez point passer d'une chose à une autre toute contraire, pour les envelopper et pour les confondre insensiblement; si vous voulez examiner de suite ce que vous proposez comme l'état de la question, souvenez-vous, Monseigneur, qu'il s'agit de savoir s'il y a un amour *indépendant de tout rapport à nous, et par conséquent du motif de la béatitude*. Voilà les paroles de M. de Meaux. Les vôtres sont équivalentes, car vous parlez *d'un amour* qui *ne renferme aucun rapport à nous*. Or l'amour ne renferme pas le motif duquel il n'est point dépendant, et auquel il n'a point de rapport.

[1] *Summ. Doctr.* n. 8 : *Œuvr. de Boss.* t. XXVIII, p. 306. Edit. de 1845 en 12 vol. t. IX. — [2] *Addit.* ci-dessus, p. 464. — [3] *Ibid.* p. 463.

M. de Meaux attribue cette doctrine à *presque toute l'Ecole*, et avoue que *personne ne peut la condamner*. Vous l'imputez aux *mystiques modernes*, et vous déclarez que *c'est en quoi ils se trompent*. Pour le *langage de l'Ecriture et des Pères*, vous paroissez vouloir insinuer que *l'on convient presque généralement* qu'il est *très-différent* de cette doctrine. Je laisse à *presque toute l'Ecole* à vous répondre là-dessus, et je me contente de vous représenter que M. de Meaux, approuvé par vous, a reconnu que cette doctrine est celle de l'Écriture expliquée par les Pères *dès l'origine du christianisme*. Il ajoute qu'on ne peut « la rejeter sans en même temps » condamner ce qu'il y a de plus grand et de » plus saint dans l'Église[1]. »

V. Je cherche, Monseigneur, un sens favorable qu'on puisse donner à vos paroles. Je voudrois pouvoir croire que vous voulez seulement qu'en tout état, outre l'amour indépendant du motif de la béatitude, qu'on nomme charité, on doit encore avoir le désir de la béatitude, qu'on nomme espérance; mais il est impossible de réduire vos paroles à ce sens. En ce cas, vous ne diriez de l'espérance par rapport à la charité, que ce qu'il faut dire en général de toutes les vertus chrétiennes. Elles sont tellement liées par leur lien commun, qui est la charité, qu'on n'auroit plus la charité, si on ne conservoit la foi, la crainte, l'humilité, la charité, la patience, etc.

VI. La raison que vous alléguez, et que vous nommez *évidente*, n'a rien de soutenable. La voici : « Le moyen unique de parvenir à » une fin est inséparablement lié avec cette » fin[2]. » La fin de la charité est *de glorifier Dieu :* on ne peut le glorifier qu'en le possédant, c'est-à-dire, en étant heureux : donc la charité doit regarder et désirer notre bonheur. Il est aisé de faire le même raisonnement de la foi, de la chasteté, de l'humilité, de la crainte, de la patience, etc. Toutes ces vertus prises ensemble sont *l'unique moyen* pour parvenir à notre fin : on ne peut glorifier Dieu sans elles : donc elles sont *inséparables* de sa gloire. S'ensuivra-t-il que leurs motifs doivent entrer dans l'acte de charité? Remarquez même, s'il vous plaît, Monseigneur, que ces vertus sont des moyens plus nécessaires que notre béatitude céleste pour glorifier Dieu. La créature intelligente pourroit le glorifier par ses vertus, quand même Dieu n'auroit point voulu lui donner gratuitement cette béatitude chrétienne. Mais

[1] *États d'or.* liv. IX, n. 4, p. 357. — [2] *Add.* ci-dess. p. 464.

elle ne peut le glorifier que par les vertus. On ne s'avisera pourtant jamais de dire que les motifs propres de toutes ces vertus entrent nécessairement dans tout acte de charité. Si vous aviez seulement voulu conserver l'exercice de l'espérance en tout état, vous n'auriez eu garde de dire que « les bons docteurs et les vrais spi- » rituels.... ont enseigné très-clairement qu'on » n'aimeroit point Dieu, si on ne désiroit de lui » être uni et de le posséder :..... et qu'ils en- » ferment toujours dans l'idée de la charité, » *c'est-à-dire, dans sa définition, et dans son* » *essence*, la vue et le désir de posséder Dieu [1]. » Enfin vous déclarez que le motif de la béatitude entre dans l'acte de charité comme un motif *moins principal, mais inséparable.*

VII. Plus je tâche d'approfondir vos expressions, plus j'y trouve, Monseigneur, une liaison de principes qui forme un système complet. Souffrez que je rassemble ici vos propres paroles, pour en composer ce système. Si je le conçois mal, vous n'aurez qu'à nier chaque proposition qui ne sera pas véritablement de votre doctrine. Je n'insisterai point contre vous, comme vous avez insisté contre moi, quand j'ai nié si précisément ce que vous m'imputiez. Votre désaveu précis décidera d'abord pour moi, et je conclurai avec joie que je ne vous ai pas bien entendu. Voici ce système, qui me paroît le vôtre.

Ire PROPOSITION.

« Comment est-ce qu'un être intelligent peut » glorifier Dieu, si ce n'est en le connoissant » et en l'aimant. Nous sommes donc obligés » de désirer de voir Dieu et de le posséder [2]. »

Remarquez que la conséquence seroit d'une absurdité qu'il n'est pas permis de vous imputer, Monseigneur, si vous n'aviez pas voulu dire que la connoissance et l'amour, par lesquels seuls l'être intelligent peut glorifier Dieu, sont sa vision et sa possession.

Vous ne parlez en cet endroit que pour prouver la nécessité absolue du désir du salut ou béatitude chrétienne; et pour prouver cette nécessité, vous dites que l'être intelligent ne peut glorifier Dieu que par sa vision et par sa possession. Il est évident que vous ne voulez point parler de cette vision *en énigme*, comme parle l'Apôtre, et de cette possession obscure, où Dieu ne se présente à nous que sous le voile de la foi; car tout votre raisonnement tend à prouver la nécessité de désirer le salut, c'est-à-dire la vision face à face, et la béatitude céleste. Vous supposez donc que l'être intelligent ne peut glorifier Dieu que par la connoissance la plus claire, qui est la vision intuitive, et par l'amour le plus consommé qui est celui du ciel.

IIe PROPOSITION.

« Le moyen unique de parvenir à une fin est » inséparablement lié avec cette fin. La charité » me porte à glorifier Dieu en lui-même. Elle » m'attache à Dieu comme à ma dernière fin. » Mais le moyen unique pour que je glorifie » Dieu, c'est que je le possède [1]. »

Nous avons vu, dans la proposition précédente, que *posséder Dieu*, selon vous, c'est *le voir* intuitivement. Le voir est donc, selon vous, Monseigneur, *le moyen unique de parvenir* à notre fin : il en est *inséparable*. Voilà la connoissance et l'amour sans lesquels *l'être intelligent* ne peut glorifier Dieu. Ce principe étant posé, tout le système s'élève comme de lui-même sur ce fondement.

IIIe PROPOSITION.

« On n'aimeroit point Dieu, si on ne dési- » roit de lui être uni et de le posséder [2]. »

IVe PROPOSITION.

« Le désir de posséder Dieu, *est celui* d'être » heureux [3]. »

Ve PROPOSITION.

Ce désir de la béatitude dans la vision ou possession de Dieu, *est essentiellement juste*, parce qu'il *est essentiellement juste que nous voulions notre bien* [4], ou béatitude, qui est cette possession de Dieu.

VIe PROPOSITION.

Ce désir de notre béatitude dans la vision ou possession de Dieu, « est comme l'essence de » la volonté; que voudroit-elle, si elle ne vou- » loit le bien [5] ? »

VIIe PROPOSITION.

« Dieu étant la souveraine justice, il est im- » possible qu'il ne veuille tout ce qui est essen- » tiellement juste [6], » c'est-à-dire notre béatitude par sa vision ou possession.

[1] *Addit.* ci-dessus, p. 463. — [2] *Instr. past.* n. 19 : ci-dessus, p. 430.

[1] *Addit.* ci-dessus, p. 464. — [2] *Ibid.* p. 463. — [3] *Ibid.* — [4] *Instruct. past.* n. 35 : ci-dessus, p. 442. — [5] *Instruct. past.* n. 35 : ci-dessus, p. 442 — [6] *Ibid.*

VIIIe PROPOSITION.

Le désir de cette béatitude par la vision ou possession éternelle de Dieu, « est non-seulement l'ordre du législateur et du libérateur, » mais encore l'impression invincible et nécessaire de l'auteur de la nature [1]. »

IXe PROPOSITION.

L'idée de la charité, c'est-à-dire l'essence du plus parfait amour dont l'être intelligent soit capable, *renferme la vue et le désir de posséder Dieu* [2].

Xe PROPOSITION.

« Il est aussi impossible que nous regardions » par la charité la bonté souveraine, sans le » motif de la béatitude, qu'il est impossible » que nous connoissions notre bien unique sans » que nous voulions notre bien [3]. »

XIe PROPOSITION.

Aimer n'est autre chose que *vouloir* notre *bien*, c'est-à-dire désirer notre bonheur dans l'objet qui peut nous le causer.

XIIe PROPOSITION.

Aimer sans le motif de notre bonheur, ce seroit aimer sans amour, c'est-à-dire, *sans la raison d'aimer qui ne s'explique pas d'une autre sorte* [4]. Ce seroit vouloir notre bien ou bonheur, sans le vouloir.

Voilà, Monseigneur, le système que vos paroles, et qui plus est, que vos raisonnemens semblent composer. Je vous conjure, par l'intérêt de la vérité, et par l'esprit de paix, de supporter avec patience cette discussion, et de nier ou d'affirmer précisément chacune de ces douze propositions.

VIII. Après avoir exposé le système qui me paroît être le vôtre, je crois devoir encore vous expliquer le mien avec toute l'exactitude d'un homme qui va au-devant de toutes les difficultés, et qui ne craint point de développer toute l'étendue de ses principes.

Ire PROPOSITION.

Dieu, avant ses promesses gratuites, n'étoit-il pas libre de donner ou de ne donner pas à l'être intelligent une existence éternelle, avec la vision intuitive de son essence, le transport d'amour consommé, et la joie suprême, qui composent la béatitude chrétienne?

IIe PROPOSITION.

Dieu n'auroit-il pas pu, dans cette supposition, ne donner à ces êtres intelligens, pour le glorifier, qu'une connoissance inférieure à la vision intuitive, et qu'un amour inférieur à ce transport consommé du ciel? N'auroit-il pas pu ne leur donner cette connoissance et cet amour que dans une existence bornée, après laquelle il auroit fait rentrer ces êtres dans le néant, d'où ils avoient été tirés?

IIIe PROPOSITION.

Ces êtres créés n'auroient-ils pas dû connoître Dieu et l'aimer pour lui-même pendant toute leur durée, quoiqu'ils ne puissent désirer la vision intuitive, le transport d'amour consommé, la joie suprême et la vie éternelle, qui composent ce qu'on appelle le salut, parce que Dieu n'auroit pas voulu leur accorder ces choses?

IVe PROPOSITION.

En ce cas, n'est-il pas vrai que l'amour de Dieu n'auroit pas été un désir de la béatitude éternelle, ou parfaite possession de Dieu?

Ve PROPOSITION.

N'est-il pas vrai que ces êtres intelligens auroient une espèce d'amour de Dieu suffisant pour accomplir leur fin essentielle, puisqu'ils auroient été attachés par amour pour lui-même, en voulant sa gloire en la manière qu'il l'auroit voulue?

VIe PROPOSITION.

N'auroient-ils pas joui de Dieu dans le sens que saint Augustin donne au terme de *jouir*, puisqu'ils auroient été attachés à Dieu par amour pour lui-même, en voulant sa gloire en la manière qu'il l'auroit voulue?

VIIe PROPOSITION.

N'auroient-ils pas eu une espèce de possession de Dieu? N'est-ce pas le posséder à un certain degré, que de connoître sa vérité, et que d'aimer sa bonté, qu'on ne peut aimer qu'autant qu'elle se communique?

[1] *Instr. past.* n. 35 : ci-dessus, p. 442. — [2] *Addit.* p. 463. — [3] *Ibid.* p. 464. — [4] *Instruct. sur les Etats d'orais.* liv. x, n. 29, p. 452.

VIIIe PROPOSITION.

Le simple contentement d'amour, que ces êtres auroient eu en aimant Dieu d'un amour inférieur à celui des bienheureux, n'auroit-il pas été différent de cette joie pleine et suprême, de ce ravissement éternel, de ce torrent de volupté qui nous est promis dans le royaume de Dieu?

IXe PROPOSITION.

Ne doit-on pas distinguer Dieu, qui est le principe et l'objet de la béatitude chrétienne, d'avec l'acte ou disposition que cet objet béatifiant cause en nous? En un mot, ne faut-il pas distinguer, comme l'Ecole le fait, la béatitude objective, d'avec la formelle?

Xe PROPOSITION.

La béatitude formelle n'étant qu'une disposition de la créature, n'est-elle pas, comme l'École l'enseigne après saint Thomas, quelque chose de créé, et de distingué de Dieu qui la cause en nous?

XIe PROPOSITION.

N'est-il pas vrai que cette béatitude formelle étant quelque chose de créé, elle n'est pas notre fin dernière, qui ne peut être que la seule gloire de Dieu, et qu'étant seulement l'action par laquelle on arrive au terme, elle ne peut être le terme même?

XIIe PROPOSITION.

N'est-il pas vrai que cette béatitude formelle est une action ou disposition qui n'est pas essentielle, c'est-à-dire, qui n'est pas *le moyen unique* pour arriver à notre dernière fin, savoir la gloire de Dieu; puisque Dieu auroit pu trouver suffisamment sa gloire en nous, sans nous donner cette béatitude formelle, telle que les saints l'ont dans le ciel?

XIIIe PROPOSITION.

Cette béatitude formelle étant quelque chose de créé, ne peut-elle pas être désirée par un amour naturel et délibéré de nous-mêmes, comme nous recherchons souvent, par des désirs humains, les autres dons créés que la lumière de la foi nous a découverts?

XIVe PROPOSITION.

Ces désirs délibérés qui viennent d'un amour naturel de nous-mêmes, ne sont-ils pas différens de l'espérance chrétienne, et très-inférieurs aux actes de cette vertu? Les actes qui sont faits par les seules forces naturelles de notre volonté ne sont-ils pas d'un ordre inférieur aux actes qui sont produits par cette même volonté, quand elle est aidée et élevée par le principe de la grâce?

XVe PROPOSITION.

Les ames parfaites ne peuvent-elles pas retrancher ou sacrifier ces désirs naturels de la béatitude, comme un reste de propriété ou propre intérêt, ou reste d'esprit mercenaire, sans retrancher les actes surnaturels de l'espérance chrétienne?

IX. Je vous supplie instamment, Monseigneur, de nier ou d'affirmer précisément chacune de ces quinze propositions. Si vous en niez quelqu'une, j'offre de la démontrer. Si au contraire vous les accordez toutes, il ne faut plus parler du désir du salut comme d'une chose *essentiellement juste*, et qui *est comme l'essence de la volonté*. Il faut avouer que les parfaits peuvent ne désirer d'ordinaire leur salut, que par des désirs surnaturels, et par conformité à la volonté gratuite pour nous donner la béatitude chrétienne, que Dieu ne nous devoit pas. Toutes vos preuves tombent d'elles-mêmes. Les souhaits de saint Paul et de Moïse expliqués et admirés par *ce qu'il y a de plus grand et de plus saint dans l'Eglise* doivent être pris à la lettre. Ils démontrent un amour dont les actes ne renferment aucun rapport à nous, c'est-à-dire, aucun motif de notre béatitude éternelle. Ce n'est point en cela que *les mystiques modernes.... se trompent*. D'un autre côté, il est évident qu'il y a des désirs naturels de la béatitude formelle qui ne viennent point de la grâce, quoiqu'ils lui soient soumis. Ces désirs consolent les justes imparfaits, que les Pères nomment *mercenaires*. Mais les parfaits peuvent retrancher ou sacrifier ce *reste d'esprit mercenaire* que les contemplatifs des derniers temps ont appelé *propriété*, ou propre intérêt.

X. Voulez-vous, Monseigneur, chercher une claire et prompte fin de notre contestation? Laissons tous les raisonnemens généraux et enveloppés, niez et affirmez précisément, sur ces deux systèmes, chaque proposition. Condamnez aussi clairement toutes les parties du système qui me paroît dans vos paroles, que j'ai condamné en détail, et par les vrais principes, le

système monstrueux que vous aviez imputé à mon livre.

XI. Vous pensez, comme M. de Meaux, avoir trouvé un tempérament pour vous accorder avec *presque toute l'École* sur la nature de la charité, en disant que le motif de la béatitude y entre comme motif *secondaire* ou *moins principal*. Mais j'ai plusieurs réflexions à faire sur cet endroit de votre addition.

1° Il est important que toute l'Église sache à quoi se réduit enfin cette controverse. Vous dites, Monseigneur [1], qu'on veut établir « *un* » *amour* de Dieu considéré en lui-même; indé- » pendamment de la vue de notre bonheur:.... » et qu'on ajoute qu'on ne laisse pas d'envisa- » ger toujours la béatitude et de la désirer. » En effet, voilà le vrai état de la question. Vous ajoutez [2], que « les mystiques modernes in- » fèrent que la charité n'enferme aucun rap- » port à nous, et que c'est en quoi ils se trom- » pent. » Je laisse au lecteur à juger *s'ils se trompent* en inférant qu'un acte ne renferme point le motif dont il est indépendant et auquel il n'a point de rapport. Mais enfin vous avouez qu'on ajoute pour tout état, à cet amour indépendant de la béatitude, la nécessité indispensable de désirer la béatitude même. Il n'est donc pas question de savoir s'il faut espérer la béatitude, mais seulement s'il la faut espérer dans les actes propres de la charité. Pour moi, je veux qu'on n'espère le salut que par les actes de l'espérance, et non par ceux de la charité. *Désirer* les biens futurs pour soi, et les espérer, c'est la même chose. Vous le reconnoissez vous-même en prenant ces termes pour synonymes; car vous ne faites qu'une même chose du *désir* et de *l'espérance de posséder Dieu* [3]. Pourquoi vouloir absolument que ce soit par les actes propres de la charité qu'on espère de posséder Dieu? L'espérance ne suffit-elle pas pour espérer? Me mettez-vous au rang des *mystiques modernes*, sous le nom desquels vous désignez les Quiétistes, parce que je ne mets point le motif de l'espérance dans l'acte de charité? Est-ce en cela précisément que je me *trompe?* Faut-il confondre ces deux vertus pour éviter l'illusion? Est-ce donc là le sujet d'un si grand scandale?

2° Vous dites, Monseigneur [4], que « la bonté » de Dieu considérée en elle-même est l'objet » principal et spécifique de la charité. » Mais voici en quoi les *mystiques modernes... se trompent*, selon vous: c'est qu'ils ne reconnoissent pas que *notre bonheur éternel* est, dans l'acte de charité, *un objet moins principal, subordonné et inséparable*. Me permettrez-vous, Monseigneur, de vous représenter qu'on n'a jamais parlé ainsi dans aucune école? *L'objet spécifique*, selon tous les théologiens, est le seul objet essentiel: c'est lui qui constitue l'espèce; hors de lui tout est accidentel. L'objet *moins principal*, qui est ajouté au *spécifique*, ne peut donc être *inséparable*. Si vous avouez que le motif de la béatitude dans l'acte de charité n'est pas le *spécifique*, et lui est surajouté accidentellement, vous renversez tout votre système, et vous établissez le mien. Un motif ajouté au *spécifique* n'est ni essentiel ni *inséparable*. On peut faire les actes de cette vertu, sans y mêler ce motif, et ces actes demeurent parfaits dans leur espèce. Dès-lors on peut prendre à la lettre les souhaits de Moïse et de saint Paul, avec les suppositions dont M. de Meaux avoue que les livres des saints sont remplis *dès l'origine du christianisme* jusqu'à saint François de Sales.

Si au contraire vous soutenez, Monseigneur, que ce motif secondaire ou *moins principal* est *inséparable* ou essentiel, cet adoucissement apparent ne sauve aucune difficulté. Ce qui est essentiel à la charité a dû se trouver dans celle de saint Paul, de Moïse et de tous les autres saints. En exprimant un amour indépendant du motif essentiel de la béatitude, ils ont exprimé un blasphème contre l'essence de la charité. Ils ont anéanti l'essence de l'amour même en détruisant *la raison d'aimer*, et rien ne peut les excuser que leur *amoureuse extravagance*. Leurs actes, loin d'être si parfaits, étoient ou menteurs ou extravagants; menteurs, s'ils disoient à Dieu ce qu'ils ne pouvoient ni vouloir ni désirer même de vouloir en aucun sens; extravagans, s'ils exprimoient de bonne foi l'offre d'être privés de la béatitude céleste, puisqu'ils ne pouvoient faire cette offre que par le désir de posséder cette béatitude même. Je vous laisse à juger, Monseigneur, si on remédie à ces inconvéniens, en disant que ces hommes inspirés par le Saint-Esprit faisoient semblant de parler d'une béatitude, et en sous-entendoient une autre toute différente; qu'ils exprimoient l'offre de la béatitude chrétienne en acceptant d'être *effacés du livre*, et d'être faits *anathème à l'égard de Jésus-Christ;* mais qu'une restriction mentale corrigeoit *ces pieux excès* de paroles, et qu'ils n'offroient à Dieu, dans le fond de leurs cœurs, qu'une béatitude naturelle qu'on posséderoit *sans penser à lui*, quoique nul fidèle ne puisse

[1] *Addit.* ci-dessus, p. 463. — [2] *Ibid.* p. 461. — [3] *Ibid.* — [4] *Ibid.*

jamais regarder sérieusement cette béatitude, puisqu'elle est contraire à la foi.

Ne vaudroit-il pas mieux, Monseigneur, laisser espérer l'espérance seule, que de vouloir ainsi déclarer quiétistes tous ceux qui ne mettront pas l'espérance dans la charité? Au moins, vous épargneriez à saint Paul, à Moïse, *à tout ce qu'il y a de plus grand et de plus saint dans l'Eglise de pieux excès* contre la saine doctrine sur l'essence de la charité, et *d'amoureuses extravagances*, ou des restrictions mentales très-indignes d'eux.

3° Remarquez, s'il vous plaît, que votre principe prouve nécessairement que le motif de la béatitude, loin d'être le motif *moins principal*, est au contraire le *spécifique*, l'unique, le total. En voici la preuve :

Il ne peut y avoir d'essentiel, pour les motifs d'un acte, que ce qui est renfermé dans son essence et exprimé par sa définition. *Aimer*, selon vous, c'est *désirer*. Et le *bien*, selon vous, c'est notre bien ou notre béatitude. Si c'étoit le bien considéré en lui-même et sans rapport à nous, vous retomberiez dans le point précis où vous assurez que *les mystiques modernes.... se trompent*. *Vouloir*, selon vous, est donc se désirer un bien ; et le *bien*, selon vous, est ce qui nous est bon, utile et convenable ou béatifiant. De là vient que vous assurez qu'il *est essentiellement juste que nous voulions notre véritable bien ;* que le désir de la béatitude *est comme l'essence de la volonté*. Vous ajoutez : *Que voudroit-elle si elle ne vouloit le bien?* Enfin vous supposez que l'amour et le désir de la béatitude sont entièrement synonymes, et par conséquent aimer, sans désirer le bonheur, ce seroit aimer et n'aimer pas. « Il est aussi impossible, dites-» vous [1], que par la charité nous regardions la » bonté souveraine en excluant la vue et le désir » de la béatitude, qu'il est impossible que nous » connoissions et que nous aimions notre bien » unique, sans que nous voulions notre bien. » Ainsi, selon vous, *aimer notre bien unique* n'est autre chose que *vouloir notre bien* ou béatitude. Voilà l'essence de l'amour ; *c'est comme l'essence de la volonté*. D'où vous concluez « qu'on n'ai-» meroit point Dieu, si on ne désiroit de lui » être uni et de le posséder ..... c'est-à-dire » d'être heureux [2]. »

Voilà, Monseigneur, ce qui vous a fait sans doute approuver le livre de M. de Meaux, où *la béatitude communiquée est la raison d'aimer*, qui *ne s'explique pas d'une autre sorte*, et sans laquelle Dieu ne nous seroit point aimable. Ce qui est la *raison d'aimer*, ce qui est l'essence de l'amour même, ce qui en fait toute sa définition, ce qui *est comme l'essence de la volonté* même, est sans doute le motif spécifique, essentiel et total de l'amour. Tout ce qu'on y voudroit ajouter ne pourroit tout au plus être qu'accidentel. Si donc la charité est un amour, elle est, selon vous, un *désir* pour nous du *bien* convenable, et par conséquent relatif. Le motif du bien absolu et considéré en lui-même, loin d'être le principal et le spécifique, ne pourroit tout au plus être qu'accidentel. Le motif de la convenance pour la béatitude, *est comme l'essence de la volonté. Que voudroit-elle si elle ne vouloit le bien? Aimer* n'est autre chose que *vouloir le bien* ou bonheur. Ce n'est donc que pour apaiser l'Ecole par un adoucissement spécieux, que vous ne lui demandez d'abord d'admettre dans l'acte de charité le motif de la béatitude, que comme un motif secondaire ou *moins principal*, mais *inséparable*. Dans le fond, il faut que ce motif soit, selon vous et selon M. de Meaux, l'unique et totale *raison d'aimer*, qui *ne s'explique pas d'une autre sorte*.

XII. Quand on a posé ce principe, il faut conclure que le désir de la fin dernière est celui de le béatitude, que saint Paul, Moïse, et les autres saints, en renonçant conditionnellement à la béatitude, ont renoncé conditionnellement à leur dernière fin, et à Dieu même, qui n'est *la raison d'aimer* qu'autant qu'il est béatifiant ; ce qui est leur faire exprimer des blasphèmes. Il faut conclure que Dieu n'auroit jamais pu créer aucun être intelligent pour en être aimé, sans lui offrir cette béatitude éternelle ; que l'acte de charité étant spécifié par son motif ou sa *raison d'aimer*, qui est la béatitude, il n'est qu'un véritable acte d'espérance, qu'ainsi ces deux vertus sont confondues, malgré notre XXIe article d'Issy qui assure que leur distinction est *révélée de Dieu ;* qu'enfin l'acte de parfaite contrition, où l'on déteste le péché, non pour la béatitude dont il nous prive, mais pour la perfection divine qu'il blesse, est un acte où l'on *s'impose* à soi-même, et que c'est *une manifeste illusion*, pour parler le langage de M. de Meaux.

XIII. Il est vrai, Monseigneur, que vous paroissez avoir senti que vous étiez allé trop loin, en parlant de l'espérance, quand vous faisiez dire à saint François de Sales que « l'amour d'espé-» rance préfère la gloire de Dieu à notre inté-» rêt [1]. » Ces paroles n'étant point de ce saint

[1] *Addit.* ci-dessus, p. 464. — [2] *Ibid.*

[1] *Instruct. past.* n. 37 ; ci-dessus, p. 445.

auteur, elles ne peuvent être que de vous, et elles sont trop fortes selon vous-même. Vous avez enfin reconnu que « l'espérance ne nous » attache point *à Dieu* comme à notre fin der- » nière [1]. Or notre fin dernière, *selon vous*, est » la gloire de Dieu [2]. » Vous avouez donc, Monseigneur, qu'il n'est pas permis de dire que *l'espérance préfère la gloire de Dieu à notre intérêt*. Car cette préférence *de la gloire de Dieu à notre intérêt* seroit un parfait attachement à la fin dernière.

XIV. Mais ce qui m'empêche de me réjouir autant que je le voudrois de cette explication, c'est qu'elle n'est pas encore assez précise. Selon vos principes, le motif de notre béatitude est tellement *la raison d'aimer*, et *comme l'essence de la volonté*, qu'on ne voudroit point dans l'acte de la charité *la gloire de Dieu*, si le motif de la béatitude n'y déterminoit. Cela supposé, il n'est pas vrai de dire qu'on *préfère la gloire de Dieu à l'intérêt* de la béatitude dans l'acte de charité, si on n'y veut la gloire de Dieu, qu'autant qu'on y trouve sa propre béatitude; en sorte que sans la béatitude la gloire de Dieu seule ne seroit point pour nous *la raison d'aimer*. Préfère-t-on une chose à une autre, quand on ne veut la première qu'à cause qu'elle nous communique la seconde? Ainsi votre acte de charité bien entendu n'est qu'un acte d'espérance, qui ne préfère point la gloire de Dieu à notre intérêt. Toute la différence effective qu'il y a entre votre charité et votre espérance, c'est que votre charité est une espérance forte, dominante et constante, qui tient toutes les concupiscences terrestres soumises, et qui ne nous laisse point chercher notre béatitude dans les créatures; au lieu que ce que vous nommez espérance dans les pécheurs, n'est qu'une *vue* spéculative, une persuasion de la béatitude qu'on peut trouver en Dieu, ou tout au plus qu'une demi-volonté, qu'un désir informe de chercher en Dieu la béatitude, sans *s'y attacher constamment comme à la fin dernière*, c'est-à-dire, sans se fixer à ce vrai bonheur, en rejetant tous les faux bonheurs d'ici-bas: au lieu que la charité est un amour constant, effectif et fructueux dans le cours de la vie.

XV. Voilà, Monseigneur, ce que vous semblez insinuer, en ne nous représentant l'espérance que comme une *vue* et un *regard* de Dieu [3]. La vraie et unique manière de lever l'équivoque n'est pas de distinguer ces deux vertus par leurs effets dans la pratique, mais de les définir par leurs objets spécifiques, qu'on ne doit jamais confondre. Il faut dire que l'une a pour motif la béatitude, et que la béatitude n'est point le motif de l'autre. J'espère, Monseigneur, que vous voudrez bien vous expliquer aussi précisément sur la charité, que je me suis expliqué sur l'espérance.

XVI. Après avoir tâché de détruire le système contraire au mien, il me reste, Monseigneur, à montrer en peu de mots combien saint Thomas et les autres saints auteurs que vous citez sont éloignés de la doctrine que vous croyez trouver dans leurs ouvrages.

Saint Thomas a fait cinq choses qui décident évidemment notre question.

La première est d'avoir posé les définitions de la charité et de l'espérance, en comparant ces deux vertus l'une à l'autre. Les définitions des choses, quand elles sont données tout exprès en leurs places, ne peuvent jamais passer *pour des endroits écartés ou obscurs*, comme vous voulez le faire entendre [1]. Au contraire, se sont *les endroits clairs* où les auteurs *traitent la matière à fond*. C'est à ceux-là qu'il faut *renvoyer* le lecteur. C'est donc par les définitions de ces deux vertus comparées ensemble, qu'il faut expliquer les autres endroits que vous m'opposez. Saint Thomas assure que l'objet formel de l'espérance vertu théologale est Dieu en tant que bon pour nous, ou béatifiant, c'est-à-dire, la *possession* de Dieu: *adeptio boni* [2]. Puis il élève la charité au-dessus de l'espérance, précisément à cause qu'elle *s'arrête en Dieu, non afin qu'il nous en revienne aucun bien; non ut ex eo aliquid nobis proveniat*. Voilà, suivant saint Thomas, où il faut trouver précisément la prééminence de la charité enseignée par l'Apôtre. *Adeptio boni*, la *possession du bien*, dans saint Thomas, ne peut signifier que la possession de Dieu, en tant que bon relativement à nous, ou béatifiant. La charité ne regarde donc pas, selon saint Thomas, ce qu'il nomme dans l'espérance la possession de Dieu béatifiant, *adeptio boni*. Autrement la charité regardant aussi bien que l'espérance ce qui est nommé la possession de Dieu béatifiant, *adeptio boni*, elle ne seroit point plus parfaite par là, et saint Thomas seroit inexcusable d'avoir dit, *et ideo est excellentior, etc.* Remarquez encore qu'il ne dit pas que la charité est plus parfaite que l'espérance, parce qu'outre qu'elle regarde aussi bien que l'espérance Dieu comme béatifiant, elle le regarde

[1] *Addit.* ci-dessus, p. 464. — [2] *Ibid.* — [3] *Ibid.*

[1] *Addit.* ci-dessus, p. 464. — [2] 2. 2. Quæst. XVII, art. VIII, quæst. XXIII, art. VI.

encore comme parfait en soi. Il met toute la perfection de la charité dans la force de la seule particule négative, qui exclut absolument le motif de la béatitude. *non ut ex eo*, dit-il, *aliquid nobis proveniat*. Cette négation exclut du motif de l'acte la possession de Dieu béatifiant, *adeptio boni*. Et c'est sur cette exclusion qu'il fonde entièrement la prééminence de la charité : *et ideo est excellentior, etc.* Il ne s'agit point ici, Monseigneur, de quelque raisonnement de saint Thomas sur des principes généraux. C'est sa doctrine fondamentale. C'est la définition précise de ces deux vertus par une exacte comparaison de leurs essences : et il n'y a rien de supportable dans les paroles d'un si grand docteur, si elles ne font pas une pleine démonstration à laquelle il faut réduire tout ce qu'il dit ailleurs.

La seconde chose que saint Thomas a faite, qui a été suivie par toutes les écoles sans exception, et qu'on ne peut affoiblir sans confondre tous les vertus, c'est de supposer que toute nouvelle formation, qu'on ajoute comme essentielle au motif *spécifique* d'une vertu, change aussitôt l'espèce de la vertu même. Si donc vous ajoutez au motif *spécifique* de la charité, qui est la gloire de Dieu, celui de l'espérance qui est la béatitude en Dieu, *adeptio boni*, comme un second motif essentiel ou *inséparable*, vous changez l'espèce de la charité, en changeant son motif spécifique ou objet formel. Vous faites un acte composé de charité et d'espérance, où la charité n'a de force que par l'espérance, en sorte que la charité seule ne pourroit jamais rien; ce qui est lui ôter toute sa vertu spécifique et tous ses actes propres. Voilà ce qui est évidemment contraire au grand principe de saint Thomas, et qui est inouï dans toute l'Ecole. Vouloir imputer cette doctrine à ce grand docteur, c'est vouloir qu'il soit tombé dans la plus grossière contradiction. Il n'y a point d'interprétation qu'il ne fallût lui donner dans les passages que vous alléguez, plutôt que de l'accuser d'un tel égarement.

La troisième chose que saint Thomas a faite, est de reconnoître que la béatitude formelle est quelque chose de créé, à quoi il n'est pas permis de rapporter Dieu, et qu'il faut au contraire rapporter à Dieu même. Voici les paroles de ce saint docteur que vous citez [1]. *On peut envisager la béatitude créée comme une fin où notre amour tend, mais non pas comme une fin à laquelle on rapporte Dieu, qui est l'objet aimé.* Ce saint docteur parle souvent ailleurs dans le même sens. Quand il a dit, *non ut ex eo aliquid nobis proveniat, non afin qu'il nous en revienne aucun bien*, a-t-il voulu que *la béatitude* créée fût un véritable bien ou non ? Sans doute il a voulu qu'elle fût un vrai bien, et même le plus grand des biens que Dieu puisse communiquer à sa créature. Si c'est un bien que l'acte de charité désire et qui en soit le motif *inséparable*, ces paroles, *non afin qu'il nous en revienne aucun bien*, sont fausses, scandaleuses, et indignes de saint Thomas; car peut-on dire sérieusement que la charité n'attend aucun bien de Dieu, si elle a pour motif essentiel ou *inséparable* d'en attendre le plus grand de tous les biens créés, savoir la béatitude formelle? Si au contraire l'acte de charité ne désire point essentiellement ce bien créé, voilà le motif d'être heureux qui peut ne se trouver point dans l'acte de charité, et ce motif n'est plus essentiel, même comme secondaire ou *moins principal*.

La quatrième chose que saint Thomas a faite, a été de *rapporter et d'approuver* l'explication de saint Chrysostôme sur le souhait de l'Apôtre; c'est ce que M. de Meaux a reconnu dans son livre [1]. Un auteur qui croit que saint Paul a renoncé conditionnellement à sa béatitude éternelle, ou salut, n'a pas pu croire que le salut soit une chose *essentiellement juste*, et dont le désir soit *comme l'essence de la volonté*. Il n'a pas pu croire que ce motif de la béatitude, sous le nom de *secondaire ou moins principal*, soit essentiel, et *inséparable* de tout acte humain produit par la raison : il n'a pas pu croire *qu'on n'aimeroit pas Dieu, si on ne désiroit* en tout acte de *s'unir à lui*, de le voir, *et de le posséder* par la raison intuitive et par le ravissement éternel des saints. Si ce motif étoit, selon saint Thomas, essentiel à tout acte humain produit par la raison, il auroit dit que le renoncement conditionnel à la béatitude étoit *un excès* contre la saine doctrine, qu'il n'est pas permis d'imputer à l'Apôtre. Il auroit dit que l'Apôtre n'a pu même avoir là-dessus aucune velléité tant soit peu libre, puisque la volonté ne peut jamais avoir aucun commencement de délibération, ni aucun désir même imparfait contre un motif qui lui est essentiel en tout acte. Il auroit dit que vouloir renoncer à sa béatitude ce seroit vouloir ne plus aimer, et par conséquent, que de tels actes ne sont pas même de véritables velléités, qu'ils ne sont

[1] *Addit.* ci-dessus, p. 465 : *in III Sent.* dist. XXIX, quæst. I, art. IV.

[1] *Etats d'oraison*, liv. IX, n. 3, p. 351.

des velléités qu'en paroles, puisqu'il est impossible d'avoir aucun commencement de vrai désir contre *la raison d'aimer*, et que ces sortes d'actes se détruisent formellement eux-mêmes. Tout au contraire saint Thomas représente ce renoncement conditionnel à la béatitude, dans saint Paul, comme vrai, sérieux, délibéré, et d'une perfection sublime. Il suppose donc évidemment que l'Apôtre a pu aimer Dieu sans aucun motif de béatitude céleste; à moins qu'on ne voulût faire dire à saint Thomas, que c'est pour parvenir à la béatitude que saint Paul fait semblant d'être prêt à y renoncer, si Dieu le vouloit.

La cinquième décision, tirée de saint Thomas [1], est que la volonté ne peut vouloir les moyens en tant que moyens, sans vouloir la fin par le même acte; mais qu'elle peut vouloir immédiatement la fin en elle même, sans vouloir par le même acte les moyens. La charité regarde seule immédiatement la fin dernière, qui est la pure gloire de Dieu. La béatitude n'est qu'un moyen pour arriver à cette fin. Il est donc vrai, suivant cette règle absolue de saint Thomas, que l'espérance, quand elle regarde la béatitude en tant que moyen pour arriver à la fin, considère aussi la fin qui est la gloire de Dieu; mais que la charité par son propre acte, regardant immédiatement la fin en elle-même, n'y regarde point les moyens, au rang desquels seulement est la béatitude.

XVII. Qu'oppose-t-on à ces principes fondamentaux de la doctrine de saint Thomas [2]? On dit : *l'objet propre de l'amour, c'est le bien.* Mais saint Thomas n'a-t-il pas reconnu [3] le bien qui est bon absolument *en soi*, outre le bien relatif qui est *bon pour nous;* et pendant qu'il veut que nous désirions par l'espérance ce qui nous est bon, ne veut-il pas que nous aimions simplement par la charité ce qui est bon en soi [4].

Il est vrai que saint Thomas veut que le bon aimable à notre égard soit celui qui nous est *naturel et proportionné : connaturale et proportionatum* [5]. C'est-à-dire, convenable à notre nature, en sorte que les puissances de notre ame puissent atteindre à la bonté de cet objet par leurs actes. Ainsi, afin que nous puissions aimer Dieu, il faut qu'il soit un objet en quelque sorte *proportionné* aux opérations des puissances de notre ame; il faut qu'il puisse être l'objet que notre intelligence conçoive, celui en qui notre volonté se complaise, celui auquel nous désirions tout le bien, enfin celui aux volontés duquel nous conformions toutes les nôtres. Mais saint Thomas veut-il que nous n'aimions point Dieu par un amour de pure bienveillance et de pure complaisance? Veut-il que nous ne l'aimions que d'un amour de concupiscence, par la raison formelle de la convenance de sa bonté à notre besoin pour notre béatitude? Il dit clairement le contraire, lorsqu'il déclare que l'amour d'espérance, qui regarde Dieu en tant que bon ou béatifiant pour nous, est un amour de *concupiscence*, qui est *imparfait* si on le compare à celui de la charité [1].

Il est vrai que ce saint docteur, traitant tous les divers genres d'amour [2], veut, suivant Aristote, que l'amour d'amitié suppose entre les amis une communication réciproque de biens. Suivant cette règle, il veut que l'amour d'amitié entre Dieu et l'ame juste suppose une communication réciproque de biens : mais il ne dit nulle part que cette communication supposée soit le motif formel de l'acte d'amour. Tirer cette conclusion, qu'il ne tire pas, et qui est contraire à tous ses principes, ce seroit ajouter à sa doctrine, pour le faire tomber dans la plus grossière contradiction.

Isambert, célèbre docteur de Paris, a traité cette question de saint Thomas en ces termes [3]: « La bonté incréée, dit-il, en tant qu'elle est » aimable pour elle-même, est l'objet formel » de la charité vertu théologique : en sorte » néanmoins qu'elle marque comme sa racine » et son fondement dans le genre d'amitié, la » communication des biens surnaturels. » Mais de peur qu'on ne pense qu'il met par là dans la charité le désir de la béatitude, il s'explique aussitôt ainsi : « J'ai ajouté à cette dernière » proposition ces termes, dans le genre d'a- » mitié, parce que si on considère la charité » purement et simplement dans le genre d'a- » mour surnaturel, elle peut être très-bien » conçue sans cette communication de biens, » qui est sa racine et son fondement. Car quoi- » que cet amour soit réellement une actuelle » communication de biens surnaturels, elle » n'excite pourtant pas l'homme dans le genre » de cause finale et de motif pour aimer Dieu : » car la volonté qui a cet amour est si bien dis- » posée à l'égard de Dieu, *tam bene affecta*, » que si elle savoit qu'elle ne dût jamais jouir » de la vie éternelle, elle ne laisseroit pas de » l'aimer pour lui-même, et pour sa bonté in- » créée. »

[1] 1. 2. Quæst. VIII, art. III. — [2] 2. 2. Quæst. XXI, art. I. — [3] *Ibid.* XVII, art. VIII. — [4] *Ibid.* XXIII, art. VI — [5] 1. 2. Quæst. C. XXVII, art. I.

[1] 2. 2. Quæst. XVII, art. VIII. — [2] *Ibid.* XXIII, art. I. — [3] Disput. *de Charit.*

Il faut encore observer que saint Thomas demande pour l'amour d'amitié ce qui se trouve entre tous les amis, c'est-à-dire *une société*[1]. Mais cette société n'est pas le motif de mon amitié pour mon ami : mais au contraire mon amitié pour mon ami est le motif de ma société avec lui. De plus la société avec Dieu, et la béatitude en lui sont très-différentes. Nous pourrions avoir avec lui une société inférieure à celle du ciel, qui ne renfermeroit point la béatitude chrétienne. Enfin il y a une grande différence entre désirer une société, dont la béatitude résulte, et désirer la béatitude même. Ne peut-on pas désirer des occasions de servir un ami, auxquelles la gloire mondaine est attachée, sans désirer précisément cette gloire, et ne songeant qu'à servir son ami ?

Il est encore certain que saint Thomas veut[2] que la charité regarde Dieu en tant que béatifiant, mais ce n'est pas pour exprimer, par cet *en tant*, que la béatitude soit dans l'acte la raison formelle ou le motif précis d'aimer. C'est seulement qu'il a posé les ordres naturel et surnaturel, qu'il regarde l'état de la béatitude chrétienne comme celui qui caractérise l'ordre surnaturel, et qu'il veut que la charité vertu surnaturelle aime Dieu dans cet ordre surnaturel, en tant qu'il élève les hommes à la vision béatitique.

Pour l'endroit de saint Thomas sur le *maître des sentences*, que vous citez, Monseigneur, il ne parle point de l'acte propre de la charité, première vertu théologale, mais seulement de l'homme qui a la charité, pour savoir s'il peut, sans blesser la charité, regarder aussi la récompense : *habens charitatem*, dit-il. Il conclut que la béatitude créée peut être un motif dans l'acte d'amour, mais non pas la fin dernière de l'homme qui aime. Ainsi ce saint docteur ne parle que de la manière dont on peut concilier dans *l'homme qui a la charité*[3], les actes de l'amour d'espérance avec le désintéressement de la charité qui est dans cet homme juste. Tout son raisonnement va à prouver que ces deux amours ne sont pas incompatibles dans une même ame ; et c'est ce que personne ne peut disputer sans impiété et sans folie. En effet, ce n'est point blesser la nature de l'amitié, que de vouloir la récompense que notre ami nous prépare, pourvu que cette récompense soit voulue avec subordination à la fin dernière, qui n'est autre que le bien de l'ami.

[1] 2. 2. Quæst. XXIII, art. I. — [2] 1. 2. Quæst. CXIV, art. IV. — [3] *In dist.* XXIX, quæst. I, art. IV.

Ce saint docteur a raison de conclure que le désir de la récompense prise en ce sens, ne rend point un acte mercenaire ou intéressé. Mais ce passage, de quelque façon qu'on le prenne, ne peut jamais être contre moi ; car j'ai toujours déclaré que l'espérance chrétienne ne renfermoit aucun intérêt propre ou mercenarité. Mais comme un grand nombre de graves théologiens disent que l'espérance chrétienne est intéressée, ils vous diront, Monseigneur, que saint Thomas en cet endroit entend par mercenarité une affection vicieuse pour chercher la béatitude hors de Dieu.

XVIII. L'objection que vous tirez de saint Bonaventure n'a besoin que du passage entier de ce saint, pour être éclaircie. Après avoir expliqué[1] deux espèces de mercenarité, l'une *vicieuse* et l'autre *réglée*, il déclare que la première, savoir la vicieuse, qui cherche *principalement* une récompense hors de Dieu, *ne vient point de la charité, et ne peut compatir avec elle*. Il ajoute que la seconde, savoir la *réglée, peut compatir avec la charité*. « Mais on » doute, dit-il, si elle peut venir de la charité » même. Les uns, continue-t-il, veulent qu'elle » vienne d'un amour naturel qui accompagne » la charité ; car l'amour de la charité, selon » eux, étant gratuit, ne regarde point la ré- » compense. d'autres croient que ce désir mer- » cenaire peut venir de la charité, parce que le » désir d'obtenir la récompense éternelle, et » de jouir du bien éternel, est un désir de » grâce. Ils disent que ce n'est point un amour » naturel, ni acquis ; mais plutôt gratuit, prin- » cipalement celui qui faisoit dire à l'Apôtre : » *Je désire d'être délivré et d'être avec Jésus-* » *Christ* ; car il appartient à l'amour d'aimer » Dieu, non-seulement de l'amour d'amitié, » mais encore de l'amour de concupiscence ; » car jouir signifie s'attacher par amour, et il » est constant que c'est par la charité qu'on » jouit de Dieu. C'est pourquoi ceux-ci ont » voulu dire, et assez probablement ce semble, » que le mouvement de la charité peut être » mercenaire selon une espèce de mercenarité, » savoir en tant qu'elle cherche sa récompense » dans le bien incréé, auquel elle tend comme » à la récompense finale, et qu'elle désire » comme tout son bien. Si nous voulions dé- » fendre ce sentiment, on pourroit facilement » résoudre toutes les objections du parti con- « traire. »

1° Remarquez, Monseigneur, que ce saint

[1] *In lib. III Sent.* dist. XXVII, quæst. II, art. II.

docteur ne propose cette doctrine que comme probable, et qu'on pourroit défendre.

2° Observez, s'il vous plaît, qu'il n'entend par *l'amour de charité*, qu'un amour gratuit ou produit par le principe de *grâce*, et qui ne soit *ni naturel ni acquis*; qu'il comprend dans cet amour générique, tant celui de *concupiscence* que celui *d'amitié*; et qu'il ne dit jamais qu'il soit probable que l'amour particulier d'amitié puisse par ses actes propres désirer la récompense en aucun sens. Mais quoique saint Bonaventure regarde comme une opinion *probable* le sentiment de ceux qui disent que la charité, en tant qu'elle est prise génériquement pour un amour surnaturel de concupiscence opposé à l'amour d'amitié, peut désirer la récompense incréée, il ne s'ensuit pas que la charité, quand on la prendra dans sa signification propre, qui est l'amour *d'amitié*, regarde la récompense comme son motif *inséparable*. Ce passage ne peut donc rien conclure pour votre sentiment. Mais vous en citez un autre du même auteur sur la même matière, qui ne dit que la même chose, et qui est remarquable pour moi.

Saint Bonaventure après avoir reconnu une espèce de mercenarité qui vient d'un désir *naturel* de la béatitude, distingue les justes parfaits, et les justes imparfaits. « L'imperfection, » dit-il, *vient* de ce que l'ame se porte avec » trop d'ardeur et d'attache à son propre intérêt, à son bien particulier. » Voilà ce désir naturel, inquiet et empressé, qui est selon moi dans les justes imparfaits *un reste d'esprit mercenaire*. On ne peut point dire des désirs surnaturels de l'espérance chrétienne, qu'ils *se portent avec trop d'ardeur*, et nous *attachent trop à Dieu* béatifiant. Il est donc clair que saint Bonaventure ne peut mettre cette *imperfection*, ou mercenarité, qu'il nomme un excès *d'ardeur ou d'attache*, que dans des désirs naturels. Voilà ce que j'ai nommé *l'intérêt propre* des imparfaits, qui cherchent avec *trop d'ardeur et d'attache* leur avantage dans la béatitude. Pour les parfaits, quoiqu'ils ne cessent point d'espérer surnaturellement la béatitude promise, quoiqu'ils *l'envisagent et l'attendent*, dit saint Bonaventure, *ils sont peu occupés d'eux-mêmes, et le sont beaucoup de Dieu*. Le but de ce saint docteur, dans ces endroits, est de montrer que l'acte d'espérance ne diminue point le mérite de la perfection dans le juste animé par la charité. Mais il ne prétend point mettre le motif de l'espérance dans l'acte de charité proprement dite.

XIX. Agréez maintenant, Monseigneur, que je vous montre des passages de saint Bonaventure qui ne sont ni *écartés*, ni *obscurs*, ni fondés sur de simples probabilités. Il dit que faire *un acte de charité*, c'est *aimer*, et *qu'aimer c'est vouloir le bien*. Mais ne croyez pas qu'il veuille dire que c'est vouloir notre bien, ou le désirer pour nous : il assure au contraire que « la cha- » rité est un désir du bien pour l'objet aimé. » Ce bien est le bien unique.... Aimer Dieu, » c'est lui vouloir tout le bien suprême qu'il » a. Aimer soi ou son prochain, c'est désirer à » soi ou à son prochain ce même bien unique. » *Actus enim charitatis est diligere; diligere autem est idem quod velle bonum. Cum ergo charitas diligit aliquem, bonum optat ei quem diligit..... Quod charitas optat unum solum est,.... bonum summum..... Secundum quod optat ipsum ipsi Deo, dicitur diligere Deum, quia vult quod ipse Deus sit summum bonum*[1].

Ce saint docteur dit, dans un autre endroit[2], qu'il y a trois amours, « le gratuit, le naturel » et le vicieux. Le gratuit est louable parce » qu'il est une vertu, et qu'il regarde le bien » immuable. Il est divisé en amitié et en con- » cupiscence. On aime Dieu très-purement de » l'amour d'amitié, regardant non pas notre » utilité, mais la bonté de celui qu'on aime. » De cette manière l'homme aime Dieu plus que » soi-même : on aime Dieu d'un amour de con- » cupiscence, quand on attend sa récompense » en lui. » Pour l'amour naturel, il dit qu'il n'est *ni louable ni blâmable; neque laudabilis, neque vituperabilis*.

Vous voyez, Monseigneur, 1° que ce saint auteur appelle l'amour de *concupiscence* surnaturelle ou d'espérance, un amour gratuit; 2° qu'il regarde néanmoins cet amour comme inférieur à l'amour *d'amitié*; 3° que l'amour d'amitié *aime Dieu très-purement*, parce qu'il *regarde non pas notre utilité* ou la béatitude, *mais la bonté de celui qu'on aime*; 4° qu'il y a un amour naturel de nous-mêmes, qui est un milieu entre les actes surnaturels formés par la nature aidée de la grâce, et les actes de la cupidité déréglée ou amour vicieux. C'est sans doute cet amour qui fait l'imperfection, selon saint Bonaventure, parce *qu'il se porte avec trop d'attache à son propre intérêt, à son bien particulier*. A prendre les choses en toute rigueur il faudroit dire que saint Bonaventure a compris sous le nom générique de charité tout

[1] *In III Sent.* dist. XXVII, quæst. II, art. I. — [2] *Comp. Theol. verit.* quæst. XXIV.

amour surnaturel tant de concupiscence que d'amitié ; qu'il attribue à celui de concupiscence ou d'espérance le désir de la possession ou béatitude, et qu'il attribue à celui d'amitié le désir de la gloire du bien-aimé, sans regarder notre utilité ou béatitude; qu'enfin il met *l'imperfection* ou mercenarité dans un amour naturel de nous-mêmes. Il s'ensuit de là, Monseigneur, que ce que vous avez appelé *un grand jour*, n'en est un que pour prouver mon système, et pour répondre à vos objections.

XX. Les passages de sainte Thérèse et du bienheureux Jean de la Croix, prouvent seulement qu'en tout état de perfection on doit désirer son salut. C'est ce qu'on ne peut nier sans impiété, et ce qui ne fait rien à notre question.

XXI. Pour saint François de Sales, il est vrai qu'il veut que l'amour tende à l'union. Mais il n'est pas nécessaire, selon lui, que cette union soit la vision intuitive et béatitique du ciel. Autrement vous lui feriez dire que nulle créature intelligente ne peut aimer Dieu pour la vision béatifique. Il est vrai aussi qu'il veut, comme saint Thomas, une convenance et une proportion pour quelque espèce de *société*, entre l'objet et la puissance, entre l'ame et Dieu. C'est ce que j'ai déjà expliqué plusieurs fois. Mais enfin, loin de dire que cette *convenance* pour la béatitude soit le motif sans lequel on ne pourroit aimer Dieu, il assure au contraire qu'il n'en seroit *ni moins aimé ni moins aimable.... s'il n'avoit point de paradis*[1] ; c'est-à-dire s'il ne vouloit point nous donner cette béatitude céleste.

Aussi M. de Meaux parle-t-il ainsi de ce saint[2] : « Il semble aussi exclure de la charité » le désir de posséder Dieu, c'est-à-dire celui » du salut et de l'éternelle récompense, rap- » porter ce désir à l'amour qu'on appelle d'es- » pérance, qui selon lui n'est pas un amour » pur mais un amour intéressé ; et voilà tidèle- » ment, sans rien ménager, tout ce qu'on peut » tirer de la doctrine du saint en faveur des » nouveaux mystiques. »

Après cet aveu, M. de Meaux ajoute tout ce qu'il croit pouvoir ébranler cette doctrine, qui est si décisive contre la sienne. Veut-on, dit-il, « attribuer à saint François de Sales une opi- » nion qui diroit que désirer de voir Dieu est » un acte qui n'appartient pas à la charité? » Il est aisé de lui répondre que cet acte est essentiel, selon saint François de Sales, en tout état de charité ; mais que cet acte n'est pas, selon ce saint auteur, l'acte propre de la charité première vertu théologale, parce que la charité « tend » en la bonté infinie en tant qu'elle est telle ; » au lieu qu'en l'espérance l'amour est impar- » fait, parce qu'il ne tend pas en la bonté infi- » nie, en tant qu'elle est telle en elle-même, » ains en tant qu'elle nous est telle[1]. »

XXII. Je ne puis finir, Monseigneur, une lettre qui est déjà trop longue sans vous représenter quel avantage vous donnez aux Quiétistes, en disant que l'amour indépendant de tout motif de la béatitude est le point où il *se trompent*. Vous leur faites beaucoup trop d'honneur, en les mettant dans le cas où M. de Meaux met *presque toute l'Ecole*. Vous voulez qu'on ne puisse les réfuter qu'en accusant de *pieux excès* contre la saine doctrine, et *d'amoureuses extravagances*, ou de directions d'intention très-scandaleuses sur le sacrifice conditionnel de la béatitude, saint Paul, Moïse, et tant d'autres saints de tous les siècles. Vous voulez qu'on ne puisse réfuter ces novateurs qu'en supposant qu'il faut *désirer absolument* et sans restriction à la volonté gratuite de Dieu *le salut comme une chose* absolument nécessaire, et *essentiellement juste ;* en sorte que le comble de toutes les grâces soit absolument dû à la nature. Pour moi je suis bien éloigné de croire qu'il faille donner ce triomphe à ces fanatiques, et qu'on ne puisse réprimer leurs erreurs que par tant d'erreurs opposées. La volonté de Dieu, pour nous sauver, n'en est pas moins décisive quoiqu'elle soit gratuite. Cette volonté de Dieu signifiée aux hommes pour leur salut étant leur règle unique et invariable à cet égard, elle suffit pleinement pour confondre à jamais tous les esprits impies et insensés qui voudroient acquiescer à leur réprobation. Mais comme je ne laisse Dieu merci rien à désirer, pour expliquer à fond mes sentimens par mon livre même, sur la nécessité indispensable de l'espérance surnaturelle, j'ose dire, Monseigneur, que vous ne devez pas moins vous expliquer à fond sur la volonté libre et gratuite de Dieu pour donner aux hommes la béatitude chrétienne ; sur la prééminence de la charité à l'égard de l'espérance par son motif propre : et sur l'amour naturel de nous-mêmes qui est une imperfection sans être un péché, et par conséquent un milieu entre les actes qui ont la grâce pour principe et ceux qui viennent de la cupidité vicieuse.

Dès que vous vous expliquerez là-dessus avec

[1] *Entret. II*, p. 804. *Amour de Dieu*, liv. x, ch. v. — [2] *Etats d'oraison*, liv. viii, n. 3, t. xxvii, p. 297.

[1] *Amour de Dieu*, liv. ix, ch. xvii.

autant de précision que je connois en vous de droiture et de piété, je bénirai Dieu ; je demeurerai uni avec vous, quand même vous refuseriez de l'être avec moi ; enfin je redoublerai le zèle et l'attachement que je conserve inviolablement dans mon cœur pour votre personne, et avec lequel je suis, etc.

RÉPONSE

DE MONSEIGNEUR L'ARCHEVÊQUE DE PARIS

AUX QUATRE LETTRES

DE MONSEIGNEUR L'ARCHEVÊQUE DE CAMBRAI.

Monseigneur,

Je ne doute point que vous n'ayez senti quelque peine en m'attaquant personnellement. Vous m'en assurez ; notre ancienne amitié et ma conduite à votre égard me le persuadent. Vos amis, qui m'ont fait des remerciemens même depuis mon *Instruction pastorale*, ont paru étonnés du ton que vous avez pris en écrivant contre moi. Je ne vous dirai pas en quels termes des personnes habiles et sages ont parlé de vos lettres. Je ne veux pas croire que ce soit le succès de l'*Instruction*, qui vous ait mis en mauvaise humeur ; mais il est vrai que dans le temps qu'elle parut, vous y trouvâtes de la modération [1]. Vous croyez avoir droit présentement de me censurer et de vous plaindre : c'est à vous à vous examiner de votre côté, et à moi à vous satisfaire, si vos plaintes sont justes.

Je ne vous reprocherai point, Monseigneur, la manière si peu usitée de faire courir longtemps dans le monde des lettres imprimées, que vous marquiez m'avoir adressées, et que je n'avois point vues. Vous savez pourtant combien saint Jérôme trouvoit extraordinaire, qu'une lettre que saint Augustin lui avoit écrite, eût couru dans les provinces et à Rome, avant que de lui être rendue à lui-même. Saint Augustin se disculpa très-sérieusement d'une faute dont il n'étoit pas coupable. Mais je n'y regarde pas de si près. Si vous avez raison dans le fond, je ne vous ferai point de procès sur la forme.

Vos quatre Lettres se réduisent à deux chefs ; à m'attaquer sur mon procédé, et sur la doctrine de mon *Instruction pastorale*. D'autres soupçonneroient que vous usez de récrimination, pour embrouiller l'affaire, et pour faire diversion, s'il est possible. Quoiqu'il en soit, après avoir dit en général que le procédé des prélats dont vous vous plaignez, a été tel que vous ne pourriez espérer d'être cru en le racontant [1] ; vous m'accusez en particulier de foiblesse, de variation, d'indiscrétion, de dureté : et vous le faites de cet air décisif dont vous avez prononcé dans vos *Maximes des saints*. Que ne me permettiez-vous au moins de me taire ? Je vous aurois volontiers laissé triompher parmi le petit troupeau qui vous applaudit. Mais vous me sommez, Monseigneur ; vous me forcez de parler. Je souhaite de tout mon cœur qu'on ne vous impute pas ce qu'on disoit sans fondement à saint Jérôme, au sujet des lettres de saint Augustin ; *Suggerebant non simplici à te animo factum sed laudem atque rumusculos et gloriolam populi requirente, ut de nobis cresceres* [2]. Que n'avez-vous lu de sang-froid les endroits de mon *Instruction pastorale* que vous attaquez ? Que n'avez-vous rappelé dans votre esprit les idées de mon procédé ? Vous m'auriez épargné le déplaisir de vous répondre.

J'ai appris de saint Grégoire à ne point mettre mon honneur en ce qui peut blesser celui de mon frère ; et l'éclaircissement que vous exigez ne peut vous être avantageux. On dit que

[1] *Rép. au Sommaire de la Doctrine, etc.* n. 3, ci-dessus page 384.

[1] *Réponse à la Déclar.* n. 7, ci-dessus, p. 330. — [2] *Ep. Hieron. ad Aug.* inter Ep. Aug. LXXII, n. 2, t. II, p. 162.

votre style a ébloui diverses personnes qui avouent ne rien entendre au fond de la matière; mais l'éblouissement ne dure pas toujours. La vérité se manifeste tôt ou tard : on fait justice à ceux qui l'ont soutenue. On est honteux de s'être laissé éblouir; on se fâche quelquefois contre l'auteur du prestige.

Tout ce que je puis faire pour ménager votre honneur en vous répondant, autant que je le pourrai sans préjudicier à l'Eglise, c'est de vous adresser ma réponse à vous-même et non au public. Je souhaiterois même qu'il me fût permis de ne la point communiquer à un très-petit nombre de personnes distinguées, à qui je ne la puis refuser.

Je tâcherai d'être court sur la doctrine, parce que je la crois suffisamment éclaircie; et qu'il ne convient pas à deux archevêques, assez occupés d'ailleurs, de disputer comme le P. Daniel et le P. Alexandre. Mais si je m'apercois que mon diocèse ait besoin d'un plus ample éclaircissement sur vos lettres, je continuerai de prendre pour l'instruire, la voie qui convient à un évêque.

Je serai par nécessité plus long, en exposant mon procédé dans cette fâcheuse affaire, où vous vous êtes jeté, et où vous m'avez jeté malgré moi. Nos livres ne pourroient pas vous remettre sur cela devant les yeux toute l'injustice de vos reproches.

Avant d'entrer dans le détail des faits, permettez-moi, Monseigneur, d'établir deux ou trois principes, sur quoi l'on doit juger de notre conduite. L'équité, l'amitié, la charité, nous obligent de bien penser d'un homme que nous estimons, jusqu'à ce que nous soyons convaincus qu'il n'a pas de bons sentimens. Après cette conviction, il faut employer les moyens les plus propres à le désabuser : ces moyens sont, pour l'ordinaire, la douceur et la patience. Mais si notre ami s'opiniâtre, et que son autorité tourne au préjudice de l'Eglise, alors il y a obligation de se déclarer hautement, surtout quand on est en place. Le ménagement seroit pris, selon la parole d'un saint pape, pour une espèce d'approbation. Nous devons aimer Jésus-Christ et l'Eglise plus que l'ami le plus tendre.

On peut voir l'application de ces principes dans la conduite de saint Basile, de saint Grégoire de Nazianze, de saint Augustin à l'égard d'Eustathe, de Maxime, de Pélage. Je ne cite point ces exemples pour faire des comparaisons odieuses, mais pour autoriser la règle. Ne craignez pas, Monseigneur, que je vous confonde avec des hérétiques, après les protestations que vous avez faites de vous soumettre au saint siége. Si je me suis écarté, à votre égard, des règles que je viens d'établir, j'ai tort; vous avez eu raison de vous plaindre. Si je les ai observées exactement, vos plaintes ne sont pas justes. Venons au fait; j'espère que je ne rapporterai rien dont vous ne conveniez : en tout cas, nous avons plusieurs témoins dignes de foi et pleins de vie.

Vous savez qu'en l'année 1674 je fus appelé pour examiner les livres de madame Guyon. Vous en fûtes cause en partie. Cette femme, que vous admiriez et que vous vouliez qu'on admirât, détruisit bientôt, par sa conduite, l'opinion que des personnes distinguées par leur vertu en avoient conçue sur votre témoignage. On me pressa de m'expliquer sur son sujet; vous pourrez voir quand il vous plaira, le jugement que j'en portai : l'original est en bonne main.

Je déclarai dès-lors que la doctrine de madame Guyon renfermoit, sous une apparence de piété, des propositions dangereuses, condamnées dans le concile de Vienne, et qui tendent à renouveler les erreurs du quiétisme : que les idées de perfection qu'elle débite ont été non-seulement inconnues aux apôtres, à qui toute vérité a été révélée; mais qu'elles sont formellement opposées aux règles qu'ils nous ont laissées, aux enseignemens des Pères qui les ont suivis, et à la pratique de tous les saints : que par ce nouveau genre de spiritualité, elle bannissoit adroitement les prières vocales, la méditation de la loi de Dieu, l'attention aux maximes et aux exemples de Jésus-Christ, les examens de conscience, la mortification des sens, et tous les moyens par où les saints se sont élevés de tout temps à la perfection chrétienne : que cette spiritualité ne pouvoit faire que des Chrétiens d'une espèce toute différente de ceux que l'Eglise forme sur les règles de l'Evangile : que par des tours étudiés et captieux, on insinuoit qu'une ame de la nouvelle oraison ne pouvoit déchoir de la pureté où elle étoit élevée, comme l'or épuré jusqu'à un certain degré, ne peut contracter, même en tombant dans la boue, qu'une impureté tout au plus apparente : qu'on autorisoit par là les plus honteuses conséquences du quiétisme.

Remarquez, Monseigneur, que je rendis ce jugement dans un temps que je n'avois pas encore conféré avec les personnes dont vous voulez faire entendre que j'ai suivi les impressions contre votre amie. Je tâche de suivre les lumières de ma conscience, et non les préventions

d'autrui. Quelque foiblesse que vous m'imputiez, vous savez mieux que personne qu'on ne me tourne pas comme on veut. Que n'avez-vous pas fait pour changer les idées que les livres de madame Guyon, et ce que je savois de sa conduite m'avoient données? J'ai pourtant résisté à votre éloquence et à votre autorité. Ce que vous n'avez pu faire, croirez-vous qu'un autre le puisse?

Je ne laissai pas, mettant toute prévention à part, d'examiner encore avec M. de Meaux et M. Tronson, que vos amis et vous aviez choisis pour arbitres, ces divers ouvrages où vous preniez tant d'intérêt. Vous pouvez vous souvenir, si j'apportai à cet examen un esprit malin ou critique. Je fis ce que je pus pour trouver vos explications supportables. Mais avec tous vos mémoires, toutes vos apologies et toutes vos peines, vous ne pûtes jamais justifier ces livres, que le saint siége avoit déjà condamnés. Je veux espérer, sur vos promesses, que vous ne serez pas si zélé pour vos propres ouvrages, si le Pape les censure.

Il est pourtant vrai que, malgré les censures de Rome, que vous direz peut-être que vous ignoriez, vous vous donnâtes bien du mouvement pour défendre madame Guyon. Vous n'avez pas oublié ce que je vous disois si souvent dans nos conférences: Pourquoi faites-vous un tel personnage? Vous devriez être juge, et non partie. Ne prévoyez-vous pas à quoi vous vous exposez, en soutenant avec tant d'ardeur une femme qui dogmatise sans vocation, sans science, et contre toutes les règles?

Je dois vous rendre ce témoignage, Monseigneur, que vous nous promettiez de vous soumettre à notre sentiment; et que vous ne demandiez que le temps et la liberté de nous éclaircir. Vous eûtes six mois entiers pour écrire et pour conférer; après quoi nous arrêtâmes les Articles d'Issy, et vous proposâmes de les signer, pour sauver votre réputation qui commençoit à recevoir quelque atteinte. Vous les signâtes, ces Articles; mais avec quelle peine! Sur ce que nous rejetâmes des additions, qui, sous prétexte d'éclaircir notre doctrine, comme vous le disiez, la ruinoient de fond en comble, vous déclarâtes que *vous ne signeriez point par persuasion, mais simplement par déférence.* C'est à vous, à voir comment après cela vous avez pu déclarer à la face de l'Eglise, que les Articles d'Issy sont votre ouvrage comme le nôtre.

Aussitôt après la conclusion de cette affaire, nous fîmes, M. de Meaux et moi, la censure des livres que nous avions tant examinés. Vous me fîtes l'honneur de m'écrire, que vous condamniez tout ce que je condamnois. J'en eus une consolation sensible, et j'espérai que revenu de vos préventions pour nos nouveaux mystiques, vous alliez employer vos grands talens pour soutenir la vraie piété, et pour combattre la fausse. Mais on abusa de votre bonté: cette femme si justement censurée, vous fit pitié; vous refusâtes d'approuver le livre de M. de Meaux, parce qu'il condamnoit votre amie. Ce fut là votre excuse; si vous l'avez oublié, on peut vous le montrer par écrit.

Comme votre procédé renouveloit les fâcheux soupçons que le public avoit conçus, vous vous résolûtes d'écrire. J'avoue que vous me fîtes confidence de votre dessein. Nierez-vous, Monseigneur, que j'en fus effrayé? Nierez-vous que je n'aie employé les plus fortes raisons pour vous en dissuader? Vous voyant inflexible, et d'un caractère à n'avoir pas besoin de ma permission pour imprimer, je vous conjurai de laisser passer le livre de M. de Meaux avant le vôtre. Je voulois prévenir par là le scandale que vous causeriez, si vous avanciez une doctrine opposée à celle de ce prélat, et qu'il fût obligé de combattre. Vous m'accordâtes ce que je vous demandai. Vous me promîtes positivement de ne rien mettre dans votre livre qui fût contraire à la doctrine de M. de Meaux.

Très-peu de temps après, vous m'apportâtes votre manuscrit; j'aurois été surpris de votre diligence, si les mémoires que vous aviez dressés pour la défense de madame Guyon n'avoient été des matériaux tout prêts, qu'il ne falloit qu'arranger et adoucir. C'est ici que vous croyez triompher de ma facilité. Vous me représentez à mon diocèse et à toute l'Eglise, ou comme un homme peu éclairé, si je n'ai pas su découvrir vos erreurs à la première lecture de votre livre, ou comme un homme foible qui n'ai osé soutenir un ouvrage que vous voulez faire accroire que j'avois approuvé. Je pardonne à la douleur qui a troublé vos idées, l'injure que vous me faites.

Vous apprenez donc au public, que vous m'avez lu votre livre: que vous me l'avez laissé près de trois semaines; que vous avez corrigé quelques endroits que je vous fis remarquer. Tout cela est vrai. Il n'y a que deux ou trois circonstances décisives que vous supprimez. Je suppose que c'est par pur oubli. C'est que j'exigeai de nouveau, en vous rendant le manuscrit, que je n'avois pu lire qu'en courant, que vous n'imprimeriez point avant M. de Meaux;

que vous confèreriez avec plusieurs théologiens plus éclairés et moins occupés que moi ; et que je refusai nettement mon approbation à votre ouvrage.

Ajustez, Monseigneur, ces faits, dont je parlai dès ce temps-là à des gens d'honneur, avec ce que vous répandez à Paris et à Rome que j'ai autorisé l'impression de votre livre, et que je l'ai approuvé. Demandez à celui de vos amis qui me faisoit presser de vous donner mon approbation, ou du moins de la refuser à M. de Meaux, demandez-lui si je suis si facile à mener. Ce n'étoit pas faute de considération pour une personne de son mérite et de son rang, ni d'amitié pour vous, que je résistois; mais avec quelque rapidité et quelque indulgence que j'eusse lu votre livre, je sentois parfaitement que l'impression en seroit dangereuse pour vous et pour l'Eglise. Vous contesterez, si vous le jugez à propos, sur ce qui s'est passé entre nous deux tête à tête ; mais pour éclaircir le fait des approbations, on n'a qu'à ouvrir votre livre et celui de M. de Meaux. Vous ne direz pas que c'est le bruit fâcheux que votre ouvrage a excité dans le monde, qui m'a étonné. Il n'avoit point fait de bruit avant que de paroître. Il est vrai que je prévoyois bien qu'il en feroit : je vous l'avois assez fait entendre. M'avez-vous cru ? m'avez-vous tenu les promesses réitérées que j'avois exigées pour conserver votre honneur et la paix de l'Eglise ?

Répandez donc encore, si bon vous semble, que j'ai approuvé votre ouvrage ; c'est là le fort de vos plaintes contre moi. De ce que je vous ai donné quelques observations, après la simple lecture d'un livre, que les plus habiles reconnoissent ne pouvoir être entendu qu'à la troisième ou quatrième fois, vous concluez que je suis responsable de tout le reste. Vous établissez là une étrange maxime. Voudriez-vous qu'on vous imputât d'avoir approuvé, dans les écrits de madame Guyon, que vous avez lus et relus, toutes les erreurs que vous n'y avez ni aperçues ni relevées? Voudriez-vous même que sur les écrits que vous avez faits pour la défendre, on vous rendît garant de toutes ses visions ? Il y en auroit pourtant un peu plus de sujet, que de me rendre garant de votre livre. Les écrits de la dame sont tout autrement clairs que les vôtres. Ils avoient été condamnés ; elle étoit violemment suspecte de fanatisme. Et si vous prétendez que votre amitié pour un tel auteur peut excuser le jugement trop favorable que vous en avez porté, mon amitié pour vous méritoit, ce me semble, que vous vous échauffassiez un peu moins contre moi, sur ce que je ne vous ai pas jugé d'abord avec assez de rigueur. C'étoit à vous plus qu'à personne à couvrir cette faute, si c'en étoit une : *Ipse non gravari vos, donate mihi hanc injuriam.*

A votre avis, Célestius étoit-il bien fondé à se plaindre du pape Zozime ? Vous allez juger plus sainement d'un procédé où vous n'avez point d'intérêt. Ce saint pontife avoit traité Célestius au commencement avec une extrême indulgence. *Illius sancti sacerdotis humanitate dignus est habitus :* ce sont les paroles de Mercator. Il lui avoit donné une lettre de recommandation très-favorable, et qu'on faisoit bien valoir. *Epistolam plenam benignitate meruit, quâ ille abusus est, vel adhuc abutitur ad multorum ignorantium deceptionem.* Le Pape avoit plus fait. Il s'étoit défié de quelques bons évêques qui avoient accusé ce novateur. Il les accusoit eux-mêmes d'un zèle précipité. Les éclaircissemens de Célestius pleins d'adresse, et les promesses qu'il faisoit au Pape pour le gagner, firent expliquer bénignement ce qu'il avoit avancé d'ambigu et de suspect. A la fin la lumière perça cet ouvrage de ténèbres. Zozime détrompé fit une déclaration longue et forte contre cet homme artificieux qui avoit abusé de sa bonté et de sa droiture : *Scriptis amplissimis perdamnatus est.*

Je vous demande maintenant, Monseigneur, si Célestius avoit droit de se plaindre de Zozime. Auroit-il été reçu à lui dire : On abuse de votre facilité, saint Père : le jugement que vous portez vous est suggéré : *Comment pouvez-vous condamner ce que vous avez approuvé ? Plus j'examine votre écrit, moins je vous reconnois dans ce style, dont vous formez contre moi les plus terribles accusations. Vous en faites trop présentement, ou vous en avez fait trop peu autrefois.* Si j'étois dans l'erreur, pourquoi m'avez-vous donné tant de marques de votre bonté ? et après m'avoir si bien traité dans votre premier examen, comment pouvez-vous me condamner maintenant avec tant de force? Pensez-vous que Zozime eût été fort embarrassé de répondre à ces reproches ? Je vous ai estimé, auroit-il dit, tandis que je ne vous ai pas connu ; présentement que je vous connois, je vous condamne. Remarquez, Monseigneur, que c'étoit un pape et un saint à qui Célestius avoit imposé : il ne seroit pas bien étonnant que j'eusse été surpris.

Les Pélagiens avoient cela de commun avec les faux mystiques, qu'ils tempéroient de telle sorte presque toutes leurs expressions, qu'ils

pouvoient les accommoder selon les occurences, au sens catholique et à leurs erreurs. *Ita sententiam temperasti*, disoit saint Augustin à Julien, *ut et vestrâ et nostrâ posset voce defendi*[1]. Ils ne faisoient nulle difficulté, par exemple, d'employer le mot de grâce, et d'en reconnoître la nécessité. Mais il se trouvoit à la fin que, renversant le langage ordinaire et les idées communes, ils n'entendoient par le mot de grâce, qu'une bonne inclination naturelle, ou la loi écrite. Les fidèles les plus éclairés, comme les plus simples, ne pouvoient manquer d'être d'abord trompés par ces artifices. On ne suppose pas du premier coup, qu'un homme nous parle en chiffre, et plus on est droit et sincère, plus on est porté à interpréter favorablement le langage ambigu des personnes qu'on estime, et qui nous assurent qu'elles pensent comme nous. Saint Augustin, avec toute sa lumière et son zèle, avoue qu'il fut surpris par les détours et les équivoques de Pélage. *Videte latebras ambiguitatis, falsitati præparare refugia, offundendo caliginem veritati; ita ut etiam nos cùm primum ea legimus, recta vel correcta prope modum gauderemus.*

Je ne vous accuserai jamais de mauvaise foi, Monseigneur, à moins que je n'y sois forcé par l'évidence. Mais pour l'obscurité, les contradictions, les dangereuses équivoques de votre livre, je ne puis m'empêcher de voir ce que tout le monde voit. Ceux qui vous favorisent le plus, jugent à peu près sur cela comme les autres. Vous prétendez vous tirer d'embarras par le nouveau dénouement de l'amour naturel; mais bien des gens seroient prêts d'affirmer que vous n'y aviez jamais pensé en composant votre livre. M. de Meaux a déjà convaincu les personnes désintéressées, que ce dénouement est forcé, inventé après coup. On écrit de Rome qu'*il faut des yeux surnaturels*, pour apercevoir votre *amour naturel* dans votre premier ouvrage. Ceux d'entre les théologiens de cette Cour, que vos amis ont engagés dans votre parti, abandonnent votre explication; ils la trouvent insoutenable. Ils prétendent entendre bien mieux votre livre, que vous ne l'avez entendu. Je tâcherai de vous démontrer de nouveau, s'il est nécessaire, que M. de Meaux et les théologiens de Rome ont raison. Car assurément ni vous n'avez jamais dit dans votre livre, que notre intérêt éternel fût simplement le désir naturel de la béatitude; ni vous ne l'avez pu dire depuis, sans renverser votre système. Que si vous croyez voir maintenant dans un livre que vous avez composé et lu mille fois, des explications qui n'y furent jamais, est-il si surprenant que je n'y aie pas vu, dans une première lecture très-rapide, toutes les erreurs qui y sont? Mon amitié m'aura séduit, si vous voulez, encore plus que votre livre; je reconnois cette faute, et j'aurai de la peine à m'en corriger.

En vérité, Monseigneur, plus je rappelle les idées de mon procédé à votre égard, plus je suis étonné de vos plaintes. Peut-on agir avec plus de cordialité? Je parle avec confiance, parce que j'ai cent témoins irréprochables de ma conduite. Ma bonté n'étoit pas néanmoins si molle que vous l'avez voulu faire entendre, et qu'on me l'a reproché dans le temps que vous m'en faisiez des remercîmens. Je vous ai aimé; mais je ne vous ai pas flatté. Quelque porté que je fusse à vous justifier, je ne vous ai rien dissimulé de ce qui pouvoit vous faire condamner. Il est vrai que je ne vous ai pas parlé avec empire, ni désiré qu'on usât de voies dures pour arrêter vos desseins. Mais un homme de votre pénétration avoit-il besoin de paroles si fortes pour m'entendre? Un homme de votre caractère doit-il être réprimé par l'autorité, avant qu'on ait mis tout en œuvre pour le ramener par la raison? Souvenez-vous, je vous supplie, de la manière dont je vous parlai dès la première lecture que vous nous fîtes de votre manuscrit à M. de Beaufort et à moi. Nous vous dîmes que vous entrepreniez là une chose bien hardie. Vous savez que la politesse fait adoucir les expressions, quand on est obligé de condamner un ami; mais si cet ami est homme d'esprit, on suppose qu'il suppléera, par ses réflexions, tout ce que l'honnêteté a fait supprimer en lui parlant. C'est ainsi qu'on ménage tout à la fois, et la vérité, et la délicatesse des hommes qui ont peine à la souffrir.

Vous ne fîtes pas grand cas de ce que l'amitié me faisoit craindre pour vous. Vous persistâtes dans le dessein d'imprimer, et je vous priai de me laisser le livre pour l'examiner à loisir, si je le pouvois. Comme vous ne me parûtes point pressé, je vaquai à des occupations plus nécessaires. Mais m'ayant été redemandé dans un temps que je ne devois pas m'y attendre, je le lus avec précipitation. C'est ce qui me fit exiger encore, en vous le rendant, que vous laisseriez passer l'ouvrage de M. de Meaux avant le vôtre. Vous pouviez bien juger par là que je voulois gagner du temps. C'étoit même, je vous l'avoue, une adresse innocente pour vous empêcher de vous commettre avec

[1] *Contra Julian.* lib. IV, n. 29, t. X, p. 600.

un prélat que tout le monde et vous-même regardiez comme votre maître. Ainsi, quand je vous conjurois de communiquer votre manuscrit à diverses personnes, qui eussent et plus de lumières et plus de loisir que moi, et moins d'amitié pour vous, il vous étoit aisé de deviner que je craignois étrangement l'impression de votre ouvrage. Je commencois même à m'apercevoir que je devois être en garde contre mon amitié : et je sentois que les tours dont vous aviez mille fois adouci vos sentimens dans nos conversations, pourroient m'empêcher de considérer le livre tel qu'il étoit en lui-même.

Voilà les dispositions où j'étois, Monseigneur, quand je vous rendis votre manuscrit. Votre départ pour Cambrai redoubla l'espérance que vous m'aviez donnée qu'il ne seroit pas imprimé si tôt. J'appris cependant, peu de temps après, qu'il alloit paroître avant l'ouvrage de M. de Meaux. J'eus peine à le croire. L'un de vos meilleurs amis m'étant venu voir, je lui représentai fortement le danger où vous vous exposeriez par une impression précipitée. Je l'exhortai, je le pressai de l'arrêter : mais il n'avoit garde de suivre mon conseil. Il m'avoua que l'impression étoit très-avancée. Elle étoit plus qu'avancée : car dès le lendemain il m'apporta votre livre tout relié et fort sec. Informez-vous de votre ami, si je change rien à l'histoire : et jugez si j'ai eu grande part à cette impression.

Vous n'avez pas oublié si tôt, Monseigneur, comment votre ouvrage fut reçu. Les théologiens, les philosophes, les simples fidèles en furent alarmés. Le fond de votre doctrine, la manière haute et décisive dont vous l'exposiez, tout excitoit l'indignation et le murmure. On disoit que vous prononciez vos oracles vrais ou faux, et presque toujours très-incertains, du même ton de confiance que vous auriez pu prononcer des décisions d'un concile général, si les évêques assemblés vous en avoient chargé. Il est vrai que tous les théologiens ne marquèrent pas d'abord des propositions particulières qu'on pût qualifier. L'ambiguïté et les contradictions de l'ouvrage, la pureté du style, la réputation de l'auteur, l'amitié qu'on lui portoit, d'autres raisons encore faisoient qu'une censure précise paroissoit assez malaisée. Mais on ne laissoit pas de convenir que l'ouvrage étoit censurable.

Une des choses qui blessèrent le plus les personnes qui aiment l'Eglise, c'est l'affectation d'épargner les faux mystiques de notre temps. Vous faisiez tirer cette dangereuse secte aux illuminés d'Espagne du siècle passé. Quel jugement fait donc cet archevêque, disoit-on, de madame Guyon et de Molinos? Est-ce qu'il ignore ce qui s'est passé de nos jours à Rome et en France? A-t-il déjà perdu les idées de tant de conférences où, après avoir discuté la doctrine de cette femme qu'il défendoit, on a dressé des Articles qui la condamnent, et qu'il a été obligé de souscrire pour sauver sa réputation? Ce silence, disoit-on, dans un homme si instruit, n'est pas sans mystère. L'un contoit alors qu'il avoit ouï dire que vous faisiez cas de la *Guide spirituelle*. D'autres rapportoient le témoignage d'un excellent religieux de la réforme de Grammont, qui montroit combien cette femme, que vous regardiez comme la maîtresse des voies intérieures, estimoit Molinos, malgré la censure de Rome. La comparaison dont elle se servit, en défendant cet hérétique contre le jugement du Pape, mérite de vous être rapportée. Ainsi que Jésus-Christ se retire des espèces du sacrement, disoit-elle, quand elles sont trop vieilles, le Saint-Esprit abandonne les hommes quand ils sont trop vieux. Par malheur, on savoit votre déférence pour les sentimens de cette femme. Je suis très-persuadé en mon particulier qu'elle vous cachoit le venin de ses opinions.

Bien des gens jugèrent, en suivant votre livre pied à pied, que c'étoit une apologie adroite de votre amie. De là sont venues, à ce qu'on croit, les obscurités et les contradictions de l'ouvrage. Vous vouliez soutenir une doctrine censurée, sans combattre ouvertement la censure. L'entreprise étoit embarrassante. Il falloit dire le oui ou le non sans qu'on s'en aperçût : mais on s'en est aperçu. Pour vous justifier, vous dites que si un auteur avoit fait de telles contradictions, il auroit été non-seulement *dissimulé*, *mais extravagant*. Qu'est-ce que cela conclut, Monseigneur, contre ceux qui montrent ces contradictions en propres termes? Le vrai dénouement, disent les gens éclairés, c'est que l'auteur a voulu justifier des écrits censurés, et n'a osé s'éloigner en tout du langage des censures.

Madame Guyon enseigne, par exemple : qu'une ame parfaite doit avoir une indifférence entière pour la perfection et pour le salut; que dans les dernières épreuves il en faut venir jusqu'au parfait désespoir : que l'amour ne peut être pur, si on n'entre absolument dans les intérêts de la divine justice, dont on se croit réprouvé. Nous avions condamné ces opinions monstrueuses : vous les condamniez aussi en souscrivant à nos Articles. Mais voici le tour

par où l'on croit que vous avez voulu sauver la dame, sans paroître attaquer les évêques. Vous avez trouvé le secret de dire dans les *articles vrais* aussi positivement, mais plus délicatement que madame Guyon, qu'une ame parfaite tombe dans le désespoir, *par une persuasion réfléchie et invincible*; que par un sacrifice absolu elle acquiesce à sa juste condamnation; que c'est par ces dernières épreuves que l'amour se purifie. Mais parce qu'il falloit en même temps s'accommoder au langage du Pape et des évêques qui avoient proscrit ces erreurs, vous avez censuré très-rudement dans les *Articles faux*, ceux qui établiroient une entière indifférence pour le salut, et qui ôteroient à une ame, dans les plus fortes épreuves, l'espérance désintéressée des promesses. Par là il y avoit lieu d'espérer qu'on éluderoit les censures, sans s'exposer soi-même à être censuré. On s'étoit imaginé, à ce qu'on dit, que de bonnes gens comme nous étions, n'y regarderoient pas de si près; que ce que vous détruisez dans l'article faux, nous rassureroit contre ce que vous établissiez dans l'article vrai. Mais on a vu le piége. On a démêlé le fin des contradictions. On a connu que dans les coups de foudre que vous lanciez contre les opinions affreuses et quelquefois imaginaires de fanatiques ou morts ou inconnus, le système de madame Guyon étoit toujours épargné. Cette espérance désintéressée des promesses que vous voulez concilier avec un désespoir invincible, n'empêche nullement un parfait mystique d'acquiescer à sa juste condamnation. C'est même son désintéressement, selon vos principes, qui le doit porter à faire le sacrifice du salut dans les dernières épreuves. Car vous lui avez enseigné que la parfaite indifférence, l'espérance désintéressée, c'est-à-dire inspirée et commandée par le pur amour, c'est de ne vouloir précisément le salut qu'autant que Dieu le veut. Et comme dans les dernières épreuves l'ame est invinciblement persuadée que Dieu ne la veut pas sauver, elle ne doit donc plus, selon ses principes et les vôtres, désirer le salut. Cette ame parfaite sera troublée, tant qu'il vous plaira: sa conscience sera très-erronée, j'en conviens; mais agira-t-elle contre une persuasion invincible? Renoncera-t-elle à ses lumières, et à toutes ses idées du pur amour? Elle croiroit résister non pas simplement à une volonté inconnue de Dieu, qu'on lui a toujours appris qu'il faut adorer comme les volontés connues, mais à une volonté qu'elle croit très-marquée sur sa réprobation.

Je ne pousse pas plus loin ici ce raisonnement, dont vous avez senti la force, si je ne me trompe, dans mon *Instruction pastorale*. Les changemens de votre système, publiés depuis le bruit que votre livre a causé, prouvent très-bien que vos sentimens, non plus que ceux de madame Guyon, ne se pouvoient soutenir; mais ne réparent pas pour cela le scandale. Il faut reconnoître sa faute pour la réparer: la justifier, c'est l'augmenter. Il y a des endroits dans votre ouvrage où les erreurs de madame Guyon sont condamnées, j'en conviens: je l'ai fait remarquer pour essayer de vous disculper. Mais il faut qu'il n'y ait aucun endroit où elles soient soutenues. L'Eglise ne souffre pas qu'on confonde ses vérités avec les erreurs.

Ainsi, pour passer à d'autres articles, vous avez à la vérité condamné, dans le XXXVIe, ceux qui disent que la concupiscence est éteinte dans les ames transformées; et madame Guyon l'enseigne assurément, puisqu'elle promet *la pureté de la première création* à ses ames parfaites. Mais vous avez glissé, à l'article XI, que dans certaines ames intérieures *la chair est entièrement soumise à l'esprit*: Et ce n'est pas là ce que saint Paul a enseigné.

De même, sur l'objet de la contemplation, votre livre est visiblement mêlé du langage des faux mystiques et de celui de l'Eglise. Madame Guyon exclut, après Molinos, du sommet de la perfection, non-seulement toutes méditations, toutes réflexions pieuses, mais encore toute affection comprise, tout ce qui se peut nommer en Dieu ou hors de Dieu: c'est ainsi comme vous savez qu'elle s'exprime. Elle ne laisse simplement à ses parfaits contemplatifs, que l'idée abstraite de l'Etre divin en général. La considération des autres vérités de la religion les plus sublimes et les plus nécessaires, des attributs de Dieu, de l'humanité sainte de Jésus-Christ, est reléguée à la classe des imparfaits. Une ame parfaite est dix, vingt et trente ans sans penser à Jésus-Christ. Vous avez vu, Monseigneur, que cette doctrine faisoit horreur aux Chrétiens. Ils savent tous qu'en tout état de la vie, le Seigneur Jésus est le vrai modèle des ames les plus saintes; qu'il est l'auteur et le consommateur de la foi, la fin comme le commencement de la voie. Vous avez reconnu ces vérités. Vous avez condamné les raffinemens outrés de divers fanatiques. Mais voici comment on trouve que vous avez favorisé les illusions de la dame. La contemplation pure ne s'occupe volontairement, dites-vous dans l'article XXVII, d'aucune image sensible, d'aucune idée dis-

tincte et nominable[1]. Les ames contemplatives, ajoutez-vous dans l'article XXVIII, sont privées de la vue distincte, sensible et réfléchie de Jésus-Christ en deux temps différens; mais elles ne sont jamais privées pour toujours en cette vie de la vue simple et distincte de Jésus-Christ.

Madame Guyon vous passera volontiers tous ces adoucissemens. Elle vous passera encore que ces ames parfaites, que vous privez de la considération du Sauveur, portent des impressions profondes de tous ses mystères et de tous ses états. Elle avoit su prendre les mêmes précautions avant vous. Mais l'Eglise ne vous passera jamais cette règle, que vous nous donnez avec tant de confiance, que dans la ferveur naissante de la contemplation, et dans les dernières épreuves, les ames soient dans l'impuissance de s'occuper distinctement de Jésus-Christ. Jamais règle ne fut plus fausse. Peut-être même qu'en consultant les vrais mystiques, et l'expérience des plus saintes ames, telle qu'étoit sainte Thérèse, vous trouverez que c'est justement dans ces deux temps dont vous parlez, plus que dans tout autre, qu'on est animé et soutenu par la vue distincte et réfléchie, quelquefois même sensible de Jésus-Christ et de ses mystères.

Vous ajoutez, pour tempérer la hardiesse des faux mystiques[2], que, hors ces deux cas, l'ame la plus élevée peut dans l'actuelle contemplation être occupée de Jésus-Christ présent par la foi. Ce qui suit gâte tout; *et dans les intervalles où la pure contemplation cesse, elle est encore occupée de Jésus-Christ*. N'avez-vous pas senti que par un détour vous reveniez à ce dogme dangereux, que *la pure contemplation* exclut la vue distincte de Jésus-Christ. Les faux spirituels l'ont dit, mais les apôtres et les vrais contemplatifs de tous les siècles ont enseigné et éprouvé le contraire. Il est de l'intérêt de l'Eglise que vous condamniez une bonne fois sans détour tous ces raffinemens de la nouvelle spiritualité. N'attendez pas qu'on se paie de ce que vous alléguez pour défendre votre livre; que dans les contradictions qu'on vous reproche, il seroit de l'équité d'expliquer les propositions qui ont un mauvais sens, par les autres auxquelles vous en donnez un bon. Voudriez-vous qu'on vous allât dire que Calvin, par exemple, doit être expliqué favorablement sur la réalité: parce que s'il l'a niée en plusieurs endroits, il y a des passages où il paroît la reconnoître. Car il enseigne que nous sommes nourris de la substance même du corps de Jésus-Christ dans l'Eucharistie. Les contradictions ne justifient pas un auteur; c'est à lui à s'expliquer. Il doit démêler de bonne foi ce qui pourroit être équivoque, et rétracter simplement ce qui est mauvais.

Voilà, Monseigneur, à quoi je vous ai toujours exhorté. Vous aurez beau dire que ce n'est pas votre faute, mais celle des lecteurs, si presque personne n'a vu dans votre livre le bon sens que vous prétendez avoir eu dans l'esprit, et que les propositions prises naturellement ne peuvent avoir, vous ne persuaderez personne.

Madame Guyon a répondu très-souvent qu'elle pouvoit s'être mal exprimée dans ses livres, mais que le sens qu'elle avoit dans l'esprit étoit catholique. On ne s'est pas payé de cette défaite, et l'on est surpris que vous vous en soyez contenté. Je ne puis trop vous répéter, Monseigneur, qu'on vous soupçonne de n'avoir fait votre livre que pour justifier ceux de la dame; profitez, je vous conjure, de cet avis. C'est son intérieur, dit-on, que vous avez voulu expliquer; c'est d'après cette ame parfaite, que vous avez peint la perfection. On croit que l'article XXXIX a été composé pour effacer adroitement les impressions fâcheuses que sa conduite a données et donne encore contre elle. Vous savez ce qui en est; je me contente, sans en juger, de vous avertir de ce que le monde en juge. Cette disproportion d'un état sublime avec quelques défauts grossiers, qui fait juger à quelques directeurs peu expérimentés, que l'oraison d'une ame parfaite est fausse; ces épreuves extraordinaires où ces ames montrent quelquefois un esprit irrégulier, affoibli par l'excès de la peine, et une patience presque épuisée; ces mouvemens imparfaits qui sont le contre-poids de la contemplation, comme l'aiguillon de la chair étoit, dans l'Apôtre, l'ange de Satan pour l'empêcher de s'enorgueillir de ses révélations, ces infirmités qui tiennent les dons de Dieu cachés sous un voile qui exerce la foi de cette ame et des justes qui la connoissent, qui quelquefois même lui attirent des mépris et des croix, et qui cachent le secret de l'Epoux et de l'Epouse aux sages et aux prudens du siècle. Tous ces traits, dit-on, font finement dans votre idée le portrait de cette dame si élevée selon vous dans l'état du pur amour; mais en même temps si suspecte et si décriée dans l'esprit de ces gens, qu'on croit que vous

[1] Relisez, je vous prie, ce que j'ai rapporté sur cela dans mon *Instruction*. — [2] *Max. des Saints*, art. XXVIII, p. 196.

avez désignés, et qui jugent d'elle non par des conversations étudiées, mais par ses livres et par sa conduite. Tout ce qu'on trouve à redire au portrait, c'est qu'il est trop flatté. C'est à peu près, dit-on, comme cette dame s'est peinte de sa main sous l'image de *l'Epouse du Cantique*. C'est ainsi que le père de la Combe avoit représenté l'admirable Sulamite, dans la préface qu'il mit à la tête du livre, où elle explique si indignement les mystères sacrés du chaste Epoux de nos ames.

Mais quoique le beau soit outré dans votre portrait, et le mal fort adouci, il y est resté certains traits de ressemblance qui sautent aux yeux. Car assurément cette ame parfaite, si c'est elle que vous avez voulu marquer, est très-irrégulière, très-impatiente et très-humaine. Vous avez eu raison de faire entendre que Dieu l'a rabaissée, afin qu'elle ne s'enorgueillisse point de ses révélations. Jamais personne n'eut moins de sujet d'en tirer vanité.

Que vos véritables amis seroient consolés, et l'Eglise édifiée, si vous vouliez enfin rendre gloire à Dieu, et contribuer à désabuser *ces Justes*, ces hommes ames que la nouvelle directrice a trompées. Il n'est rien de plus glorieux à un grand homme, que de confesser qu'il a été trompé par sa bonté. Reconnoissez que vous n'avez pas connu d'abord les illusions de cette femme, qui ne les connoissoit peut-être pas elle-même. Déclarez hautement que vous condamnez sa doctrine et sa conduite. Alors vous n'aurez nulle peine à corriger votre livre, vous vous laverez de tout soupçon. On sera aussi édifié de votre humble et sincère aveu, qu'on fut scandalisé de la publication de votre ouvrage. Je voudrois bien pouvoir adoucir les termes; mais vous n'avez pu ignorer la disposition des esprits. Vous en fûtes frappé, même ébranlé, si je ne me trompe; et je ne doute pas que vous n'eussiez réparé le mal, comme je vous en conjurois pour votre honneur et pour le bien de l'Eglise, si de mauvais conseils et l'espérance d'une forte protection ne vous avoient rassuré.

Seroit-il possible, Monseigneur, que le chagrin eût effacé en vous le souvenir de la manière pleine d'amitié dont j'en usai, dans un temps où vous étiez abandonné de tout le monde? Vous insultai-je dans le malheur où vous étiez tombé pour n'avoir pas suivi mes avis? Loin de faire des plaintes contre vous, de ce qu'on m'avoit manqué de parole par l'impression prématurée de votre livre, je ne fis que vous plaindre du triste état où vous vous étiez jeté. Je m'affligeai avec vous. Je calmai de tout mon pouvoir les esprits irrités. Je vous exhortai de vous expliquer incessamment, pour apaiser le bruit, satisfaire l'Eglise, et vous tirer de peine.

Il se tint plusieurs conférences chez moi, pour examiner avec soin votre ouvrage, dont vous nous faisiez passer pour approbateurs, M. de Meaux et moi, à cause des Articles d'Issy que vous n'aviez voulu, disiez-vous, qu'expliquer. Vous avez su quel esprit j'apportois à ces conférences: vous m'en avez remercié.

Lorsque je vis que nos conférences commençoient à vous inquiéter, quoiqu'il n'y assistât que des personnes ou intéressées dans la publication de votre livre, ou des amis que vous y aviez souhaités, je voulus encore vous épargner ce chagrin. Je vous marquai en peu de mots divers articles qu'il falloit retoucher. On vous communiqua de longues observations qu'on avoit faites, et que vous demandiez. Et parce que les évêques et les théologiens qui n'avoient pu approuver votre livre après un examen si sérieux, vous devenoient suspects, j'en choisis d'autres très-éclairés et très-pieux, tant séculiers que réguliers, pour recommencer l'examen en secret et séparément. Tous sans exception au nombre de huit ou dix, trouvèrent le livre mauvais et insoutenable. Il y en avoit dans ce nombre qui étoient très-fâchés de vous condamner. Alors j'espérai que vous vous rendriez. Vous m'aviez dit et écrit que vous vouliez déférer à mon sentiment, quoique vous ne me reconnussiez pas pour votre juge. Je n'avois garde de croire que vous voulussiez résister à tant d'avis, qui méritoient encore plus de déférence que mes sentimens. Mais je connus à la fin que je ne gagnerois rien sur votre esprit.

Vous apprîtes que vous commenciez à faire pitié, et que quelques-uns de ceux que vous appeliez vos persécuteurs commençoient à exciter l'envie. Rien n'est plus ordinaire dans le monde, que de s'attendrir sur un homme qui est abattu, quelque persuadé qu'on soit qu'il l'a mérité: et de tourner sa critique et son chagrin contre ceux qui paroissent triompher, quelque juste que soit la victoire. Un de vos plus puissans protecteurs a dit, qu'il étoit aussi scandalisé que personne de votre livre; mais qu'il ne pouvoit souffrir que vos adversaires triomphassent.

Ayant connu le changement que votre état et votre parti avoient fait dans les esprits, vous en profitâtes en habile homme. Un ton modéré, au moins devant le monde, une grande répu-

tation de désintéressement, le soin que prenoient vos amis de vous exalter partout, et de décrier vos adversaires, en prose, en vers, jusque dans les gazettes, et les lardons de Hollande, les bruits semés adroitement que c'étoit la seule jalousie, et les vues politiques de M. de Meaux qui excitoient cette tempête contre vous, et que sa seule vivacité l'entretenoit : tout cela vous attira de la compassion, et à nous des envieux. Quelques personnes considérables, ou prévenues en votre faveur, ou peu instruites, disoient que vous aviez au moins raison dans le procédé ; et cela porte, comme vous savez, les esprits superficiels, ou d'un naturel doux et indolent, à décider du fond sans se donner la peine de l'examiner, et sans être souvent capables de l'entendre.

Si cette espèce de critiques, qui vous favorisent, avoient vécu dans le troisième siècle, saint Denis d'Alexandrie auroit couru grand risque d'être blâmé ; et peut-être que Paul de Samosate auroit eu raison à leur égard. Car vous avez lu sans doute, dans l'histoire ecclésiastique, que le premier écrivoit très-vivement, et que le second se défendoit avec une modération surprenante.

Mais revenons à vous ; quand vous vites, Monseigneur, votre parti fortifié, et une puissante ligue formée pour vous soutenir, vous prîtes un ton plus haut. Toute espérance de vous ménager un accommodement me fut ôtée. J'en fus pénétré de douleur ; et quoique je ne pusse plus guère attendre de vous une explication recevable, j'espérois contre toute espérance. J'entrai de nouveau en négociation avec le Père Le Valois ; et je crus que le crédit qu'il avoit sur votre esprit pourroit tirer de vous ce que je n'en avois pu obtenir. Vous conviendrez peut-être dans peu, que mon expédient vous étoit plus avantageux que toutes les vues qu'on vous a suggérées. Le Père Le Valois me fit entendre qu'il ne vous proposeroit pas une explication qu'il savoit ne pouvoir être de votre goût. Il est vrai que c'étoit une honnête rétractation ; mais cette voie me paroissoit plus douce et plus honorable pour vous qu'une censure.

Nos conférences, nos projets d'accommodement ne vous avoient pas empêché d'agir à Rome de toutes vos forces, pour l'intérêt de votre livre. Vos amis vous flattèrent apparemment d'un bon succès : mais vous verrez bientôt, ou je suis fort trompé, qu'on ne surprend pas la vigilance de Pierre, et qu'on n'ébranle pas sa foi. En tout cas, l'embarras et la longueur d'une nouvelle discussion ; les changemens qui peuvent arriver pendant l'examen, donnent le temps de respirer et de se remuer.

Je n'ai garde de vous imputer, Monseigneur, les tours de souplesse, les faux bruits, les calomnies insignes qu'on a mis en usage à Rome pour vous servir et pour nous décrier. *Qui judicat, Dominus est :* dans le jour de la manifestation tout sera révélé.

Mais vous avez intérêt de ne pas ignorer ce qu'on a dit pour vous et contre nous. Vous êtes, dit-on, le seul évêque de France attaché au saint siége, et affectionné à l'état religieux. Vous êtes le maître de la perfection et de la vie spirituelle. Jugez ce que sont les évêques qu'on appelle vos adversaires. Vous n'avez jamais estimé, ni presque connu madame Guyon ; on l'assure en Italie. Vous savez aussi qu'à Rome, encore plus hardiment qu'à Paris, on rejette sur M. de Meaux tout ce qui vous regarde. M. de Chartres et moi nous repentons de nous être engagés. Les plus habiles, les plus saints prélats se déclarent pour vous. Je vous montrerai, quand il vous plaira, qu'on n'est pas sage de répandre des bruits si aisés à dissiper. On ajoute que le zèle du Roi s'est ralenti, qu'il est peiné que nous lui ayons inspiré contre vous des impressions peu favorables. Si le Roi a eu quelque peine sur nous à votre occasion, vous savez, Monseigneur, que la cause est bien différente de celle qu'on suppose.

Mais la grande ressource de votre cause, dit-on, a été d'introduire le jansénisme sur la scène. Il y a long-temps que madame Guyon et ses fauteurs ont fait jouer ce ressort pour amuser le peuple, et pour la faire échapper à la censure. Mais pourquoi imputer aux Jansénistes un zèle dont les plus déclarés contre le jansénisme sont visiblement aussi échauffés que personne? Qui l'auroit cru il y a dix ans, disoit un homme d'esprit, que l'abbé des Marais [1] passeroit pour Janséniste, et que l'abbé de Fénelon deviendroit Moliniste? On augure toujours mal d'une cause qu'on défend par de mauvais moyens. La vérité ne veut être soutenue que par les armes de la vérité.

Qui est-ce qui ne connoît, Monseigneur, ceux qui se sont le plus déclarés contre madame Guyon et son parti. Feu M. l'évêque de Genève, M. l'évêque de Chartres, le père général des Chartreux [2], le P. Paulin, ex-provincial de son ordre, feu M. de Paris, mon prédécesseur.

[1] C'est aujourd'hui M. l'évêque de Chartres. — [2] Il a écrit la Vie de feu M. d'Aranthon, évêque de Genève. *Voyez* liv. VII, chap. IV.

Quels Jansénistes! Avant ce malheureux temps de division, auriez-vous cru qu'on pût soupçonner seulement M. de Meaux de favoriser Jansénius? Il auroit bien oublié les leçons de M. Cornet qui l'a élevé. Pour moi, vous n'ignorez pas combien on me reproche d'avoir trop retenu les instructions du P. Amelote. Si vous aviez lu un livre qui paroît depuis quelques mois, contre l'Ordonnance que je fis pour censurer le livre de l'*Exposition de la Foi sur la Prédestination et sur la Grâce*, vous verriez comme je suis Janséniste. Il est pourtant vrai que, condamnant les sentimens outrés de ce livre, je me déclarai sans biaiser pour la doctrine de saint Augustin, tant de fois adoptée par le saint siége. Je connus fort bien, Monseigneur, que ma conduite ne plairoit pas à tout le monde : mais un Chretien, un évêque ne doit consulter que la vérité et sa conscience. Notre devoir est d'éprouver tout, d'approuver ce qui est bon, de rejeter ce qui est mauvais. Nous devons retrancher, sans acception de personnes, tout excès en matière de foi, de morale, de discipline. J'espère que Dieu me fera la miséricorde de m'inspirer le discernement, l'amour et la pratique de ces règles. Vous êtes aussi capable que nul autre de les goûter et de les pratiquer. On prétend cependant que ces Jansénistes, contre lesquels votre parti crie tant ici, vous ne les trouvez pas ailleurs tout-à-fait si noirs: *Quod volumus sanctum est.*

Je souhaite de tout mon cœur, qu'on ne puisse jamais vous imputer les mauvais procédés des personnes qui agissent pour vous. Mais comment justifierez-vous cette lettre circulaire dont vous vous reconnoissez auteur, contre les évêques qui combattent la fausse spiritualité? Comment justifierez-vous *que nous détruisons la perfection : que nous avons mis l'oraison en péril?* N'avons-nous pas expliqué dans nos Articles, dans nos Censures, dans nos Instructions pastorales, quelle est la perfection enseignée par Jésus-Christ, et pratiquée par les saints? N'avons-nous pas marqué les règles de la véritable oraison? N'en avons-nous pas recommandé l'usage de toutes nos forces? Et puis des auteurs qui nous donnent pour perfection de vaines subtilités, qui nous montrent une voie inconnue aux apôtres; des auteurs qui réduisent le pur amour, l'oraison parfaite à des précisions sèches, métaphysiques, capables d'éteindre les divers motifs dont les saints ont toujours nourri le feu de leur oraison et de leur amour, ces gens-là crient contre les évêques qui sont demeurés attachés à l'Ecriture, à la tradition, et aux pratiques de l'Eglise!

Faites-nous justice, Monseigneur : quel parti devions-nous prendre dans la nécessité où vous nous aviez réduits de nous expliquer? car vous nous faisiez passer tantôt pour approbateurs de votre doctrine, que nous improuvions; tantôt pour ennemis de la doctrine de l'Eglise sur l'oraison, que nous soutenions. Il falloit bien se déclarer, ou laisser croire à Rome que votre livre n'étoit qu'une explication de nos Articles d'Issy, et que nous n'avions pu vous attaquer sans attaquer la perfection avec vous.

Pour moi, j'étois plus obligé que nul autre à déclarer mes sentimens. Votre livre étoit imprimé dans mon diocèse : il y pouvoit causer plus de troubles qu'ailleurs. Je voyois les faux spirituels se glorifier de votre appui : les bonnes ames trembler dans le danger de se méprendre sur la spiritualité : les libertins se divertir du langage bizarre que l'on introduisoit dans la religion : on commençoit à m'accuser assez haut d'une indulgence excessive : on demandoit si c'étoit en moi bonté ou mollesse. Vous aviez rendu tous mes ménagemens inutiles; ils ne pouvoient plus que nuire à l'Eglise. N'étoit-ce pas le cas, ou jamais, *de sacrifier l'amour naturel* [1] ?

Assurément je ne fis pas ce sacrifice sans douleur : mais ne croyez pas qu'en le faisant, Monseigneur, j'aie perdu l'inclination naturelle que j'avois pour vous. Je ne puis convenir encore sur cela de vos principes. Sacrifier l'amour naturel et innocent, n'est pas, comme vous le dites, le perdre et l'anéantir : c'est le purifier, et le soumettre à un amour surnaturel et plus parfait. Vous avez ouï dire cent fois aux théologiens que la grâce ne détruit pas la nature, mais la perfectionne. Vous parlez toujours cependant, comme si un père, en sacrifiant l'intérêt temporel d'un fils qu'il aime tendrement, perdoit l'amour naturel qu'il a pour lui. Est-ce que Abraham, prêt à immoler Isaac, n'aimoit plus naturellement ce fils unique? Il l'aimoit, n'en doutez pas : c'étoit en partie ce qui faisoit la douleur et le mérite de son sacrifice. Mais il aimoit encore plus Dieu que son fils, et il aimoit ce fils encore plus par un sentiment de religion, que par les mouvemens, soit nécessaires, soit délibérés de la nature. Quoi qu'on puisse penser de votre nouvelle philosophie, j'ai toujours bien senti, et je sens encore que je vous aime très-naturellement,

[1] C'est le langage de M. de Cambrai dans ses derniers écrits.

en combattant votre doctrine par le seul mouvement, ce me semble, de la religion.

Il n'y a pas eu moyen de me dispenser de parler : et vous ne me permettez pas encore aujourd'hui de me taire. Tout ce que j'ai pu faire a été d'épargner votre honneur en combattant votre doctrine. J'ai même épargné votre nom autant qu'il étoit possible. Bien des gens, et des gens habiles, ne s'étoient point aperçus dans mon *Instruction pastorale*, de ce que vous avez jugé à propos de révéler à toute la terre. En citant des mystiques connus et censurés, j'appliquois les esprits à condamner l'erreur, sans exciter la curiosité à chercher d'autres auteurs que ceux qu'ils connoissoient déjà par les censures, et que je citois en marge. Que si l'on s'est aperçu que les principes de votre livre favorisoient les faux mystiques que je réfutois, ce n'est pas ma faute. Je tâchois au moins, en même temps, d'éloigner de vous, autant qu'il étoit possible, les conséquences du quétisme.

Ce n'est pas vous seulement, Monseigneur, que j'ai ménagé : c'est tous vos amis, et les disciples même, quels qu'ils soient, de madame Guyon. Pourquoi croyez-vous que dès le commencement de mon *Instruction pastorale*, j'ai déclaré qu'en condamnant la nouvelle spiritualité, il falloit bien se garder de condamner tous ceux qui auroient pu en être éblouis? Pourquoi tis-je remarquer que des ames pures et simples ne pénétroient pas toujours les suites des mauvais principes qu'elles avoient reçus sans les comprendre? Pourquoi tis-je entendre que l'ambiguité des termes, dont les faux spirituels enveloppent leurs erreurs, ne réveille d'abord, dans les bonnes ames, que les véritables idées de perfection qu'elles avoient dans l'esprit? Il y en avoit assez là pour réprimer les jugemens téméraires contre toutes les personnes pieuses qu'une critique maligne pouvoit attaquer; et il ne tenoit qu'à elles de se servir des armes que je leur fournissois pour se défendre. Aussi tout le monde approuva ce ménagement; vos amis comme les autres.

Il ne me conviendroit pas de parler de l'approbation que reçut mon *Instruction pastorale* à Paris, et à Rome; mais vous m'y forcez en la critiquant. J'ai lieu de croire que vous avez su le sentiment de plusieurs cardinaux très-célèbres par leur science et par leur piété. Les plus habiles théologiens de Rome se sont expliqués en des termes que je ne rapporterai pas. Loin de s'imaginer comme vous, Monseigneur, que le Pape devoit être blessé de mon *Instruction*, ils ont loué hautement le respect que je marquois pour le saint siége, en remplissant les fonctions de ma charge. Il semble que la tendresse que vous avez pour votre ouvrage, vous fait oublier par intervalles ce que vous devez à votre caractère. Comment avez-vous pu vous imaginer que le saint siége désapprouvât la vigilance des évêques contre les nouvelles erreurs, après nous avoir tant de fois exhortés à les combattre? Je pourrois montrer aussi que les plus grands prélats du clergé de France, les plus savans docteurs de la faculté de Paris, les théologiens les plus célèbres de toute robe ont plus fait que d'approuver simplement mon *Instruction*. Pour vous, il vous plaît de dire qu'elle a *augmenté le scandale*.

Définissez exactement, Monseigneur, ce que c'est que scandale; et vous serez apparemment plus embarrassé que moi de la définition. Je vous assure que je suis fort en repos sur cet article. La nécessité où je me suis trouvé de parler; l'édification que l'église en a reçue; le soin que j'ai eu de conserver la charité en défendant la vérité; le témoignage de ma conscience fait que les murmures injustes d'un petit nombre de gens intéressés ne m'alarment guère. Je plains seulement beaucoup ceux par qui le scandale est venu; mais je leur pardonne de bon cœur leurs injures. Je serois bien délicat si je ne pouvois souffrir qu'on dît contre moi ce qu'on a bien osé dire de Jésus-Christ; *Scis quia Pharisæi audito verbo scandalizati sunt?*

Les Pharisiens et les docteurs de la loi ne pouvoient souffrir que l'on combattît leur perfection chimérique, et leurs fausses et pernicieuses traditions : c'est ce qu'ils appeloient exciter du scandale. Mais ce que les vrais théologiens appellent scandale, Monseigneur, c'est d'être une occasion de ruine aux simples par de mauvaises maximes, ou par une méchante conduite. Réprimer ce scandale quand on est en place, c'est remplir ses devoirs et édifier l'Eglise. La charité demande seulement qu'on le fasse avec tous les ménagemens possibles. Vous avez loué plus d'une fois ma conduite par rapport à votre amie et à vous. Encore à présent que vous paroissez si aigri contre mon *Instruction pastorale*, vous avouez que je ne parle presque jamais de vous; et que quand je me suis cru obligé d'en parler, je ne l'ai fait qu'en termes honnêtes. Vous ne laissez pas néanmoins de dire *que je ne vous ménage en apparence, que pour donner un tour plus modéré et plus persuasif aux plus terribles accusations*. Avez-vous lu dans mon cœur? Quand j'ai dit, sans vous nommer, qu'on donnoit le change, et qu'on rédui-

soit la dispute à des questions subtiles d'école, dont il ne s'agissoit nullement ; vous vous récriez là-dessus : *Laissons mon intention*, Monseigneur, *que Dieu seul peut voir*. Mais vous-même, qui vous récriez ainsi, avez-vous deux balances ? N'êtes-vous délicat que pour vous seul ? Il est plus clair que le jour, en comparant vos derniers ouvrages avec les premiers, que vous donnez le change. Nul homme désintéressé n'auroit trouvé mauvais que je vous l'eusse reproché en face. J'ai pourtant épargné votre nom, pourquoi vous découvrez-vous vous-même ? et si vous voulez que l'on vous attribue une intention droite, lorsqu'on pourroit croire que vous biaisez, pourquoi voulez-vous que j'aie eu l'intention mauvaise, lorsque tout le monde reconnoît que je l'ai eue bonne. Si ce sont des erreurs damnables que j'attaquois dans mon *Instruction*, comme vous en convenez assez, j'ai dû prendre le tour le plus persuasif pour les combattre. Mais comme ces erreurs étoient favorisées par un évêque très-estimable, et qui promettoit de se soumettre à l'Eglise, j'ai dû prendre le tour le plus modéré, pour épargner la personne en attaquant l'erreur. Il me semble du moins que c'étoit là l'esprit de saint Augustin.

Vous me faites néanmoins une étrange objection, Monseigneur. « Si j'ai cru que vous » êtes quiétiste, dites-vous, et que vous ayez » voulu enseigner le désespoir sous le nom du » sacrifice de l'intérêt propre, il falloit dire ou- » vertement que vous avez blasphémé, que » vous avez déguisé vos blasphèmes. » Si au contraire j'ai cru « que vous avez entendu de » bonne foi par intérêt propre non le salut, » mais une affection imparfaite sur le salut ; si » je pense que votre doctrine soit saine, quoi- » que il me paroisse qu'il vous soit échappé des » termes qui l'expriment mal ; j'aurois dû » vous engager, avec ma bonté ordinaire, à » vous expliquer et favoriser vos explications. » A cela vous savez mieux que personne combien il m'est aisé de répondre. J'ai cru, Monseigneur, comme toutes les personnes habiles le croient, que vous enseigniez le sacrifice absolu du salut, et non d'une affection imparfaite pour le salut [1]. J'ai vu, et je vous le démontrerai, si vous voulez l'entendre, que je ne pouvois vous disculper de cette erreur, dont vous pouviez n'avoir pas compris tout le venin, qu'en supposant que vous étiez tombé dans une absurdité, dont vous ne seriez peut-être pas trop aise qu'on vous accusât, pour vous justifier. Vous savez que cette bonté, qu'on m'a tant reprochée, n'a pu tirer de vous une explication suffisante, que je n'étois que trop porté, disoit-on, à favoriser. Je ne jugeai point à propos de dire, comme vous soutenez que je le devois faire, *que vous aviez blasphémé, et que vous vouliez déguiser vos blasphèmes*. Je n'ai point cru *vous devoir pleurer encore sitôt comme mort*. Défiez-vous, Monseigneur, de la vivacité de votre imagination : elle vous emporte quelquefois au-delà des bornes. Souvenez-vous que la charité ne pense point le mal : qu'elle souffre tout ; qu'elle espère tout, tandis qu'il y a la moindre apparence de regagner nos frères. Il y peut avoir d'abord plus d'éblouissement que de mauvaise foi dans les erreurs qu'on soutient. Je n'ai point dû vous traiter comme un quiétiste incorrigible, puisque vous offriez au chef de l'Eglise de vous corriger. Mais en vous épargnant, par la bonne opinion que j'avois de vous, je ne devois pas épargner le quiétisme, que vous pouviez fort bien favoriser sans y penser. Origène étoit-il arien, quoique des saints très-éclairés aient soutenu que sa doctrine favorisoit l'arianisme? Vous verrez peut-être à la fin vous-même, que je me suis conduit de telle sorte que vous n'aviez qu'à vous louer de mes ménagemens, et que d'autres n'avoient pas trop de sujet de me blâmer de mon peu de zèle.

J'ai eu plus d'une attaque à soutenir, Monseigneur, sur les mesures que je gardois à l'égard de votre personne en combattant votre doctrine. Des gens très-sages et très-habiles étoient persuadés que je ne devois plus vous ménager. Et, pour ne rien dissimuler, leurs raisons étoient très-fortes. L'événement a presque justifié l'ardeur de leur zèle. Je ne saurois pourtant me repentir de ma conduite. Je crois avoir suivi les règles [1], en suivant en cela mon inclination. Mais je ne laisse pas de voir la force des raisons des autres. On me représentoit l'inutilité de tant de conférences et de tant d'écrits, puisque vous paroissiez toujours également attaché à votre dangereux système. On me faisoit voir l'avantage que les disciples de madame Guyon tiroient de votre livre : l'excessive prévention que vous aviez pour cette femme, dont vous étiez visiblement l'apologiste. Qu'auroient pensé ces gens-là, s'ils avoient su tout ce qui s'est passé dans nos conférences? Vous souvient-

[1] *Max. des saints*, art. x.

[1] Quæ desursum est sapientia, primum quidem pudica est, deinde pacifica, modesta, suadibilis, bonis consentiens, plena misericordiâ,.... non judicans, sine simulatione. *Jac.* III, 17.

il de ce que vous dites un jour à M. Tronson en présence de plus d'un témoin : que vous lui étiez très-obligé des bons avis qu'il vous avoit donnés ; mais que vous aviez bien plus appris de madame Guyon. Vous souvient-il aussi de ce que vous fîtes dans la dernière conférence, où je vous pressois assez fortement de vous expliquer, et *de satisfaire l'Eglise, que votre livre avoit scandalisée*. Vous nous déclarâtes par un signe bien expressif, qu'on vous couperoit plutôt les mains et la tête, que de vous réduire à l'explication que je vous demandois. On ajoutoit, pour m'éloigner des ménagemens, que les principes de la nouvelle directrice étoient plus répandus que je ne croyois; et qu'étant persuadé, comme je l'étois, qu'ils sont pernicieux, je ne devois pas épargner un homme qui la soutenoit; qu'il n'y avoit plus à espérer de vous ôter la bonne opinion que vous en aviez, après tout ce qu'on vous avoit dit de sa conduite. Ses projets téméraires, ses voyages bizarres dont tant de gens de bien avoient été si mal édifiés : sa vie molle : ses visions orgueilleuses et fanatiques, qui lui ont fait croire qu'elle est cette femme de l'Apocalypse couronnée de douze étoiles, et qu'elle a le pouvoir de lier et de délier ; ses fausses prophéties, que vous ne pouviez ignorer : tout cela, disoit-on, vous auroit détrompé mille fois, si votre prévention n'eût été incurable.

Avouez, Monseigneur, que ces raisons étoient assez fortes pour m'ébranler. Tout homme qui vous auroit moins aimé y auroit peut-être succombé. Si je me suis trompé encore une fois, en vous épargnant, ce n'étoit guère à vous à vous en plaindre.

En voilà assez, ce me semble, pour justifier mon procédé à votre égard. Venons maintenant aux plaintes que vous formez contre la doctrine de mon *Instruction*. Peut-être devrois-je me contenter de vous renvoyer aux endroits de votre livre que vous voulez justifier, et à ceux de mon *Instruction* que vous critiquez. Je sais bien au moins que cela suffira pour toutes les personnes habiles et désintéressées.

Vous avez rebattu mille fois depuis votre livre, qu'il ne s'agit entre nous que d'une question d'école sur l'objet formel de la charité. Est-il vrai, Monseigneur, qu'il ne s'agit que de cela? Avez-vous déjà oublié tous les articles de la *Déclaration* ? Croyez-vous y avoir satisfait ? Vous seriez peut-être étonné si l'on vous disoit que la *Déclaration* n'a pas tout dit, ou du moins n'a pas dit clairement ce qui vous auroit fait peut-être plus de peine que tout le reste. Mais nous avons cru que vous n'entendiez pas dans le mauvais sens de Molinos et de madame Guyon, ces endroits enveloppés, où ce que l'on permet, selon vous, aux ames parfaites, *pourroit faire tomber les justes imparfaits dans des vices affreux*. Ne parlons ici, puisque vous le voulez, que de la seule question de la charité.

Les savans voient tous que vous avez changé l'état de la dispute. Ce n'étoit point de la charité en général, mais de la charité parfaite, que votre livre traitoit. C'est non-seulement de tout acte, mais de l'état du pur amour que vous aviez exclu *tout mélange des motifs intéressés de crainte ou d'espérance ; motifs*, c'est-à-dire principes de nos actions, *répandus dans l'Ecriture, dans la tradition, dans toutes les prières de l'Eglise, motifs que vous dites vous-même qu'il faut révérer*, et qui ne sont donc pas un amour naturel et imparfait, que les ames parfaites, selon votre méthode, doivent détruire. Vous aviez si fort outré la prétendue perfection de votre amour pur, que dans les dernières épreuves vous faisiez renoncer l'ame à sa béatitude. Au moins toutes les personnes raisonnables en avoient ainsi jugé. Ce sacrifice du désir naturel et délibéré n'étoit pas encore venu dans l'esprit. Vous ne sauriez l'employer encore aujourd'hui, sans renverser votre premier système. Ce n'est point sans doute un désir naturel et imparfait, que Dieu irrité des crimes de votre ame éprouvée, peut lui ôter. Ce n'est point là du tout ce que cette ame croit, ni ce qu'elle craint. *Elle croit être justement réprouvée :* et c'est à sa réprobation qu'elle acquiesce. Quelque troublée qu'elle soit par son désespoir, elle n'est pas encore assez folle pour s'imaginer que Dieu la veuille récompenser, à cause des crimes qu'elle se persuade invinciblement lui avoir attiré sa damnation. Or si Dieu n'exigeoit d'elle que le sacrifice d'un désir imparfait, il est visible que ce seroit une récompense, et non une peine. Les élus de Dieu les plus favorisés ne sont pas mieux traités que le seroient vos ames réprouvées. Avouez, Monseigneur, avouez que quand vous avez parlé de ces épreuves terribles, de cette agonie de l'ame qui doit faire l'entière purification de l'amour, de ce sacrifice absolu de l'intérêt propre éternel, de ce sacrifice si capable selon vous d'effrayer et de scandaliser les saints mêmes, vous ne pensiez à rien moins qu'au retranchement d'un amour imparfait. Est-ce que les saints sont effrayés et scandalisés d'entendre dire qu'il faut sacrifier une imperfection ?

Vous avez jugé à propos fort habilement de détourner les esprits de ces matières tristes et effrayantes. Vous voulez nous persuader, qu'il ne s'agit entre nous que de l'objet formel de la charité que nous n'avons jamais mis en question. Et comme si l'on n'avoit critiqué dans votre livre que des opinions simplement métaphysiques, vous vous écriez d'un air de raillerie : *Est-ce donc là le sujet d'un si grand scandale?* Ces figures peuvent éblouir des esprits superficiels ; mais les esprits solides en sont blessés. Peut-être avez-vous cru qu'en élevant la poussière de l'Ecole, vous déroberiez votre livre aux yeux des censeurs. Vous serez trompé dans vos espérances. Il n'y a personne qui ne voie que vos derniers écrits ne sont pas une explication, mais une subtile rétractation des premiers. Il n'y manque qu'un peu d'humilité, dit-on, pour en faire une rétractation nette et édifiante. Plus vous criez que le sacrifice du salut est *une impiété horrible*, plus vous animez les personnes éclairées et droites contre l'ouvrage qui l'enseigne. Les scolastiques, dont vous implorez le secours, ne vous sauveront pas. Ils seront les premiers à vous condamner, parce qu'ils démêleront encore mieux les subtilités et le danger de vos équivoques. Si vous n'aviez jamais dit autre chose, sinon que l'objet formel de la charité est la bonté de Dieu en elle-même, personne ne vous auroit fait de procès là-dessus. C'est un langage commun dans l'Ecole : mais on n'enseigne pas pour cela, comme vous l'avancez si hardiment, que la charité qui regarde Dieu bon en lui-même comme son objet formel, spécifique, exclut tout autre objet subordonné à la gloire de Dieu. Assurez-vous que tous les esprits raisonnables, théologiens ou non, sentent que Dieu bienfaisant et béatifiant est un objet très-propre à exciter l'amour le plus tendre. Relisez, s'il vous plaît, ce qu'on vous a cité de saint Thomas, de saint Bonaventure, de saint François de Sales ; et vous changerez peut-être d'idée. Consultez encore si vous voulez les plus célèbres commentateurs de l'Ange de l'Ecole, Capréolus, Cajétan, Jean de saint Thomas ; et vous prendrez garde une autre fois à ne pas prononcer si décisivement : *On n'a jamais parlé ainsi dans aucune école* [1].

Permettez-moi de vous représenter à mon tour, qu'on n'a jamais parlé, dans aucune école, comme vous parlez. On n'y enseigne point communément que la charité exclut toute autre vue, tout autre objet que la bonté de Dieu en elle-même. Remarquez qu'il ne s'agit point *d'abstraction* dans vos principes, mais *d'exclusion*. Est-ce qu'il y a jamais eu un théologien au monde, qui n'ait pas su que la charité, outre son objet principal qui est la souveraine bonté de Dieu et sa gloire, renferme avec subordination l'amour du prochain et de nous-mêmes. Et ce qui fait que le prochain et nous sommes les objets moins principaux et subordonnés de la même charité qui se termine à Dieu comme à sa dernière fin, c'est que nous sommes capables de participer à la bonté infinie de notre Dieu par la grâce, et destinés à le glorifier dans le ciel par la gloire qu'il prépare à ceux qui l'aiment. Alors connoissant Dieu, l'aimant, et le possédant de la manière la plus parfaite, lui devenant semblables, selon les paroles de saint Jean, se consommera la charité parfaite, qui est une parfaite amitié. Ainsi je suis étonné que vous n'ayez pas compris, Monseigneur, qu'il étoit impossible de séparer *par exclusion*, quoiqu'on le puisse *par abstraction*, le désir de posséder Dieu, du désir de le glorifier : et comme notre béatitude n'est autre chose que la possession de Dieu, il est visiblement impossible que nous aimions Dieu, et que nous voulions le glorifier autant que nous en sommes capables, sans désirer d'être heureux. C'est pour cela que saint Thomas enseigne que la même béatitude de la charité qui nous fait aimer le bien souverain nous incline à le désirer ; *Idem habitus inclinat ad diligendum bonum, et ad desiderandum bonum dilectum* [1]. Et distinguant ailleurs deux manières dont Dieu peut être l'objet de notre amour, il dit que la nature l'aime comme la source du bien naturel ; et *la charité en tant qu'il est l'objet de la béatitude ; charitas diligit Deum secundum quod est objectum beatitudinis* [2]. Vous savez que c'est un des grands principes de saint Augustin, en expliquant comment le précepte d'aimer Dieu nous oblige à nous aimer nous-mêmes. Si vous aviez médité sérieusement ces maximes tirées du fond de la religion et de la raison, vous n'auriez pas eu ces idées tronquées et imparfaites de la charité, que vous nous débitez avec tant de complaisance ; vous n'auriez pas opposé un mot de saint Thomas mal entendu, à tant de principes clairs et suivis qui devoient vous éclaircir. Vous auriez compris que quand saint Thomas relève la charité au-dessus de l'espérance, en ce que celle-ci s'arrête à regarder Dieu comme bon pour nous, et que la charité

[1] *Lettre IV*, n. 11 ; ci-dessus, p. 511.

[1] 2. 2. Quæst. XXVIII, art. IV. — [2] 1. 2. Qu. CIX, art. III.

se termine au contraire à Dieu en lui-même : il n'a pas voulu bannir tout autre objet que Dieu regardé en lui-même, mais rapporter tout à Dieu comme à la dernière fin où l'ame s'arrête : *Ut in eo sistat, non ut ex ipso aliquid nobis proveniat.* Par la charité, on ne désire pas de glorifier Dieu pour être heureux, mais on désire d'être heureux en Dieu pour le glorifier.

Mais, Monseigneur, si vous aviez voulu prendre la peine de considérer la nature de la charité, telle qu'on vous l'a représentée par les traits de l'Écriture et des saints Pères, vous auriez reconnu le défaut de votre système. Vous ne soutiendriez pas avec tant de chaleur, que Dieu bienfaisant et béatifiant, ne peut jamais être un objet moins principal et subordonné de cette vertu. Avez-vous oublié les expressions de l'Épouse du Cantique, et les transports de l'amour de David dans le souvenir des bienfaits du Seigneur, et dans l'attente de ses miséricordes? Réformerez-vous le langage du Saint-Esprit? Faudra-t-il changer dans l'Écriture tous les termes dont l'amour s'exprime le plus vivement, pour y substituer, selon vos idées, les mots de *reconnoissance et de pure espérance!* David n'aura donc pas parlé correctement quand il s'est écrié, transporté des biens qu'il avoit reçus de son Dieu, et de ceux qu'il en attendoit : *Diligam te, Domine ; Je vous aime, Seigneur, parce que vous êtes mon libérateur, mon protecteur, mon refuge, ma gloire.* Le disciple et l'apôtre de l'amour aura donc confondu le langage de la charité quand il dit : *Aimons Dieu*, mes chers enfans, *parce qu'il nous a aimés le premier ; Diligamus Deum, quoniam ipse prior dilexit nos.*

Pour saint Augustin, dont les plus savans théologiens et les plus saints contemplatifs ont suivi les sentimens, il n'a rien entendu à la matière de la charité, si vous y entendez quelque chose. L'amour pur, la charité parfaite, dit-il partout, consiste à renoncer aux désirs des biens périssables, et à ne désirer que la possession des biens éternels. Ne demandez qu'une seule chose, ne craignez de perdre qu'une seule chose, savoir la possession de Dieu dans le ciel ; et votre charité sera pure, et votre amour sera parfait. *Amor verus, amor sincerus, hanc unam si petieritis, et hoc solum amittere timueritis.* C'est à vous à voir, Monseigneur, comment vous pouvez accorder vos idées métaphysiques, avec ces sentimens de l'Ecriture et de la tradition. Il ne s'agit pas de savoir ce qui auroit fait le pur mour, en cas que Dieu nous eût créés dans un autre état, comme vous le supposez ; il s'agit de l'amour de Dieu tel qu'il doit être dans l'état où il nous a créés.

J'admire la fertilité de votre imagination. Vous faites des plans, des systèmes de l'amour, pour un état possible, tel que celui de pure nature : vous en faites pour un état où Dieu anéantiroit une ame après quelques années, où il anéantiroit les justes mêmes, s'il n'y avoit point de promesses, où il les damneroit. Cette métaphysique n'est pas si claire ni si sûre que vous l'avez pensé. Il y a bien des choses dans votre plan, qui ne seront point du goût des bons philosophes ni des vrais théologiens. Que Dieu puisse absolument anéantir une ame qu'il a voulu créer immortelle, nous en convenons ; Dieu est tout-puissant. Mais quand on pousse l'imagination jusqu'à l'anéantissement d'une ame juste, jusqu'à sa damnation éternelle ; il y a là je ne sais quoi de sombre et d'effrayant qui rebute les esprits raisonnables. Les faux mystiques s'accommoderont si l'on veut de ce système ; mais je doute qu'aucun théologien solide le propose jamais aux Chrétiens pour les instruire de la perfection. Les apôtres et les saints Pères n'ont point raisonné de cette sorte. Saint Paul a dit nettement, *que Dieu n'est pas injuste pour oublier les bonnes œuvres des justes, et leur amour.* L'Apôtre étoit donc frappé d'une image d'injustice, dans une supposition que vous trouvez merveilleuse. Saint Augustin ne pouvoit concilier l'idée d'un Dieu juste et bon, avec la damnation d'une ame innocente. *Bonus est Deus, justus est Deus ; potest aliquos sine bonis meritis liberare, quia bonus est ; non potest quemquam sine meritis malis damnare, quia justus est*[1]. Est-ce qu'il ne faut considérer en Dieu que la seule toute-puissance? Vous le pouvez faire par des précisions, Monseigneur, si vous le jugez à propos ; mais ne le faites jamais avec exclusion de sa sagesse, de sa justice, et de sa bonté. Ce n'est pas ainsi que l'Écriture parle de notre Dieu, quand elle nous excite à l'admirer, à le révérer, à l'aimer. Croiriez-vous donner une idée bien juste et bien aimable d'un grand prince, en rebattant sans cesse à ses sujets, qu'il peut les exterminer, les faire brûler vifs, après qu'ils l'auront servi avec une affection et une fidélité inviolable?

Pour moi, je n'ai pas cru devoir proposer une telle métaphysique à des fidèles, que saint Paul nous ordonne de nourrir de la solide et édifiante doctrine de la foi. Si je l'avois fait,

[1] *Contra Julian.* lib. III, n. 35, t. X, p. 570.

assurez-vous, Monseigneur, que non-seulement *les honnêtes gens* peu éclairés, comme vous le faites entendre, mais toutes les personnes vraiment habiles m'auroient blâmé. Bien des gens croient qu'il n'est pas d'une personne sensée, qu'il est encore moins d'un évêque, de régler nos devoirs dans l'état où Dieu nous a mis, par des suppositions d'un état possible ou imaginaire, que nous ne connoissons pas. S'il y a des esprits sublimes qui puissent deviner et marquer au juste les degrés de l'amour, dans une ame sainte qui seroit condamnée à l'anéantissement ou à la damnation, j'avoue que je n'ai pas l'esprit si perçant. Je me contente de savoir que l'Écriture, les Pères et la raison m'apprennent de l'amour que nous nous devons à Dieu dans l'état où nous vivons. Nous sommes faits pour Dieu notre fin dernière, notre bien unique, *il faut donc chercher son royaume et sa justice* [1].

C'est sous cette noble et aimable idée que nous devons aimer, servir, louer à jamais notre Dieu, parce qu'il est bon et parfait en lui-même; qu'il est bon pour nous, et que sa miséricorde est éternelle [2].

C'est là, quoiqu'en disent les parfaits en idée, la vraie justice, le pur amour, la perfection solide. *Verus Deus summa est justitia*, dit saint Augustin, *quam sitire, et esurire nostra est in hac peregrinatione justitia; et qui postea saturari, ea nostra est in æternitate plena justitia.* Pour ces idées de pur amour, dans un état où une bonté infinie n'auroit aucun rapport à nous, vous avez pu voir que saint François de Sales les traite de chimères. Hugues de saint Victor dit quelque chose de pis. Qu'auroient-ils dit d'un théologien qui placeroit l'amour pur dans un état où le juste supposeroit que Dieu va l'anéantir ou le damner, pour toute récompense de ses bonnes œuvres et de son amour.

Il faut finir, Monseigneur; ma lettre n'est déjà que trop longue, et je crains qu'elle ne vous ait fatigué. Mais je ne puis passer deux articles, sur quoi vous me pressez si vivement de répondre. Vous allez avoir satisfaction. Je répondrai par oui et par non, puisque vous le désirez tant. J'ai approuvé le livre des Mœurs de frère Laurent, il est vrai. Mais je n'ai pas besoin pour *l'expliquer, et pour le sauver, d'emprunter de votre livre la clef du désir naturel.* Non, Monseigneur, ce seroit une pauvre ressource. Cette clef ne fut jamais dans votre livre : et telle que vous l'avez faite depuis, elle ne peut servir ni au frère Laurent, ni à vous, ni à personne.

Voici par où j'ai cru que l'on devoit expliquer les expressions de cet excellent religieux. Étant conduit par la voie de l'amour, la simple vue des perfections divines suffisoit presque toujours pour le soutenir dans les plus grands travaux de la pénitence, et dans les anxiétés les plus terribles sur son salut. Il n'avoit donc pas toujours besoin de réfléchir expressément sur les joies du paradis, et sur les peines de l'enfer. Mais ne croyez pas que son amour si pur exclût pour cela, comme dans les nouveaux mystiques, ni la multiplicité des divers actes de la religion, ni l'amour et la pratique de toutes les vertus de son état. Vous n'avez qu'à relire sa Vie. On ne peut faire plus de demandes qu'il en faisoit à Dieu pour sa perfection. On ne peut pousser plus loin la vigilance. Jamais homme ne fut moins indifférent à posséder Dieu ou à le perdre. Mais d'où vient qu'on a mis dans le livre, qu'il ne se soucioit point du paradis ni de l'enfer. L'expression a sans doute besoin d'être expliquée. Mais les actions de ce saint religieux l'expliquent. Comme on écrivoit dans un temps et dans un lieu où les disputes excitées par les nouveaux mystiques n'obligeoient pas à cette exactitude, dont on doit user maintenant, on ne songea pas que des gens habiles à profiter de tout abuseroient de ce langage. La pénitence longue et rigoureuse du frère Laurent, sa vigilance sur lui exacte et continuelle, nous fit comprendre sans peine, que quand il avoit dit, en son vieux langage, qu'il ne se soucioit point de son salut, il avoit voulu dire, selon l'ancien usage de ce mot, qu'il n'avoit *point de souci*, c'est-à-dire point d'inquiétude pour son salut. Le soin, la sollicitude que l'Écriture veut ôter aux ames fidèles exprime précisément le sens du frère Laurent. Mais il ne seroit jamais venu dans l'esprit, qu'on pût croire qu'un Carme déchaussé, très-fidèle à sa règle, fût indifférent à son salut, pour lequel il agissoit et souffroit continuellement depuis tant d'années.

Que vouloit-il donc dire dans les tentations, où, croyant être damné, il s'écrioit : « Arrive » ce qui pourra : je ferai du moins toutes mes » actions pendant le reste de ma vie pour l'a- » mour de Dieu ? » n'étoit-ce pas acquiescer à la damnation ? Non, Monseigneur, vous ne trouverez nulle part dans frère Laurent, cet acquiescement impie à la réprobation éternelle, ce désespoir de vos ames éprouvées. Il en étoit bien éloigné. Vous *n'aviez* qu'à *peser vous-même au poids du sanctuaire*, d'un côté tout le

[1] *Matth.* vi, 33. — [2] *Ps.* cv.

passage que vous citez, et de l'autre vos expressions. Ce bon frère, dans la pensée qui lui vint de sa réprobation, loin d'y acquiescer et de se livrer au désespoir, comme font vos parfaits dans les dernières épreuves, *se console* en détournant son esprit des noires idées qui le troublent, et l'appliquant au divin amour qui le rassure. « Arrive ce qui pourra, je ferai toutes « mes actions pour l'amour de Dieu. »

Il est vrai, comme vous l'avez rebattu si souvent, que toutes les paroles des hommes n'auroient pu lui ôter pendant quatre années de tentations, la pensée qu'il seroit damné. Mais la parole de Dieu le rassuroit. « Mon pis » aller est de perdre Dieu insensiblement. » Mais sa bonté m'assure que « je ne le perdrai » point absolument. Il ne pouvoit croire que » Dieu pût faire souffrir long-temps une ame » qui s'abandonne toute à lui. » Il n'étoit donc pas de ces ames obstinées à se désespérer, à qui il ne *sert de rien de dire le dogme de la foi pour les calmer* [1].

Un homme qui connoît si bien le cœur humain, auroit dû comprendre tout d'un coup, ce me semble, le langage du frère Laurent dans ses peines. C'est une pieuse diversion d'un esprit qui cherche sagement à éloigner la pensée qui le trouble. Le meilleur moyen pour dissiper une tentation dangereuse, n'est pas toujours de la combattre de front. Les traces que l'on devroit effacer, s'impriment quelquefois plus vivement par une résistance ouverte : il est plus sûr de tourner promptement la pensée à d'autres objets. Quand le frère Laurent se croit damné dans une tentation qui le trouble, *il ne s'occupe pas de sa peine*, dit l'auteur que vous critiquez, *comme font les ames peinées :* cela s'appelle combattre la tentation en s'en désoccupant. Est-ce acquiescer, comme vous le voulez faire entendre, à la perte de son intérêt éternel? Le frère Laurent se livre-t-il invinciblement au désespoir selon la méthode des nouveaux parfaits? Que sa disposition est différente? Il se *console*, au contraire, par une plus forte résolution d'aimer Dieu, et de le servir toute sa vie.

Il savoit très-bien, Monseigneur, que rien n'est plus incompatible avec l'acquiescement à la damnation, que la charité et les œuvres qu'elle produit. Il avoit appris cette vérité de saint Paul. Quand frère Laurent disoit donc, comme saint François de Sales : « Arrive ce » qui pourra, j'aimerai Dieu toute ma vie : » c'est-à-dire très-efficacement, quel que puisse être mon trouble présent, je posséderai Dieu dans le ciel, puisque je le veux aimer toujours sur la terre, il ne pensoit nullement à sacrifier *ni désir surnaturel ni désir naturel du salut.* Il pensoit à assurer sa béatitude, en prenant pour cela le moyen le plus sûr d'y arriver. Il se jetoit dans le sein de la charité, asile inviolable contre les traits de la divine vengeance. Car qui ne sait parmi les Chrétiens que Dieu ne perd jamais ceux qui l'aiment, et qu'il prépare son royaume éternel à ceux qui font leurs actions pour lui plaire. *Ego Dominus Deus tuus, faciens misericordiam diligentibus me, et custodientibus præcepta mea* [1].

Venons enfin à cette question que vous me faites tant de fois sur l'amour naturel et sur les œuvres des Infidèles ; question aussi inutile à notre dispute, que vous l'avez crue utile à vos intérêts. Je reconnois très-volontiers qu'il y a un amour naturel qui tient le milieu entre la cupidité vicieuse et la charité. Je ne dirai pas simplement comme d'autres, que cet amour n'est ni bon ni mauvais : je le crois bon ; puisqu'il a été gravé dans le fond de l'ame par le Créateur. C'est une plante du Père céleste qu'il ne faut jamais arracher. Vous l'arrachez pourtant de l'ame de vos parfaits. Leur charité, selon vous, ne se contente pas de purifier leur amour naturel, elle le sacrifie et le détruit. Saint Bernard n'étoit pas de ce sentiment. Jamais selon lui, la charité ne se trouve sans l'amour naturel qu'elle règle et perfectionne. *Nunquam erit charitas sine cupiditate, sed ordinata* [2]. Mais lorsque la charité ne règle pas l'amour naturel, il arrive presque toujours que la concupiscence le dérègle. Cette racine amère que le péché originel a plantée en nous, selon l'expression de saint Paul, occupe et infecte la terre, dont le premier homme fut formé. De là vient que sans la grâce nous ne produisons presque plus que des fruits de mort. Cependant, comme il est resté dans l'homme malgré le péché, dit saint Augustin, quelque connoissance et quelque amour de la justice, il y peut avoir eu, même dans les Païens, des actions moralement bonnes, mais très-rares ; *vix inveniuntur.* Il y en a eu quelques-unes, comme l'a remarqué ce Père, qui ont mérité des récompenses temporelles de ce juste Juge, qui ne récompense pas le péché. Mais ne croyez pas, Monseigneur, que ces actions moralement bonnes soient celles que vous avez tant exaltées dans

[1] *Max. des Saints*, art. x, p. 88, 89.

[1] *Deut.* v. 10. — [2] *De Dilig. Deo*, cap. xiv, n. 38, p. 600.

les infidèles. Car peu s'en est fallu que vous n'y ayez trouvé le pur amour que vous ne trouverez presque dans aucun Chrétien. Ce qui a été grand devant les hommes a été une abomination devant Dieu. Ces grands efforts des Païens venoient souvent d'une grande passion.

Vincet amor patriæ, laudumque immensa cupido.

Aussi n'avez-vous osé nier, nonobstant votre admiration pour les héros du paganisme, que ces malheureux se livrant à la mort *sans aucune vue de la récompense*, et par le seul amour de la justice, *ne contentassent leurs passions et principalement leur orgueil*. Est-ce donc là ce que vous prenez pour le pur amour de la justice? Saint Augustin appeloit ces belles actions de vrais péchés. Le déréglement de la fin corrompoit la bonté de l'action : *ipso non recto fine peccatum est*. Mais il est aisé de croire que certains devoirs, particulièrement les moins difficiles et les moins éclatans, comme de soulager un père et une mère, pour leur témoigner l'amour et la reconnoissance que l'auteur de la nature a gravée dans le cœur des enfans ; il est aisé de croire que ces devoirs où les passions ne se réveilloient pas, n'étant point gâtés par une mauvaise fin, pouvoient avoir une bonté morale. Ce qu'il y a d'important à savoir sur cette matière, c'est que sans la foi nulle action ne peut plaire à Dieu. Voilà, Monseigneur, le but des disputes de saint Augustin contre les Pélagiens. Si l'on avoit en vue l'état de la question, on ne contesteroit plus sur le sentiment de ce grand docteur : car quand il eut réduit Julien à confesser que les actions des infidèles n'avoient qu'une bonté stérile, inutile pour le salut [1], il ne jugea pas que le reste valût la peine de disputer.

Après m'être expliqué si nettement sur les instances que vous m'avez faites, me permettrez-vous de vous représenter, Monseigneur, que jamais personne n'a eu moins de droit que vous de me faire ces sortes de questions. Avez-vous oublié que c'est vous, et non pas moi, qui avez avancé la maxime, *que ce qui ne vient pas de la charité vient de la cupidité*. Je vous avois fait remarquer, sans vous nommer, que votre principe étoit faux. Il est visible que dans votre livre, vous n'avez jamais entendu par la charité que la vertu théologale, comme l'entendent aujourd'hui tous les théologiens et tous les fidèles du monde. Repassez tous les endroits où vous en avez parlé. Cet amour de l'ordre est survenu depuis, pour déguiser votre charité ; comme l'amour naturel de la béatitude pour couvrir votre sacrifice sur le salut. Avez-vous encore oublié en écrivant contre moi, ce que vous aviez avancé contre M. de Meaux, touchant les actions qui ne sont pas rapportées à la charité : *Ce sont tous péchés mortels*, dites-vous. C'est bien pis, Monseigneur, que de nier que les actions des infidèles soient moralement bonnes. Pour vous débarrasser, vous abusez d'un passage de saint Thomas. Ce saint docteur ne dit pas, comme vous, que les péchés véniels des justes sont rapportés ou actuellement ou habituellement à la charité; il dit seulement que le péché véniel n'ôte pas le rapport habituel du juste à la charité. Mais quoi qu'il en soit des justes, vous ne direz pas au moins que dans les Païens toutes les actions fussent rapportées à la charité. Ce seroit donc par vos principes tout autant de péchés mortels. Et puis vous me pressez de m'expliquer si je crois que toutes les actions des infidèles fussent des péchés. Cela étoit-il à propos? y entendiez-vous finesse? Celui qui marche avec simplicité, marche avec confiance [1].

Souffrez, Monseigneur, qu'en finissant, je me plaigne à vous du temps que vous me faites perdre, et de celui que vous perdez. Ne craignez-vous point, pendant que vous vous occupez tant à défendre vos précisions, dont l'Église s'est passée si long-temps, de manquer à ce que vous lui devez de plus important. Ces disputes si fâcheuses et si longues ne sont-elles pas plus capables de la troubler que de l'édifier? Si vous êtes résolu, comme vous l'avez promis tant de fois, de la consoler par votre soumission au saint Siége, pourquoi éloignez-vous le jugement de votre cause? Que ne le pressez-vous au contraire pour faire paroître plus tôt vos bonnes dispositions? Que fera le grand diocèse dont vous êtes chargé, et qui a sans doute besoin de toute votre application, tant que vous ne travaillerez qu'à justifier votre livre? Pour moi, qui sens plus que vous, parce que j'ai moins de force, la pesanteur de mon fardeau, je me crois si obligé d'éviter tout ce qui peut me détourner de mon ministère, que je ne veux plus employer mon temps à cette dispute. Vous écrirez tant qu'il vous plaira contre moi, je ne vous répondrai plus. Je craindrois que nos contesta-

[1] *Contra Jul.* lib. IV, n. 33, t. X, p. 602.

[1] Qui ambulat simpliciter, ambulat confidenter : qui autem depravat vias suas, manifestus erit. *Prov.* X, 9.

tions ne servissent à la fin qu'à affoiblir la charité qui éditie, en travaillant à faire valoir la science qui enfle. *Minùs assequatur illa quæ inflat, dum non offendatur illa quæ ædificat*[1]. Souvenons-nous de ce conseil important de saint Paul : *Charitas fraternitatis maneat in nobis*. J'espère que Dieu me fera la miséricorde de le pratiquer exactement à votre égard. Vous n'aurez pas de *peine à demeurer uni avec moi ;* je veux l'être toujours avec vous, autant que ce que je dois à la vérité me le permettra, et conserver l'amitié sincère et respectueuse avec laquelle je suis depuis si long-temps, Monseigneur, votre, etc.

[1] *S. Aug. ad Hieron. Ep. LXXIII*, n. 9, t. II, p. 167.

Signé Louis Ant. arch. de Paris.

RESPONSIO

ILLUSTRISSIMI D. ARCHIEPISCOPI CAMERACENSIS

AD EPISTOLAM

ILLUSTRISSIMI D. PARISIENSIS ARCHIEPISCOPI.

Illustrissime Præsul,

Quam manuscriptam ad me mittere dignatus es epistolam, accepi maii die 25. Hæc habet : « Ut tuæ existimationi quantùm potero, citra » Ecclesiæ damnum, parcam, hanc ad te ipsum » transmitti, non autem divulgari volo. Op- » tassem equidem, si licuisset, ut ne quidem » a paucissimis amicis insignibus legeretur. » Triduo post, ejusdem mensis 28, ipsam typis excusam accepi, eamque apud tuum typographium palam venire mihi renuntiatum est. Unde liquet eam jamjam in lucem edi, dum eam divulgari te nolle aiebas. Quid ex improviso sententiam immutarit minimè explorans, acerbâ necessitate denuo compellor, ut de fide purganda tibi faciam satis. Quantum scandalum ex hujuscemodi altercationibus necessariò emergat, ob oculos tuos positum oportuit. Quæ de doctrina oriuntur controversiæ, modò adsint charitas et modestia, non sunt adeo luctuosæ. Quid verò infelicius eo tumultu, quo præsules de his quæ inter se gesta sunt conflictantur ? Hoc prospexi ; hoc præmonui : nullâ suæ laudis propriæ ratione adduci quisquam debuit, ut hocce indecorum spectaculum præberet. Tu anteis : ego invitus sequor, nihil prorsus ambigo quin candidissimè gesta narraveris. Verùm quibus distentus es gravissima et innumera negotia, quasdam circumstantias oblitterasse vel obscurasse nihil mirum est. Ego verò, quem unum ea omnia maximè attinent, singula aut memoriâ altè impressa, aut manuscriptis veluti diariis longè diligentiùs servavi.

Primum esto hoc fundamentum, nempe charta viginti Quæstionum, quas tecum discussas comprobavi. Hæc autem anno 1697 sub februarii finem discussimus, dum in libellum invehi cœptum est. Tunc temporis nulli viginti quæstionum refragatus es. Tunc eas singulas, si falsæ viderentur, denegare oportuit. Hæc gesta, tum recentia et tibi notissima, mutare, summæ impudentiæ imò et dementiæ fuisset. Uno verbo, ad incitas me redegisses. Atqui silentio hæc singula gesta rata fecisti : procul dubio hæc charta tibi tum perlecta longè majorem fidem nunc facit, quàm illa tua incerta et confusa gestorum recordatio.

CHARTA VIGINTI QUÆSTIONUM.

1. Nonne verum est D. episcopum Meldensem nunquam sermonem mecum habuisse de his quæ animum ejus offenderant in legendis dissertationibus manuscriptis, quas veluti rudem indigestamque materiam ei roganti ministraveram ad elucidandas de vita interiore quæstiones ?

II. Numquid adeo rudis et imperitus hujus doctrinæ tum fuit, ut ipse fateretur se nunquam legisse divum Franciscum Salesium, B. Joannem à Cruce, et cæteros id genus scriptores?

III. Nonne suam adversùs amorem purum sententiam, scholis ferè omnibus adversantem, ut certam adstruere moliebatur? Nonne D. archiepiscopus Parisiensis mihi dixit, se unà cum D. Tronson multam operam impendisse, ut quæ de eo amore in Articulis Issiacensibus dicta sunt, Meldensis rata haberet?

IV. Nonne primùm dixi tria in viis interioribus examinanda esse: 1° purum amorem, de quo Meldensem rogabam, ut sententiam suam deponeret, et vulgari scholarum placito adhæreret; 2° probationes, de quibus ultra petitum concedebat; 3° orationem passivam, quam nonnisi cautè definitam approbare periculosum est?

V. Nonne quotquot protuli manuscripta, etiamsi properè, incautè, et inconditè dictata, ut tribus tantummodo cordatis viris committerentur, hos orationi passivæ certos fines in libello impresso positos præscripserunt, nimirum ut hæc foret simplex et tranquilla voluntatis cooperatio puri amoris gratiæ? Si quid tantisper hac in parte ambigitur, hoc ex ipsis autographis D. Parisiensi archipræsuli et D. Tronson demonstrabo, si D. episcopus Meldensis adesse nolit.

VI. Numquid hæc vera sunt? Dum de Articulis conscribendis quæstio fuit, quasdam attuli difficultates, quibus factum est satis additionibus variis: tum libentissimè subscripsi. Hoc unum addere recusavit Meldensis, scilicet orationis passivæ definitionem. Hanc orationem tunc temporis, ita ut etiamnum definiebam. Hoc totum evidentissimè constat ex epistola quam tunc scripsi, et hactenus servo.

VII. Nonne tum dedi paulò ampliorem Articulorum formam, in qua errores omnes severissimè condemnaveram? Hanc tempore proferendam habeo.

VIII. Nonne D. Parisiensis archiepiscopus Meldensem ab omni colloquio mecum miscendo deterruit, quòd omnia subtiliùs et acerbiùs carperet?

IX. Nonne aliquantò post, ultro, et nemine impellente, dedi D. archiepiscopo Parisiensi amplissimam Articulorum explanationem, quam D. Tronson jam perlegerat? Uterque opus inoffenso pede percurrit. De excitatione tantùm quippiam objecit D. Tronson, ut vel levissima disputationis ansa D. episcopo Meldensi amputaretur.

X. Nonne postea ad quamdam monialem Carmelitam scripsi sponte epistolam, quæ de vita interiore fusè disserebat, et quam a capite ad calcem D. Meldensis approbavit, hoc unum suadens ut hanc vocem *infantia*, in Evangelio celebratam, nonnisi cautè attemperatam adhiberem?

XI. Nonne D. Meldensis episcopus rumorem dispersit, me suum librum approbare pollicitum fuisse; neque unquam, dum approbationem peteret, explicuisse quid turpe et horrendum D. Guyon imputare vellet?

XII. Nonne D. archiepiscopus Parisiensis et D. Tronson judicaverunt hunc librum a me non esse approbandum; quippe qui D. Guyon imputabat propositum evidens docendi nefanda dogmata, quæ extremo supplicio plecti oportet? Nonne D. Parisiensis archiepiscopus meis argumentis commotus chartulam hac de re a me scriptam N.... * legendam dedit, et voce confirmavit?

XIII. Numquid D. archiepiscopus Parisiensis libellum meum cum D. de Beaufort, me præsente, attentissimè examinavit? Deinde per tres circiter hebdomadas idem opusculum domi habuit; quidquid annotatione dignum visum est, annotavit stylo plumbeo, ut cautiùs emendaretur? Nonne Versaliis, eo ipso præsente, meo in conclavi, hæc ipsa loca adeo libenter castigavi, ut ipse dixerit se veritum esse ne faciliùs monitis obsequerer?

XIV. Nonne postea D. Tronson invisit, qui jam circiter per sex hebdomadas libellum pervolverat, et tunc, una hæc fuit illorum vox. *Opusculum jam satis castigatum et utile habendum esse?*

XV. Nonne tum compellavi D. archiepiscopum Parisiensem, ut quemlibet scholæ doctorem indicaret, cui libellum rursus discutiendum traderem? D. Boileau a me propositum præoccupatæ mentis causâ seclusit. Tandem de D. Pirot inter nos convenit. Hic opusculum jam diligentissimè discussum laudibus cumulavit, et domi maturiùs examinandum habere renuit. Epistola, quâ archipræsul D. Pirot laudes commemorat, extat etiamnum.

XVI. Nonne D. archiepiscopus Parisiensis mihi dixit se de eo gaudere, quod eo uno dissideret meus libellus a libro Meldensis episcopi, nimirum in definienda passiva oratione, de qua nemo non esset visurus meam sententiam simpliciorem et cautiorem habendam esse?

XVII. Nonne D. Meldensis episcopus, ubi

* D. de Maintenon. *Nota editoris.*

sensit meum opusculum typis excudi, D. Pirot credidit chartam, absque sigillo, D. archiepiscopo Parisiensi tradendam, quâ minitabatur se libelli divulgationi obstiturum? Adjiciebat se fusurum sanguinem ad impugnandos errores quibus certissimè noverat me favere. Antequam opusculum legisset, se scripto refutaturum affirmabat. Tum amici, veriti ne ita excandescens rem omnem perturbaret, eum antevertendum arbitrati sunt: unde libellum tam cautè, uti opinabantur, temperatum, D. archiepiscopi Parisiensis et D. Tronson monitis, in lucem properè edi jusserunt.

XVIII. Nonne D.... * hunc archipræsulem convenit ut proponeret argumenta quibus librum in lucem edendum esse videbatur, ne Meldensis inceptum interturbaret? Addidit, hæc tamen nunquam fieri per me licere, si ipse renueret. Ipse hoc unum reposuit: *Nihil respondeo, neque quidquam nosse volo.*

XIX. Nonne certissimum est me omnino scire nequivisse quæ tum gerebantur, ac proinde me evidenter inscio libellum postridie in lucem fuisse editum? Unde constat D. archiepiscopum Parisiensem, quem hoc minimè latuit, me penitus inscio, plus facti conscium fuisse.

XX. D. archiepiscopus Parisiensis et D. Tronson amplam de amore puro traditionem a me collectam in opusculo commemoratam, et quâ totum systema demonstratur, per sex menses domi habuerunt.

Hoc fundamento semel posito, singula gesta quæ tuâ epistolâ protulisti discutiam. Hæc omnia ad quinque capita reducuntur. I° De domina Guyon, a me plurimi facta; II° de Articulorum Issiacensium subscriptione; III° quòd nolui approbare librum D. Meldensis episcopi; IV° de opera quam dedisti ad examinandum meum libellum, antequam typis mandaretur; V° de iis quæ gesta sunt postquam in libellum apertè invectus est D. Meldensis episcopus, quoadusque Lutetiâ profectus sim.

I. De domina Guyon.

Anno 1689, eam fortuitò novi, paulò antequam in aulam transmigrarem. Quæ de itineribus ab ea factis audieram, animum sinistrè præoccupaverant: quod autem animum flexit, fuit epistola episcopi Genevensis jam defuncti, qui de feminæ directore, ejusque in ea dirigenda placitis gravissimè questus, hanc tamen *supra imaginationis captum* virtute ornatam prædicabat. Hasce litteras autographas etiamnum servo, quas nemini hactenus ostendi, adeo ab omni hujus feminæ patrocinio suscipiendo semper alienus fui. Tum etiam doctissimi præsulis epistolam legi, qui mulierem sua in diœcesi noverat, et *virtute ac pietate* præditam laudabat, affirmans se illius *rectam intentionem perspectam habere.* Absit ut hæc ad purgandam eam protulerim! Me unum purgare est animus, quòd eam tum æstimaverim. Hi præsules, quantumvis sagaces, inani pietatis specie decipi potuerunt. Quòd si illis id contigit, quare et mihi tantis testimoniis scriptis freto id contingere nequivit? En quæ facta sunt antequam D. Guyon nossem. Quæ verò subsequuntur immediatè, hæc sunt.

Postquam ab ea omnino recessi, D. episcopus Meldensis eam intra sanctimonialium claustra Meldis per sex menses degentem, ut maximè suspectam cautissimis probationibus exercuit. Hæ sunt litteræ testimoniales quibus eam proficiscentem donavit.

« Nos Meldensis episcopus, quibuscumque » quorum interesse poterit, notum facimus nos » habere chartam dominæ Guyon manu subscriptam, quâ mentem declarat, seque submittit: præterea nos vetuisse ne scriptitaret » aut doceret, aut in Ecclesia dogmata disseminaret, aut libros sive impressos sive manuscriptos spargeret, aut animas in orationis via » dirigeret, sive alio quovis modo: eamque super his omnibus obedientiam promisisse. Insuper, auditis quæ de ea probata sunt bonis » testimoniis per sex menses, quibus in cœnobio » Sanctæ Mariæ hujus diœcesis commorata est, » illius agendi rationem approbandam duximus: unde sacramenta, quibus ubi huc venit » recreari consueverat, ei concessimus. Declaramus etiam hanc Molinosi, aut aliorum alibi » damnatorum abominationibus nullatenus implicitam nobis visam fuisse; neque proinde » eam involvi eâ mentione quam horum omnium fecimus in nostro mandato 6 aprilis » 1695. Datum Meldis primâ julii 1695. »
J. Benignus, *Episcopus Meldensis;* et inferiùs: *De mandato:* Ledev.

Supponamus, illustrissime præsul, me delusum fuisse, eamque feminam pestiferâ illusione a recto pietatis tramite toto cœlo aberrare; num crimini vertendum est me deceptum fuisse post duos præsules jam commemoratos? Nonne et Meldensis, qui eam per sex menses severissimè examinandi provinciam ultro ceperat, delusus est? Neque diffiteor me illam piæ amicitiæ titulo coluisse, his temporis intervallis, quæ duorum præsulum epistolas inter et Meldensis litteras

* Duc de Chevreuse. *Nota editoris.*

testimoniales occurrunt. Hanc, ut piissimam, et quamvis prorsus ignaram, tamen vitæ interioris valde peritam, existimavi. Si hac in parte erravi, errorem sine fuco et palam confiteor. Hæc sunt quæ præsente D. Tronson de ea, vobis sciscitantibus, clam dixi : iis tantum qui mihi de me quasi illius patrono querebantur, mentem ita ingenuè aperui. Verùm eam nemini videndam, nedum admirandam unquam proposui. Visiones fanaticas, quibus eam delirare ferunt, nunquam novi, neque approbatas volui ; imò in hoc eam pluris feci, quod mihi semper visa sit indeclinabiliter sequi puræ et obscuræ fidei viam, quâ, docente B. Joanne a Cruce, animæ uni Evangelicæ regulæ adhærent, ac superioribus per omnia obtemperant, omissis quibuscumque motionibus extraordinariis.

Duo tantùm mulieris hujus opuscula novi, scilicet, *Viam brevem* et *Cantici explanationem*. Cætera, uti *Torrentes*, mihi sunt ignota. Ipsa obtulit chartam, quâ mihi utrumque libellum ægre ferenti mentem candidè aperire visa est. Hoc, aiebam mecum, jam satis est. Id condonandum feminæ, quam latuit quid præcisè sonent singulæ locutiones in theologorum scholis. Antequam Molinosus ad impia et horrenda dogmata mysticorum locutiones detorserit, hæc simpliciter et incautè loqui potuit. D. Boileau, quo familiari fidissimo uteris, et quem Quietismo favisse nemo accusabit, in his approbandis largior fuit ; namque ut hæc ab auctore typis mandarentur maximè instabat. Hos libros nulli hominum neque dedi, neque ut legendos proposui : hoc temere dictum fuit. Quinimo, cuidam hos libros habenti, simul atque decessoris tui censura exiit, suasi ut a se removeret. Iterum atque iterum hoc inculcatum volo : dominam Guyon defendere nequaquam est animus. An me olim deceperit, an sit plana, et hypocrita : hoc jam quid ad me ? Tuum est, ut pastor, ovem explores et penitus noveris. Hoc unum mihi cordi est, ut me ipsum purgem, quòd olim hanc piissimam reputaverim.

Simul atque pii viri de hujus feminæ doctrina anxii fuerunt, iis percontantibus hoc respondi : *Utrumque libellum in sensu obvio et naturali meritò damnandum censeo.* (Sensus autem obvius, ut in *Responso ad Declarationem* dixi, meo judicio is est, qui totius contextûs attentè perlecti genuinus sensus habendus est.) Verùm abunde erit, inquiebam, si prohibeantur ne venum eant. Femina mihi videtur valde pia : hanc severiùs ipsi explorate ; jubete ut *subscribat formulæ quâ errores in quos eam impegisse dicunt, expressissimè condemnet*. Quo facto, ut trepidantibus fiat satis, ipsa se clam recipiat in desertum ac dissitum locum, ubi nec docere, nec scriptitare ultra possit.

Forsan et hæc sententia non absurda videbitur iis quorum piæ aures luctuosissimis tumultibus nunc offenduntur. In hoc te laudare juvat, quod in hæc temperamenta amplectenda te semper propensum exhibueris. At ii quos *scripta polemica et censura delectant*, hanc indulgentiam et suspectam et fidei exitiosam dixere. Hinc omnium quibus afflictus sum malorum semina. Continuò jam non causæ mulieris judex, sed reus *ipsemet causam proprium oravi, ad purgandam fidem ;* ipse mihi timui ne hallucinarer : ipse tum in inferiore ordine positus, mihi, uti par erat, maximè diffidens, etiamsi nihil mihi conscius, præsulibus sagacissimis et amicissimis intima præcordia simplicissimè aperui. Hoc unum metui, ne mihi aliquatenus parcerem, et illusio subreperet. Utrique præsuli me totum credidi, et infantili docilitate aspera D. Meldensis episcopi monita hausi.

Tum varia Patrum, ascetarum, et mysticorum loca excerpta ipsi roganti dederam, ne quid *contra amorem benevolentiæ a beatitudinis motivo liberum, aut pro passiva oratione miraculosa, prævoccupato animo decerneret ;* quod tum tantopere verebar : quàm autem merito veritus sim, ex ejus scriptis jam nimiùm constat. Inter hæc mea excerpta indigesta, incomposita, præpropere et incautè dictata, ut vobis solis arbitris crederentur, occurrebant sanctorum quædam locutiones, quæ, uti declarabam, fines theologicos excedunt, atque temperandæ sunt, ut catholico dogmati congruant. Verùm dum hæc excerpta darem, quod summo Pontifici scripsi postea, hoc ipsum aiebam, scilicet *utrumque dominæ Guyon librum meritò damnari posse*. Iis chartis neque defendi neque excusatum usquam habui ullum librorum locum, ullam locutionem, ullam feminæ vocem ; ne quidem de illius intentione, quam hactenus rectam reputaveram, verbum feci. Quare igitur, præsul illustrissime, quereris quòd tantopere in illius apologia perficienda insudarim ? Apologiam certè aggressus sum, non quidem feminæ, sed sancti Francisci Salesii cæterorumque sanctorum qui amorem purum passim docuere. Ipsum amorem benevolentiæ, quo Deo uni, non nobismet bonum optamus, pro virili tuebar : memet purgandi apud vos onus incumbebat. Quid iis in scriptis contenderim judicet lector. Agebaturne de muliere quam tuo judicio perseveranter relinquo, an potiùs de puro amore, quem me reclamante etiamnum apertè

exploditis? Tu ipse dixisti : *In hoc errare mysticos recentiores, quòd charitatem beatitudinis motivo immunem dixerint.* D. episcopus Meldensis affirmat suâ epistolâ, in hoc præcisè me illudi, *meque ivi perditum.* Ex iis quæ palam nunc fiunt, judicet lector cordatus de iis quæ clam facta sunt. Si Meldensis episcopus, universæ Ecclesiæ oculos minimè reveritus, charitatis definitionem sanctis cujusque ætatis et scholis omnibus celebratam, ut virulentum Quietismi fontem, meis in scriptis acerbissimè carpit, num censendus est æqui bonique fecisse ea indigesta scripta quæ vobis solis arbitris ingenuè olim credidi? Nonne purissimam et sanctissimâ traditione fundatam de charitate doctrinam propugnare oportuit? Nonne Patrum ascetarumque loca egregia excerpere debui, ne Meldensis episcopus fines nunc ab eo spretos tum transgressurus esset? Quid mirum si is præsul in examine clandestino manuscripta incondita et propere dictata in sensum pravum et alienum minus æquè detorserit? siquidem in controversia nunc adeo celebri, in qua singuli lectores æqui ac veri amantes singula typis excusa conferunt, ipse mea verba alterat, nunc detruncat, nunc iniquissimè interpretatur. Quod autem affirmo, constat ex quinque primis viginti Quæstionum chartæ jam supradictæ.

I. Nonne verum est D. episcopum Meldensem nunquam sermonem mecum habuisse de iis quæ animum ejus offenderant, in legendis dissertationibus manuscriptis quas veluti rudem indigestamque materiam ei roganti ministraveram ad elucidandas de vita interiore quæstiones?

II. Numquid adeo rudis et imperitus hujus doctrinæ tum fuit, ut ipse fateretur se nunquam legisse D. Franciscum Salesium, B. Joannem a Cruce, et cæteros id genus scriptores?

III. Nonne suam adversùs amorem purum sententiam scholis ferè omnibus adversantem, ut certam adstruere moliebatur? Nonne D. archiepiscopus Parisiensis mihi dixit, se unà cum D. Tronson multam operam impendisse, ut quæ de eo amore in Articulis Issiacensibus dicta sunt, Meldensis rata haberet?

IV. Nonne primùm dixi tria in viis interioribus examinanda esse, 1° purum amorem, de quo Meldensem rogabam, ut sententiam suam deponeret, et vulgari scholarum placito adhæreret; 2° probationes, de quibus ultra petitum concedebat; 3° orationem passivam, quam nonnisi cautè definitam approbare periculosum est?

V. Nonne quotquot protuli manuscripta, etiamsi properè, incautè et inconditè dictata, ut tribus tantummodo cordatis viris committerentur, hos orationis passivæ certos fines in libello impresso positos præscripserunt; nimirum ut hæc foret simplex et tranquilla voluntatis cooperatio puri amoris gratiæ? Si quid tantisper hac in parte ambigitur, hoc ex ipsis autographis D. archiepiscopo Parisiensi et D. Tronson demonstrabo, si D. Meldensis episcopus adesse nolit.

Nonne hæc propositio rem totam decidebat? Fuitne accepta? Nonne rejecta tum fuit, etiamsi instarem ut omnia enuclearentur? Poteramne loqui certiùs et confidentiùs? Ergo constat me nunquam excusasse D. Guyon, nisi de intentionis rectitudine; atque id tantum feci dum vobis sciscitantibus responderem : sed de illius libris ne quidem verbum feci. Quæ verò illam attinent ab eo tempore, ut aliena dimisi. Si sontem eam inveneris, secundùm probata in eam te geras, prout coram Deo visum fuerit. Ego verò, his omissis, eam superiorum examini ac judicio penitus jampridem reliqui. Desine igitur, quæso, præsul illustrissime, in nostram controversiam purè dogmaticam dominæ Guyon gesta intrudere. Cùm illius libros censurâ notares, id ægre non tuli; imò ad te scripsi, ut ipse fateris, me eosdem errores unanimi studio condemnare. Sed ubi purum benevolentiæ amorem beatitudinis motivo immunem, ut Quietismi fontem assignas, ita ut in hoc, te judice, *novi mystici errent*, id tolerare mihi non licet. Omissâ igitur dominâ Guyon, de qua neque directè, neque indirectè agitur, ad libellum meum redeamus, quem unum catholicum præstare mihi incumbit.

Quereris libellum esse hujus feminæ fucatam apologiam; idque hinc colligis, quòd eam silentio prætermiserim, et de Illuminatis Andalusiæ locutus, de Quietistis subitò reticuerim. Sed, te auctore, aliasque persuadente, me consultò id fecisse brevi constabit. Quietistæ verò singulis fere paginis graphicè depicti, falsis articulis severissimè damnantur. Ita ii ipsi, quos nusquam tibi occurrisse ais, dimidiam fere libelli partem occupant. Præterea hæc in admonitione prævia occurrunt. « Mystici quos allo-
» quor, nec sunt fanatici, nec hypocritæ, qui
» perfectionis vocibus mysterium iniquitatis
» tegant. Absit ut verbo veritatis compellem,
» qui fidei mysterium in pura conscientia non
» habent. Nihil nisi indignatione et horrore
» digni sunt. » Nonne his verbis suppono hoc pestiferum genus hisce temporibus grassari? Quis eos asperiori penicillo ad vivum pinxit?

Esne oblitus, præsul illustrissime, quæ

post tumultum libelli causâ motum mihi dicebas, nimirum « acriores adversarios fateri » D. Guyon errores singulos eo opusculo in » pulverem comminutos esse? » Scilicet novum apologiæ genus, quo in pulverem comminuitur doctrina propugnanda! O præoccupatæ mentis hallucinatio! Quod nusquam occurrit, ipsi sapientes passim videre sibi videntur. Completum vitæ interioris systema aggressus, nonne debui sanctorum experimenta et placita exponere, quibus asseverant animabus perfectissimis imperfectiones quasdam inesse? In his auctores habeo Apostolum, Jobum, S. Gregorium papam, S. Theresiam, ac reliquos ascetas. Hanc phantasticam effigiem nullâ linea feminam referre ais. Quid igitur? effigiem minimè similem quis agnoscere poterit? Quò tandem devenimus, si quis dum sanctorum monita generatim recenset, continuò impugnetur, quasi homines vivos subdolè pinxerit? At per te liceat unum libelli locum assignare, quo D. Guyon apertè indigitavi. Nec assentatoriè me ibi locutum fuisse, ut spero, fateberis. « Omnem igitur ambiguitatem de medio tollant mystici, cùm audiant » quosdam eorum vocibus abusos fuisse ad id » quod sanctissimum est vitiandum. Qui incautè, impropriè et per exaggerationem locuti sunt, nihil ad Ecclesiæ ædificationem » desiderandum omittant; qui in ipsamet doctrina erraverunt, errorem non tantùm damnent, sed et fateantur. Dent gloriam Deo: » non pudeat erroris qui humanam naturam » sequitur; suosque errores humili animo » confiteantur; quandoquidem ad se non pertinebunt, ubi primùm eos humiliter confessi » fuerint. »

Ne igitur, obsecro, præsul illustrissime, D. Guyon patrocinium mihi ampliùs exprobres: hæc foret evidens quæstionis immutatio, et ludificatio mera. Ita, ubi desunt de dogmate, adventitia et alienissima de gestis argumenta substituuntur, ut mihi meoque libello nota inuratur. Iterum atque iterum, sexcenties dicam, mulierem (utut sit, quid ad me?) superiorum judicio jamdudum absolutè reliqui.

II. De subscriptione XXXIV Articulorum.

En, præsul illustrissime, quæ ex viginti Quæstionum charta constant.

VI. Numquid hæc vera sunt? Dum de Articulis conscribendis quæstio fuit, quasdam attuli difficultates, quibus factum est satis additionibus variis: tum libentissimè subscripsi. Hoc unum addere recusavit Meldensis, scilicet orationis passivæ definitionem. Hanc orationem tunc temporis, ita ut etiamnum definiebam. Hoc totum evidentissimè constat ex epistola quam tum scripsi, et hactenus servo.

VII. Nonne tum dedi paulò ampliorem Articulorum formam, in qua errores omnes severissimè condemnaveram? Hanc tempore proferendam habeo.

VIII. Numquid D. Parisiensis archiepiscopus D. Meldensem ab omni colloquio mecum miscendo deterruit, quòd omnia subtiliùs et acerbiùs carperet?

Triplici eâ quæstione probatur D. Meldensem episcopum scripta mea non æqui bonique fecisse, nulla inter nos tum misceri colloquia, neque nunquam restitisse, nisi ut quæ addita sunt, primis Articulis adtexerentur. Primùm mihi oblati sunt triginta Articuli. Hos veros esse censui: nisi ita visum esset, mori quàm subscribere maluissem. Verùm eos insufficientes existimabam ad elucidandas penitus de vita interiore quæstiones. Hoc præcisè sonabat illa quam pollicebar ego presbyter erga vos episcopos observantia et docilitas. Eam chartam quâ triginta tantum Articulos dederatis, etiamnum præ manibus habeo. Postea, ut mihi fieret satis, *quatuor*, *scilicet* XII, XIII, XXXIII, *et* XXXIV *additis*, *ad triginta quatuor usque excrevit numerus: tum ipse monebas* V, XIII, XXXII et XXXIII, *abunde esse quidquid ad puri amoris doctrinam pertinet*. Censui orationem passivam brevibus Articulis definire: tibi videbatur nimis arduum; in hoc tibi obsequebar. Ita bis solummodo conventum fecimus. Ego XXXIV Articulos intimo et libentissimo assensu amplexus sum. Unâ hebdomadâ absque ulla altercatione de omnibus inter nos convenit. Is est labor, quo, ut me devium reduceres, desudasti. Hæc sunt prælia illa quæ ad tuendam D. Guyon commisi. Nunc cernis, præsul illustrissime, quàm meritò dixerim me aliquid contulisse in his edendis Articulis: namque revera in causa fui ut triginta primis adderentur quatuor.

III. De eo quod Domini Meldensis episcopi librum approbare noluerim.

Tu præsul illustrissime, longè cæteris meliùs nosti quid ab eo opere approbando animum meum deterruerit. Opus ab auctore mihi creditum unâ tantùm nocte habui. Locu-

pletes testes adsunt : margines et loca citata raptim pererravi, ne quidem lectis ex ordine paginis duabus. Posterà die Cameracum iter feci. Antequam proficiscerer quaternionum fasciculum amico commisi, qui D. episcopo Meldensi transmitteret. Aliquantò post in chartula argumenta digessi, quibus ab hujus præsulis libro approbando deterrebar. Hæc adeo certa et justa tibi visa sunt, ut acceptâ officiosissimè chartâ, in te receperis eam approbandam proponere iis quos maximè reverebar. Hæc autem sunt ea argumenta.

I. Tametsi arbitrabar D. Guyon libros, ut passim dixeram, in sensu obvio et naturali meritò damnandos, non mihi visum est, uti contendebat D. Meldensis episcopus, in opere a me raptim pererrato, hanc fuisse evidentissimam mulieris mentem, ut ordine per singula perseveranter adstrueret nefandum systema, quo extirpatur cultus quicumque interior, et fanatismo immedicabili leges humanæ ac divinæ abrogantur. Libris nullatenus excusatis, mihi visum est conscientiæ meæ repugnare, ne hoc evidens propositum, capitali quidem pœnâ dignum, auctori imputarem. Non de doctrina quæ ex librorum continuo textu theologicè infertur, sed de sola auctoris manifesta in iis scribendis intentione quæstio fuit. D. Meldensis episcopi argumentatio ita procedebat, ut auctoris intentionem manifestæ impietatis argueret. Omisso omnino librorum vitio, auctoris intentionem ita acerbissimè culpare nolui.

II. Neminem fere latebat, me hanc mulierem ut piissimam æstimasse. Libros hujus typis impressos, mihi ignotos fuisse haud verisimile erat. Propositum evidens et singulis paginis perseverans horrendum systema adstruendi, si illud ratum habuissem, in me recidebat. Has evidentes blasphemias legeram : non exhorrueram auctorem perditissimum : imò piæ amicitiæ nomine eam colueram. Eâ approbatione duo hæc constassent : 1° me teterrimi fanatismi fautorem confessus essem : 2° hanc feminam a me olim magni habitam tardiùs tandem ejurassem. Hoc spectaculum indecorum familiarium turbæ Meldensis episcopus jamdudum promiserat : decuitne me ita prodire in proscenium ? Etiam posito quòd D. Guyon me deluserit, et præoccupato animo feminæ deliriis incautiùs indulserim, decuitne ipsum præsulem has insidias mihi struere, ut spectaculo cunctis forem ? Absit igitur ut amicitiâ et miseratione permotus D. Guyon pepercerim, et rejecerim librum præsulis approbandum. Mihi, non feminæ in hoc consului, librum non approbando. Quantum abest ut impietati faverim ! Imò impietatis illius, quam præsul acerrimè arguebat, me aliquando fautorem fuisse negabam.

III. Qua de causa Meldensis episcopus me acerbiorem esse in hanc mulierem voluit, quàm ipse, dum per sex menses mores, affectus, animumque tantopere rimatus est ? *Si constet ex libris manifestum impietatis et obscenitatis disseminandæ propositum*, oportuit ante omnia fatentem habere ream : namque ingenua peccati confessio, maximè in tam gravi materia, primus in conversione gradus habetur. Neque sacramenta hoc infecto data ullus hominum unquam excusare poterit. Tantum abest ut hæc pernecessaria et prærequisita præsul exegerit, ut ipse mulieri dictaverit submissionem, quâ errores execrata, negat se iis unquam adhæsisse, aut docere voluisse. En voces ipsissimæ, quas præsul feminæ obtemperanti dictavit : « Summa tamen cum reverentia, et » absque hujus submissionis sive declaratio- » nis præjudicio, profiteor nunquam fuisse ani- » mum quidquam dicendi adversum Ecclesiæ » catholicæ, apostolicæ et Romanæ fidei ac » menti, cui Deo adjuvante, quemadmodum » semper fui, ita in perpetuum ero subdita. » Hoc autem dico, non ut excusationem præ- » texam, sed ut mentis affectum prout sum » conscia, et ne mihi in hac parte desim, » simpliciter aperiam. » Hæc superadjecit feminæ manus a præsule ducta : « Nulli errorum » quos recenset pastoralis epistola unquam ad- » hæsi : ita enim semper affecta fui, ut catholicè » sentire ac scribere voluerim, ne quidem sus- » picans alium sensum verbis meis posse tribui. » Quòd damnandas locutiones præ mea igno- » rantia et vocum inscitia adhibuerim, maximè » doleo. » En declaratio in qua Meldensis episcopus scribentis feminæ manum direxit. Posito quòd ipsa singulos errores nefandos evidenti systemate in libris ex ordine posuerit, debuitne præsul eam inducere dicentem se nunquam *ulli errorum quos pastoralis epistola recenset unquam adhæsisse ?* At e contra si præsul, illæsâ conscientiâ, potuit feminæ hæc verba suggerere, *nulli errorum quos pastoralis epistola recenset, unquam adhæsi*, licuitne ipsi in suo libro affirmare eam hos cunctos errores evidenti et constanti systemate docuisse ? En contradictio luce meridianâ clarior. Posito hujus declarationis fundamento, mulieri dedit præsul testimoniales quas jam vidimus litteras. His declarat mulierem *inter eos recensere se noluisse, de quibus in decreto mentionem fecerat*. Num debui feminæ imputare scelestam mentem,

quam præsul moderator feminæ suaserat detestari, ut a sua mente alienissimam? Oportuitne ut, reclamantibus hujus præsulis litteris testimonialibus, quibus insons habebatur, eam exquisitissimis suppliciis dignam libri approbatione dicerem?

IV. Amicorum turbæ ipse promiserat me brevi suâ operâ ejuraturum hanc feminam quæ me deluserat. Num me decuit hunc rumorem confirmare, ejusque stare promissis? Tu ipse, præsul illustrissime, *hoc spectaculum vitandum* judicasti. Libri approbatio videri potuisset subscriptio cuidam veluti formulæ a me extorta. Quantò satius erat ut proprio in libro quidquid penitus sentirem in aperto foret; et errores singuli severissimè condemnarentur, nullâ feminæ a me olim æstimatæ importunâ quidem mentione habitâ. Hoc tu approbasti; hoc alii, te persuadente, approbaverunt. Inter nos convenit me scripturum, inscio Meldensi episcopo. Ex ea charta quam ad te scripsit, ubi primùm rescivit libellum excudi, patet te arcanum religiosissimè servasse.

Ais, præsul illustrissime, miseratione et amicitiâ me fuisse deterritum ab approbando episcopi libro, *et benignitate meâ quosdam abusos esse*. At nonne rationes quas tum attuli comprobaveras? Hoc certè constat. Præterea ex undecima et duodecima viginti Quæstionum id satis patet. Num *miseratio*, aut *amicitia*, aut *benignitas*, *quâ abusi sunt*, argumenta fuere, quibus efficacissimè persuasus, aliis persuasisti librum antistitis a me non esse approbandum. Agnosce igitur, quæso, aliis me gravissimis rationibus impulsum fuisse. Dato, non concesso, quòd præter quatuor evidentissima argumenta jam allata, et a te apud alios officiosissimè confirmata, aliquâ miseratione commotus fuissem erga feminam, quæ videbatur absque ulla restrictione submissa, et quam Meldensis episcopus innocuam declaraverat: eratne illa miseratio crimini ducenda? Femina erat ignara, derelicta, quâcumque ope destituta; unde Ecclesiæ nihil unquam metuendum, etiamsi subdola et scelesta foret. Nemo hanc tueri, hanc excusatam habere satagebat. Qui eam piam æstimaverant, præsulum censuras sincero animo reverebantur, feminamque exhorruissent, si vel levissimum indicium dedisset fraudis, ut a submissione resiliret. Utut hæc sint, hæc duo, te auctore, te aliis persuadente, feci: nimirum Meldensis episcopi librum approbare recusavi, et in meo libello nullam de femina mentionem habui.

IV. De mei libelli examine et divulgatione.

Ubi sensi D. episcopum Meldensem inter familiares dictitasse me mulieris fanaticæ erroribus adhærere, tibi, præsul illustrissime, ac D. Tronson amplam triginta quatuor Articulorum Issiacensium explanationem legendam commisi. Hoc opus attentione singulari dignum est: namque erat quasi basis, quâ libelli postea in lucem editi doctrina extruitur. Hoc opus inoffenso pede ambo legistis. Illud erat idem systema de proprio interesse semper amandando, quo libellus ipse innititur: id verò ex nona viginti Quæstionum constat. Tum magis ac magis certior fieri visus sum de singulis doctrinæ capitibus inter nos omnino convenire: postea ambobus dedi volumen in quo traditionis testimonia ordine collecta occurrebant. Libellus typis excusus hujus operis est compendium. Doctrinam hujus operis nusquam arguendam duxisti; sed voluminis molem, quod fusius judicabas, tibi obsecutus, ac fortè plus justo, breviavi: opus breviatum, assidente D. de Beaufort, examinasti mecum. Verum quidem est te dixisse opus esse arduum, quandoquidem mystici, depravantibus eorum locutiones Quietistis, hisce temporibus malè habeantur. At nihilominus judicasti libellum accuratissimè castigatum in lucem edendum esse. Hoc unum cordi erat, ut singula libelli verba severiùs inter nos perpenderentur. Ex ea quam inculcabas admonitione, conjiciat lector quantùm abfuit ut libellum raptim et leviter lectum approbaveris. Quænam fuit conclusio? Opus, quantumvis arduum, *castigatum et utile* judicasti. En ipsissimæ voces, de quibus fidem facit decimaquarta viginti Quæstionum. Eo examine peracto, manuscriptum per tres circiter hebdomadas te domi habuisse in confesso est. D. Boileau, uti per me id licitum dixeram, forsan illud legendum præbuisti. Operis brevitas, quæstionum pondus, zelus quo in Dei cultum flagras, illa animi præoccupatio, quam, ut ais, jampridem perspectam habebas, tua in me benevolentia, temporis circumstantia, quâ D. Meldensis episcopi librum in lucem edendum actu examinabas, opus denique, ut monueras cum D. de Beaufort, maximè *arduum*, severissimam in legendo diligentiam requirebant. Tibi manuscriptum accipienti hæc dixeram: Nullatenus impressionem festinare est animus: hoc unum propero, ut opusculum præ manibus habeas dum Meldensis episcopi librum legis; atque collatis inter se scripturis, æqui bonique consulas. In legendo opusculo singula quæ ob-

servatione digna tibi videbantur, stylo plumbeo annotabas. Ergo evidentissima *interesse proprii* exclusio, sexcenties obviam facta, nusquam offendit animum, nusquam stylum commovit. Stylo tamen scrupulosè notaveras quidquid meticulosum lectorem tantillum malè afficeret. Nusquam in mentem venit *interesse proprium* in libello esse vocem æquivocam, aut *salutem* posse sonare. Manuscriptum Versaliis restituisti: e vestigio coram te quidquid stylo notaveras a me retractatum fuit. Si *proprii interesse* exclusio absoluta tibi æquivoca visa fuisset, aut cautiùs significanda, eâdem facilitate in tollenda vel æquivocationis umbra obsecutus fuissem. Verùm in hoc nusquam dubius hæseras. Conclavi meo vix egressus, dixisti me promptiorem fuisse ad emendandum quidquid, te judice, castigationis egnerat. De cætero, præsul illustrissime, opusculum Lutetiæ typis mandari per te tum licuit, nec typographi nomen clam te fuit.

Hic quatuor gesta mihi objicis, quibus reliqua elevare tentas, et quæ quidem vera sunt, sed suis circumstantiis adtexi oportet.

Primum hoc est, te libellum scripto approbare noluisse. Certissimum est te dixisse minimè decere libellum, qui Meldensis episcopi libro adversari videretur, a te approbari, quandoquidem Meldensis episcopi librum approbare promiseras. Certè de doctrina non ambigebas; tibi visa erat *castigata et utilis;* promptiorem me expertus fueras in emendando quidquid stylus carpserat: gaudebas quod in interpretanda passiva oratione, Meldensi episcopo me cautiorem lector judicaturus esset.

Secundum est, quòd suaseris remorari libelli divulgationem, donec Meldensis episcopi liber in lucem prodiret. Hoc libentissimè pollicitus sum: hoc urbanitatis officio abunde functus fuissem, uti mox constabit. Oblitusne es, præsul illustrissime, quà acrimoniâ epistolam ad te scripsit, simul atque libellum imprimi rescivit? Opus nondum lectum jam certissimè malè sonabat. Minitantem prævertendum amici mei existimabant. At ne libellus publici juris fieret, nisi te jubente, proficiscens vetueram: in casu adeo improviso et urgente, amici mei te compellarunt: « Nisi id fieri vetes, » inquiebant, quamprimum fiet: si taceas, » consentire videris; verùm, si id vetes, cessabitur. » En tuum responsum: « Cavete, » nihil decido, nihil in me recipio, nihil mihi » creditum volo. » Tum libellus in lucem editus fuit. Per se patet me absentem et inscium nihil prorsus hac in re peccasse. Tu verò, quin verbo uno, quod penes te fuit, id fieri vetuisti, si malè factum crederes? Sed quid levissimis momentis immoramur? Si desperationem certam et inexcusabilem docui: si ore meo antichristus locutus est; quid refert an ante quindecim dies, an post etiam; an præeunte, an subsequente Meldensi episcopo, tot blasphemias evomuerim? Attendine oportuit hæc merè civilis officiosa observantia, cùm de voce antichristi intercludenda ageretur?

Tertium illud est quod objicis, te optasse a me nihil dici ad impugnandam D. Meldensis episcopi doctrinam. Haud dubiè hortabaris ne in hunc præsulem controversiam instituere viderer. Quantùm ab illo certamine indecoro alienus fuerim, ex libello patet. Tametsi illius animi præoccupationem noveram, nunquam timui ne ab Articulis Issiaci solemniter subscriptis ipse resiliret. Ex Articulis v, xiii, xxxii et xxxiii, constabat amorem purum, a beatitudinis motivo penitus immunem, ab eo approbatum esse. Iis fretus, arbitrabar me nullatenus ei adversari, dum illud dogma efficacissimè adstruerem. Quibus positis, locutionibus hujus doctissimi episcopi meas accommodare, sententias conciliare, me discipulum gerere, illi ut magistro per omnia obsequi impensissimè optabam. Quis unquam præsensisset, iteratâ mentis præoccupatione, communem scholarum de charitate notionem ab eo esse impugnandam, et miraculosâ passivæ orationis impotentiâ, illusioni grassanti contra intentum arma esse danda? Si id præsagire potuissem, numquid sanctorum cujusque ætatis et scholarum castra deserere me decuit, ne succenseret antistes? Num te decuit hoc a me petere? Quid concordarent aut dissonarent ambo libri me omnino fugiebat. Id verò clam te non fuit, siquidem utrumque unà præ manibus habebas.

Quartum quod objicis, hoc est: Monebas, inquis, ut theologis severioribus opusculum examinandum traderem. Per te liceat, præsul illustrissime, revocare in memoriam memet id frequentissimè efflagitasse, ut theologum optimæ notæ deligeres. Dominum Pirot ipse tibi proposui. Is, ut peritus librorum thesiumque per tot annos examinator, doctrinæ D. Guyon censor acerrimus, amicissimus D. episcopi Meldensis, qui cum eo librum actu retractabat, is ille est quem mihi ipsi diffidens libelli arbitrum feci: cuinam persuasum erit me in hoc voluisse mihi cæterisque illudere, et erroribus blandiri? Nullusne occurrebat alius usquam gentium, cui faciliùs D. Guyon apologiam et episcopi Meldensis refutationem approbandam obtulis-

sem? Hunc arbitrum, cum D. Tronson tibi præsidi adjunxi, hisque viris me totum ingenuè permisi. Hæ sunt artes, hæ machinationes, hæ offuciæ quibus errorem fovi.

Exemplaria duo simul legimus ego et D. Pirot, alter clarâ voce, alter demissâ vicissim, quatuor sessionibus, per quinque horas circiter durantibus singulis. Manuscriptum donec redirem, Cameracum proficiscens, ei credere volui, ut illud iterum atque iterum reviseret, secluso omni obsequio. Instanter rogatus reposuit, se gravissimè in me peccaturum, nisi sincero et libero animo singula arguenda monuisset; libelli partes omnes jam sibi satis perspectas, denique opus esse planè aureum. Paucis post diebus ad me scripsisti, D. Pirot jucundissimam hanc fuisse libelli discussionem.

Igitur nullum horum quatuor quæ objicis gestorum, argumentationis meæ robur infringit. Ad minimum bis examinasti libellum ipsum, et vivâ voce approbasti. Nemo faciliùs ac promptiùs quàm tu opusculi systema perspectum habere debuit, quippe qui jam antea legeras, 1° triginta quatuor Articulorum interpretationem, quam ut normam secutus sum in scribendo libello: 2° amplam traditionis collectionem, cujus compendium est ipse libellus. 3° libellum ipsum, assidente D. de Beaufort: 4° eumdem libellum, dum solus per tres hebdomadas stylo quæ incauta videbantur annotares. Quid ad hæc respondes? Librum intelligi non posse nisi ter aut quater legatur? Verùm si *proprium interesse*, ita ut contendis, *salutem æternam* liquidò sonet, quânam incantatione iterum atque iterum desperationem, *interesse proprii* absolutâ exclusione sexcenties apertè significatam singulis paginis, ignorasti? Num connivebas? Quomodo tunc de lectis innumeris manifestisque blasphemiis non fremebas? Quod primo intuitu pios oculos lædere consuevit, saltem centies repetitum te læsisset. Num incantatio tertiâ tantùm vice evanescit? Atqui computatis lectionibus, modò triginta quatuor Articulorum interpretationis, modò traditionis fusæ, modò libelli cum D. de Beaufort, modò ipsius libelli, dum solus stylo margines adumbrabas, idem systema iisdem verbis *interesse proprium* semper excludens, quater legeras.

V. De his quæ gesta sunt ex quo libellus impugnatus fuit, usquedum Lutetiam redirem.

Antequam opusculum in lucem ederetur, ut Quietistarum *apologiam* illud infamabant. Simul atque veniit, modestos etiam theologos concitarunt, affirmantes me *interesse proprii* ambagibus, salutis spem theologicam sustulisse. Piæ ac simplices animæ trepidabant. Vulgi profana derisio commovebatur. Inauditis machinationibus res processit. Qui mihi infesti erant clamitabant per compita: qui verò ex æquo agebant, nec tumultu dimovebantur, pavidi tacebant. Tum D. episcopus Meldensis compluribus insignibus viris pollicitus est, se clam et amico affectu mihi daturum chartam, quæ in libro quidquid legentem offenderat, me moneret.

Interea chartæ inscripsi conditiones quibus tecum libellum denuo discutere paratus eram. Chartam apud me extat: eæ verò sunt conditiones.

1° Tecum assidentibus DD. Tronson et Pirot, examen integrum instaurare pollicebar.

2° D. episcopus Meldensis, datis objectionibus scriptis, ab omni illius examinis parte secludendus erat.

3° Quamprimum declarari oportebat libellum sanæ doctrinæ non adversari, nisi fortè occurreret aliqua propositio, vel propositioni de fide, vel theologicæ conclusioni contradictoria, quæ cæteris libelli locis non attemperaretur.

4° Si nusquam hujuscemodi propositiones occurrerent, nulla mihi proponenda erat aut additio aut explicatio; sed, te suadente, et nemine compellente, ultro facturus eram quæ ad pacem componendam facienda mihi viderentur.

5° Nullo in casu quidquam ulli hominum polliciturus eras; imò neque mentem aperire cuiquam, neque tecum in animo sententiam de libro statuere fas erat, donec opusculi a capite ad calcem per singula inter nos absoluta fuisset analysis

Nonne, præsul illustrissime, has conditiones scriptas, ut firmissimè amplectendas accepisti? Utrùm servatæ sint, necne, inferiùs patebit.

Paulò post, ex rumore vulgi audivi in tua domo palam conventus agi, quibus DD. Meldensis et Carnotensis episcopi in libelli mei censura quasi proludebant. Hæc est ipsa *Declaratio* quæ jam adornabatur. Ita qui mecum, secluso Meldensi episcopo, libellus, juxta solemne pactum, discutiendus erat: e contra, me secluso, arbitro Meldensi, discutiebatur. His conventibus auditis, in omnes qui convenerant gravissimè questus sum: quantùm abest ut dilectos amicos introduxerim! Reposuisti, Meldensi episcopo non denegandam audientiam, sed te constantissimè perstiturum promissis. Per sex ferè menses ille omnia tecum, tu sine me om-

nia. Ille annotationes per tot menses expectatas, paulò ante profectionem meam vix tandem misit, ubi jam de lite Romæ dirimenda tantùm agebatur.

Instabat quidem ille, ut colloquia, te præsente, haberemus: verùm rei necessitas ab hoc proposito me alienum fecit. Quâ invehitur styli acrimonia etiam libris in lucem editis, ubi neque lectoris reverentia iram cohibet, satis superque demonstrat me non imprudenter colloquia privata recusasse. Quos nefandos errores temerè imputavit, quæ loca libelli detruncata, quas locutiones alteratas in sensum impium detorsit, quæ ingessit probra, noverant omnes Ecclesiæ. Quid speraudum his in colloquiis, ubi clam, laxis habenis, præoccupato animo et ingenitæ vehementiæ indulsisset? Atqui de gestis vel dictis singulis ei uni creditum foret. In tam ardua et infelicissimi negotii circumstantia, num hocce spectaculum præbere oportuit? num ambigua tentare? Igitur tutius mihi visum est ut petita et responsa, compendio scripta, utrinque transmitterentur, atque ita, extantibus litterarum certis monumentis, de gestis aut dictis neutiquam ambigi posset. Meldensem episcopum sic pepigisse fortè nondum oblitus es? Quæstiones dedi, accepi: se meis responsurum, scriptâ chartâ quam servo, pollicitus est: sed, accepto a me responso, promissis non stetit, et colloquia miscenda iterum efflagitavit. Ea tandem fieri volui, sed triplici lege: 1° complures antistites ac theologi testes convocandi erant; 2° singuli, vice suâ, placidè dicturi erant, et tabellarii singulorum petita ac responsa illico scripturi: 3° Meldensis episcopus, specioso dogmatis inter nos discutiendi obtentu, sibi sensim non arrogaturus erat judicium de libello, qui, juxta pactum solemne, tibi uni mecum, assidentibus DD. Tronson et Pirot, asservabatur. Quid tum, quæso? numquid non respondisti: his legibus, de colloquio non esse ampliùs loquendum.

Verùm ad rem penitus secandam properemus. Fuitne inter nos vel adumbratilis pacti observatio? Quandonam sermonem habuimus vacui, ut libelli totius contextûs per singula ad sanctuarii pondus perpensi accurata fieret analysis? Dedistine propositiones de fide, aut saltem conclusiones theologicas, quibus propositiones libello excerptæ contradictoriæ essent, neque aliis in locis attemperarentur? Hoc ne quidem tentatum fuit per sex menses: per tot conventus, (teste Deo ac judice, fidem obtestor, conscientiam compello,) nihilne adversariis pollicitus es? mentemne inaccessam habuisti, juxta promissum? Ullamne, me inaudito, sententiam tecum in animo statuisti? Tot conventibus adversùm me indecorè habitis, nonne fuit hæc prima vox tua, ubi te conveni? « Nihil » moræ est quod possim tibi concedere: certum » est dissidium istud jamjam dirimere; igitur » propera ut libelli malo medearis. » Ita, me inaudito, decretoriè sententiam dixisti: ita, antequam examen ex pacto solemni inchoaretur, omnia jam absoluta et conclamata volebas.

Quotiescumque ex libero mentis affectu agebas, (hoc libentissimè fateor) libelli explicationem, quæ adversariorum tumultum sedaret, tantummodo a me petebas. Verùm postridie mœrens, instantibus adversariis, denuo instabas ut libellum indirectè abdicarem. Quoties confessus es mihi penès te non esse ut aliâ ratione te gereres! Tum, eo mamum capitisque gestu quem exprobras, hæc referebam: « Mors » longè dulcior eâ quam uti mitigatam revocationem insinuas. Quid turpius, et episcopatu » indignius, quàm pudere, non erroris flagitiosissimi, sed confessionis apertæ? Quid » ignavius errore ab aliis evicto, a se dissimulato? Abdicationem verò apertam (quod tum » ad aurem dicebam, nunc prædico super tecta) simul atque errorem in libello detexeris, » libentissimè probabo. Utut res cedat, pœnitere » nihil metuo; etiamsi miniteris quod indirectam revocationem negaverim. Quod si Pater » æquissimus me esse affligendum et notâ inurendum judicet, superiori obtemperans, » crucem, Deo infirmitatem adjuvante, ad » extremum usque vitæ spiritum perferam, » intimâ et ingenuâ animi docilitate. Gravissima illa crux erit mihi levior, indirectâ et » larvatâ eâ revocatione, quæ virum probum, » nedum fidelem et episcopum, minimè decet.»

Fateor te in novissimo nostro colloquio mihi hæc dixisse: « Complures sunt theologi, quibus, « diligenti discussione factâ, libellus sanæ doctrinæ repugnare videtur.» Tu vicissim memento, precor, quæ retulerim: « Aut jube mecum » colloquantur, aut argumenta scripta mittant; » saltem noverim illorum nomina. » Ne quidem nomina tibi proferre licuit. Continuò hæc subjunxi: « Æquumne est ut libellum revocem, » suadentibus ignotis viris, qui palam suadere » non audent, et discussione ex solemni pacto » inter nos perficiendâ, ne quidem inchoatâ. » Quibus dictis, mihi nuntiasti Regem hoc negotium Romam transmitti jubere. Tum demum temperamentum simplex, et ad totius Ecclesiæ ædificationem aptissimum proposui. Quoquò confugiant qui illud respuerunt, nullâ gestorum

narratione excusari possunt. Manuscripta, inquiebam, utrinque adornemus. D. episcopus Meldensis objiciat : ego reponam : utraque scripta, quasi concentu, et concordibus fratrum animis, ad communem Patrem mittamus : nulla erit contentio, nullus forensis strepitus : nihil palam de libello tuendo dicturus aut scripturus sum, quoad Christi vicarius locutus fuerit. Episcopi, silentio et pace, etiam dum diversè sentiunt, mirifico erunt exemplo cunctis fidelibus ; sana doctrina erit in tuto ; quidquid acerbissimo bello dictum foret, hoc idem clandestinâ et amicâ discussione elucidabitur. Neque ex apostolica sede quidquam metuendum, ne Quiestino, jam Petri fulmine protrito, tantillum indulgeat. Si Pater sanctissimus rescribat libellum aut corrigendum, aut prohibendum, aut reprobandum esse, continuò libentissimè palam assentiar.

En, præsul illustrissime, quæ a me oblata fastidiosè rejecta sunt. Quis hoc gestum denegabit ? Etiam si quis id deneget, reipsa apertè convincitur. Qui constantissimè, ab incunte controversia, omnimodam supremæ sedi docilitatem dicto scriptoque devovit : procul dubio hoc idem lubens præstitisset, semotâ illâ, quam adversarii commoverant, acerbissimâ conflictatione. Etiamsi hoc temperamentum non proposuissem, ipsa tamen mea agendi ratio id ipsum apertè significabat. Per sex menses, asperrima quæque perpessus, silui. Nihil, nisi summo Pontifici obedientiam absque ullo limite, sive juris, sive facti, epistolæ postquam Cameracum transmigravi, scriptæ insonabant. Si hoc temperamentum non proposuissem, tuum fuisset, præsul illustrissime, huic ultro adhærere. Te præeunte, quis sequi remisset ? O quanta scandala prævertisses ! Nunc pax composita esset ; nunc dulce gaudium de veritate agnita ; nunc unanimes essemus in domo Dei. Heu ! bellum diutinum recrudescit. Si verò hoc temperamentum abnuissem, nullus tum excusationis, aut miserationis fuisset apud probos ac pios quoscumque locus. Atqui hoc temperamentum et voce et gestis ipsis apertè proposui : si hoc irretortis oculis explosum fuit, quid ad hæc ? En responsum, dum dico antistites non decuisse præceps illud judicium quo sedem apostolicam anteverterunt. Reponis, in hoc me oblitum fuisse quid meæ dignitati debeam. Quid ergo, præsul illustrissime ? Hoccine est episcopalis dignitatis decus, ut episcopi in coepiscopum silentem, pacificum, libelli doctrinam apud solum patrem ac judicem modestè, et clam defendentem, denique patri communi penitus submissum, palam invehant ? Hæccine est episcoporum laus et potestas, ut censuram indirectam præripiant, dum Petri successor jamjam apostolicum judicium laturus sit ? Detrahiturne episcopalis ordinis honos, dum de ea in coepiscopum abnormi et in summum pontificem irreverenti censurâ queror ?

Ad sedem apostolicam promerendam, per sex primos menses hoc unum fuit gestum : Epistolam, te suadente, te singula approbante, quâ de animi submissione Christi vicarius certior fieret, Romam misi. Unus, quem in curia Romana novi [1], gravissimis haud dubiè impulsus est causis, ne ultra eo amico uterer : quod ubi sensi, nullam opem petii ab eo.

Neque in me rejicere æquum est quidquid Romæ dictitet vulgus. Is unus, qui ex meo nomine causam orat, ita pius et cordatus passim illic habetur, ut certissimè sciam nihil unquam protulisse, nisi verum, nisi causæ pernecessarium, nisi illi intimæ quam mereris reverentiæ consentaneum.

Jam nunc maturanda est conclusio ex gestis elicienda.

1° Nunquam te provocavi ad gesta discutienda. Ais meas epistolas ad duo capita reduci, gesta scilicet et dogmata. Pace tuâ dixerim, præsul illustrissime, de solo dogmate jugiter disserui ; gestum hoc unum exposui, scilicet te libellum bis examinasse : atqui unum illud gestum ad doctrinam ipsam maximè pertinet. Quid melius probat *interesse proprium* linguâ gallicâ *salutem* manifestè non significare, quàm quòd toties *interesse proprii* exclusionem absolutam legeris inoffenso pede ? Illa exclusio totum systema est, totiusque libelli spiritus. Hanc qui non advertit, nullam libelli partem, nullam paginam attentus legit. Nullam, inter has innumeras interesse proprii exclusiones, ægre tulisti. Opus, etiamsi *arduum* in proposito, tibi in executione visum est *castigatum et utile*. Idem sensit D. de Beaufort, quem minimè fugit quid interesse proprium gallicè sonet : idem D. Tronson, qui nobiscum triginta quatuor Articulos subscripsit, et meos errores, si erraverim, ab exordio apprime noverat : idem D. Pirot, vir ille dominæ Guyon adeo infensus, D. Meldensi episcopo adeo devinctus, cujus librum actu legebat, hanc perpetuam interesse proprii exclusionem systema, *planè aureum* prædicavit. Hoc evidentissimè constat ; ex eo certissimo gesto liquidissimè evincitur quis sit genuinus in Gallia interesse proprii sensus. Igitur omne punctum tuli, nisi mavis dicere a te fuisse approbatum libellum, ut *cas-*

[1] Card. de Bouillon. *Nota editoris.*

tigatum et utilem, qui horrendis et primo intuitu damnandis blasphemiis apertis scatet; aliosque tres theologos innumeris hisce blasphemiis apertis similiter adhæsisse. Minimè contendo ne sententiam revoces, si in approbando libello erraveris. Quantacumque sit culpa in mei gratiam commissa, hanc contitearis necesse est: meam ipsemet coram omnibus Ecclesiis confiteri volo. Ego peccans, tu conscius es, tandem utut hæc se habeant, *interesse proprium* absolutè excludi sinebas. Hoc unum gestum objeci: Domina Guyon aut decepta sit, aut decipiat cæteros: memet aliquando deceperit, et ego illam ridiculâ credulitate maximi fecerim: hincne inferes te libellum non approbasse, et interesse proprium, singulis libelli paginis, ut affectum mercenarium resecandum, a spe theologica omnino diversum judicasse? Absit ergo, præsul illustrissime, ut in eam, de gestis circa feminam, controversiam te invitum impulerim: imò tu gratis me invitum illuc adigis.

De libello quem impugnabas sermonem habui; ut genuina interesse proprii significatio elucidaretur, tuam tibi ipsi auctoritatem reverenter objeci, tu a dogmate ad gesta subitò transvolas. Duo systemata, alterum ex tuis verbis, alterum ex meis collectum proposui. Totius difficultatis cardo hic est: vita æterna, intuitiva Dei visio, beatitudo supernaturalis, de qua una inter nos disputatur, estne gratia, an quid naturæ intelligenti *essentialiter debitum?* En omnium questionum radix, unde aliæ repullulant. Quid respondes? Me feminam fanaticam admiratum fuisse; quasi verò illa deceptio mihi exprobrata a responsione dogmatica facienda te eximat. Dato quod feminam imprudenter æstimaverim: quid tum? Eritne beatitudo supernaturalis quid naturæ *essentialiter debitum?* Movebunturne theologiæ fundamenta eo quòd credulâ mente fanaticam mulierem coluerim? Etiamsi in multis errassem aut peccassem, num in hoc errare, aut responsum apertum negare, tibi licuit? Tu in multis instas: ego singulis respondeo præcisè, ac sine mora. Dum in gravissima quæstione urges, si tacerem, si ambiguè me haberem, si tergiversarer, heu! quàm malè audirem apud omnes Catholicos! Tu verò de vita æterna, utrùm gratia sit vel debitum, taces, et suppositiones meas ut chimericas explodis. Quò plus urgeo, eò plus feminæ deliria objicis. Nonne, omissâ feminâ, quæ nihil ad rem, oportuit primum systema, quod sanæ doctrinæ repugnat, ultro abjicere; alterum verò, quod concordat, comprobare? Sane quivis alius præter me ex affectato silentio, ubi maximè loqui oportuit, inferet te falsum systema neque apertè propugnare ausum fuisse, neque potuisse adduci ut respueres: alius quivis crederet te alterum systema neque abjicere ausum fuisse, neque voluisse amplecti; ego verò silentium ita interpretor, ut verum systema tacitè approbes, falsumque tacitè neges. Igitur libentissimè suppono te fateri *salutem non esse essentialiter justam;* imò Deum fuisse liberum eam dandi; vel non hanc beatitudinem supernaturalem gratiam esse, non quid naturæ intelligenti debitum; creaturam intelligentem ita esse constitutam, ut, absque beatitudinis illius supernaturalis gratis tantùm promissæ motivo, Deum in se perfectissimum diligere possit ac debeat; imperfectorum justorum, quos Patres *mercenarios* dixere, affectum mercenarium non esse desiderium paradisi fabulosi, qui, si seriâ mente optaretur, fidem christianam stirpitus evelleret, justosque illos impios faceret: hunc denique affectum mercenarium, qui justis competit, eam esse de salute *sollicitudinem*, aut anxium ac proinde naturale desiderium salutis, quod tu resecandum fateris, dum fratris Laurentii verba explicas.

2° Gestorum discussio quam obtrudis, gestum unum quod affirmaveram maximè aggravat, nedum de libello a te approbato te purgare possit. Si me, ut ais, jam ab anno 1694 dominæ Guyon erroribus delusum nosses, oportuitne raptim et oscitanter libellum suspecti auctoris legere? Nonne cauto opus fuit examine, ne quid ambiguum subreperet? Nonne singula vocabula ad sanctuarii pondus perpendenda erant? Nonne præcipua illa vox, *interesse proprium*, quæ indesinenter recurrit, et quâ, veluti cardine, totum systema vertitur, altissimè perscrutanda erat? Quis faciliùs, quis promptiùs quàm tu primo intuitu agnoscere debuit hæc impia deliria, quibus ut medicus me ægrotum, ut ais, jam a triennio curabas? Atqui, si ita sit, libellus non est, quemadmodum tu dicis, ænigma. Quid enim minùs ænigmaticum quàm perpetua illa et absoluta interesse proprii sive salutis exclusio? Quod per se est adeo perspicuum, tibi præ cæteris omnibus evidentius erat: siquidem ænigmatis sensum ac totius systematis venenum jampridem noveras penitus. Quare igitur gestis alienis, et quidem invidiosis, coepiscopum sollicitas, ut nihil tibi prosis, et mihi gratis noceas? Hoc unum certè efficis, ut quod gestum affirmavi, sit ad causam orandam longè efficacius. Ergo accusatio accusatum purgat, et in accusatorem toto pondere recidit.

Adverte igitur, quæso, præsul illustrissime,

ea omnia gesta, etiamsi me culparent, silentio prætermitti oportuisse. Decori meo consulere tuum decus erat. Si pietas sophistica et periculosa fratrem delusit, corripe eum inter te et ipsum solum. De libello nunc tantùm agitur, non de illa phantastica et illusoria pietate. Si hanc libellus verè objiciat, quare fratris turpitudinem foris revelasti? Si verò, e contra, libello ænigmatico non satis apertè deliria damnata sunt, quare tibi id non satis visum est, ut frater ænigmaticum opus ita præcisè et cautè explicaret, ut, omni ambiguitate sublatâ, Quietismo nullum superesset perfugium? Nonne libellum ingenuè et libentissimè explicassem, quemadmodum in hac infelici controversia expressissimè toties explicui? Quandonam præcisè respondere nolui, aut difficultates declinavi? quandonam vocibus æquivocis evasi, ut mos est apud eos qui doctrinæ censurâ dignæ clam patrocinantur? Igitur tuum erat mihi suadere, ut ænigma explicarem. Quod feci sponte et solus, hoc certissimè fecissem, te suadente: ita veritas in tuto, pax atque charitas servatæ forent. Igitur æterno silentio gesta sepelienda erant, etiamsi me erroris convincerent.

Ulteriùs procedit hoc argumentum. Quo intimo animi cultu te semper observaverim, nosti. At, posito quòd te in epistolis acerbissimè et iniquissimè lacesserim, tu etiam quæ scripsisti gesta sileri oportuit. Plus dignitati communi quàm decori proprio debes; plus Ecclesiæ universæ quàm tibi: plus metuendum erat in infamando de fide coepiscopo scandalum, quàm purganda tua agendi ratio. Inter hæc duo nulla proportio est: si vincas, fanatici gregis dux videbor; siu minùs, te zelo promptiori libellum carpsisse constabit. Ergo episcopali honori, non tuæ victoriæ consulendum. Is certè fuisset tuus supremus honos et laus perpetua.

Nunc verò, quid tua fama postularit, cogita. Quare indignè tulisti quòd verum dixerim? Nonne et tu idem expressè fateris? Hoc unum gestum a me, loco et tempore narratum, oportuit ratum habere. Quare tanto apparatu adjungis aliena gesta, quæ illud minimè infirmant, imò aggravant manifestò? Quereris quòd te varium ac mollem dixerim. Varium, concedo: tu ipse concedis: *mollem ac debilem*, nego. Nonne ita affecti sunt omnes mortales, ut etiam firmissimæ pietatis et perspicacis ingenii præoccupari possint, et a recta sententia ad oppositum veluti rapiantur? Quot sanctos ita variasse ex historicis constat! Te-ne offendi, nisi te variationis expertem dicam? Quod legisti, legisti; et quod factum est, infectum esse nequit. Quid igitur restat eligendum? Nullum inter hæc duo extrema assignari potest verum medium. Alterum extremum hoc est illud quod tu dicis; alterum quod dico. Primum hoc tuum est: jampridem noveras quantùm feminæ deliriis indulseram: tibi perspectum fuit quàm arduum hisce temporibus libelli propositum: brevissimum opusculum legens, quo per singulas paginas sexcenties occurrit eadem blasphemia, sexcenties eam non exhorruisti; imò antichristi vocem *castigatam et utilem* constantissimè judicasti, donec D. episcopus Meldensis, fascino depulso, oculos aperuerit. Secundum, hoc meum est: in libello meo, quemadmodum et in Vita fratris Laurentii, proprium interesse tibi visum est, non salus ipsa, (absit) sed *de salute sollicitudo*, et affectus mercenarius, sive desiderium anxium et naturale, quod, spe salvâ, a perfectissimis animabus resecatur. Ita sagacissimè judicasti. Verùm postea, tibi ipsi modestiùs diffidens, et obsequens viris aliis minus cordatis, sententiam mutasti. Utra explicatio famæ plus parcat, utra magis amplectenda sit, nemo non videt: nisi secundæ adhæreas, in primam indeclinabiliter recidis. Hoc malum non declinas, dum in me congeris tot gesta, ut me fanaticum Ecclesiæ universæ denuntiet. Si fanatismum docui, fanatismi approbatorem te fuisse in confesso est. Ægro igitur animo ea esse gratis dicta evidenter patet. Atqui ea, quæ solâ animi ægritudine dicuntur, minimè sunt credenda.

Quereris, præsul illustrissime, quòd tuam personam læserim, absit: meam tueor, tuam illæsam volo. Meam lædis, dum de fide me arguis, et blasphemias imputas: quod tibi instar amicorum gratias non egerim, miraris. Quodnam est hoc novum amicorum genus? Pro quo beneficio gratias habuissem? Num quòd nomen meum præterniseris in *Instructione pastorali*, quâ singuli qui libellum legerunt, et ad quorum aures controversiæ rumor pervenit, id est ferè omnes, etiam rudes, primo intuitu me agnoscerunt? num quòd *me desperationem veram et inexcusabilem docuisse* affirmes? num quòd fanaticorum gregi, Molinoso duce, me annumeratum, cum iis me loquentem inducas, ac subitò exclames: *En vox antichristi!* Variationem, quam tu ipse fateris me tibi verecundè objecisse, ægro animo tulisti, dum ipse miraris quòd gratias non egerim de illa desperatione et Christi impia oblivione, quam mihi imputas.

Exprobras quòd in defensione mea vocem confidentiùs sustulerim. Hoc si feci, peccati pœnitet. Absit ut unquam veritas aut innocen-

tia superbè aut contumeliosè propugnetur. Verùm numquid universæ Ecclesiæ scandalo forem, si tot blasphemias quas ore meo evomi affirmas, voce meticulosâ, molli et ambiguâ respuerem? Nonne in eo casu Israelitæ vestes lacerassent? Quid in fide purganda protuli, quod ad eam non pertineret? Summe usus aliquâ voce asperâ, et quæ repugnet, vel reverentiæ quam dignitas postulat, vel sinceræ venerationi quâ dignum te duco? Iterum atque iterum, si in hoc peccavi, peccati pœnitet, nec pudebit coram omnibus Ecclesiis veniam orare. Dum de disputandi modo ita tibi facio satis, quid in ipsa de dogmate controversia (quod tamen præcipuum est) contra æquum et bonum feceris, missum facio.

Ais me in te temerè queri quòd *antichristi* locutiones mihi imputes, dum tu ipse amaro animo quereris quòd epistolas à me scriptas primus non acceperis. His super Hieronymum de Augustino questum inducis. Verùm, illustrissime præsul, si quid in ea re peccatum est, id de duabus primis epistolis tantùm, et præter expressissima mea mandata accidit. De sequentibus verò epistolis officio non defui. Præterea epistolæ typis excusæ, quibus confutatur opus impressum, et auctor purgatur circa fidem acerrimè impugnatam, longè minùs te quàm universam Ecclesiam spectant. Hæc est vera et publica apologia, quâ te adversarium impugnandum, non amicum clam compellandum, invitus habeo. Quid igitur commune est inter Hieronymi ad Augustinum epistolam privatam mittentem, meque de fide mea acerbissimè accusata tecum palam decertantem? Hoc unum oro impensissimè, præsul illustrissime, ut tua verba meis conferas: mox perspectum erit me voce mœrenti, amicâ, patienti et verecundâ locutum; et quæ injuriâ mihi imputata sunt, peremptoriis, ni fallor, argumentis disjecisse. Adverte etiam quâ voce elatâ me docere et corripere velis, *ut de mea vividiore imaginatione diffidam, quâ raptum fines me interdum excedere* monuisti. Acris illa exprobratio supponit sanè aliquam absurdam exaggerationem verborum, ad quam imaginatio inordinata me præripuit. Excessus autem malesanæ mentis hic est.

Dixi me blasphemiam apertè pronuntiasse, si sub nomine *interesse proprii* salutem esse absolutè abdicandam docuerim. Placetne, illustrissime præsul, ut ipsius salutis sacrificium absolutum, quod est sine dubio desperationis cumulus, non dicatur blasphemia? In hoc me imaginatione vividiore extra fines rapi glorior.

Objicis te beniguissimè silentio præternisisse quidquid peccaveram, nec insultasse mihi infelicissimè afflicto, dum omnium miserationem movebam. Quid a vera miseratione magis alienum, quàm illa miserationis exprobratio? Alio loco ita loqueris: *Quòd contumeliam feceris mihi, hoc condono dolori quo mens est turbata.* Observabit lector quantùm semper temperaverim ab istis asperis vocibus, *condonare* et *mens turbata*, etiam ubi infirmioribus argumentis acriùs me impietatis arguisti.

Clamas me ægrè tulisse plausus omnium qui *pastoralem Instructionem* laudabant. *Aucupor*, ut ais, *laudes et rumusculos, et gloriam populi, ut de te crescam.* Absit, illustrissime præsul, ut tuæ laudi invideam; hoc unum affecto, ut per te mihi liceat probare me nunquam antichristi voces protulisse. Eò usque procedis, ut exprobres me tuam in immensum gregem pastoralem sollicitudinem scriptis interturbare. His auditis, quis non crederet me actorem esse, te verò reum, quem officio fungi non patiar?

Me *quæstionis judicium remorari* affirmas. Hæc verba, a te typis mandata, dum quivis legit, me moras in dies nectere pro certo habet. At contra, qui tam celeriter tamque breviter omnibus occurrit scriptis quibus impetitur, effugitne judicium? Jam a septem circiter mensibus, quoties novum aliquod volumen invitus refuto, domino Nuntio summi Pontificis hanc itero declarationem, scilicet me ulteriorem omnem defensionem abdicaturum, modò idem adversarii præstent. Hunc oro ut meam epistolam Romam transmittat, atque ita scripto solemni teneat, ne a promissis resiliam. Numquid tantumdem scripsisti unquam? Nonne aliquando morulas petiisti ut scripta Romam tempore pervenirent? Litisne judicium remoror, dum conclusionem sic perseveranter appropero? Quid ad hæc a me oblata reponunt? Continuò erumpunt chartæ, epistolæ, volumina, quibus objectiones sæpe confutatæ novis coloribus pigmentisque offusæ redeunt, et in immensum repullulant. Uter judicium remoretur judicet lector, an reus, qui leviter, celeriter, absque ambagibus objectiones solvit, et tacere paratus est; an actores, qui contra juris formulas novissimum in scriptitando locum affectant, et, judice jamjam sententiam pronuntiante, scripta præter modum ingeminant.

Me Cælestio comparas, ut tu, instar Zozimi papæ, errori subrepenti sine culpa indulsisse videaris. Verùm hæ sunt officiæ. Suaseratne Zozimus Cælestio ut librum scriberet? Opusne his perfectum judicaverat *castigatum et utile!* Eamdemne blasphemiam luce clariorem sexcen

ties inculcatam legerat inoffenso animo? Præterea ficta illa et subdola Cælestii submissio estne argumentum quo mea fides et ingenua docilitas in dubium revocanda sit? Siccine legitur historia ecclesiastica, ut hæreticorum hypocrisis, episcoporum qui obedientiæ maximè student, fidem et docilitatem suspectam faciat? Quorsum igitur Cælestii exemplum invehis, nisi ut eà comparatione me invidiosum gratis facias?

Non ea sola est comparatio de qua immensus mihi foret querendi locus. Paulo Samosateno, Eustbatio, Maximo, Pelagio, Calvino me comparas. Hujus ultimi hæresiarchæ exemplo, insinuas me potuisse mihi ipsi contradicere; quasi verò de hoc quæstio fiat. Quis dubitat omnem hominem errare posse, et errantes sibi ipsis non cohærere? At in hoc uno sistit argumenti robur, quòd nemo sanæ mentis extra certos fines unquam erret, eà dementiâ quâ qui apertè delirant; ita nemo, nisi etiam delirus, easquas mihi imputas *contradictiones formales claris certisque ac ipsissimis verbis* profert unâ et eâdem lineâ. Affer, si potes, exemplum, post hominum memoriam, quo contradictiones innumeræ, continuæ, ineptæ, portentosæ, ab auctore sanæ mentis prolatæ sint. Affirmavitne Calvinus realem Christi in cœna præsentiam ita expressè ut eam negavit? Dixitne eâdem lineâ: Christus adest, Christus abest? Inculcavitne sexcenties hanc stultissimam verborum pugnam? Damnavitne sexcenties et expressissimè, uti id feci, dogma hæreticum? Affirmavitne singulis paganis, et absque ulla æquivocatione, catholicum dogma? Quare igitur Calvino me contulisti? Hæccine est ea indulgentia de qua amici gratias habent?

De contradictionibus sinas velim ut hæc duo a te quæram.

1° Librum dogmaticum quemvis optatæ notæ assigna mihi; hunc tuis artibus hæreticum et impium efficere in me recipio. Neque enim fieri potest, ut nusquam, si verba mutilata et a suis temperamentis avulsa colligas, aliquâ æquivocatione laboret. Quò plus auctor candidus est, et sibi bene conscius in errorem apertè invehitur, eò confidentiùs ac liberiùs loquitur, minimum sibi metuens ne errori favere videatur. Itaque sermonis membra, quæ nihil nisi catholicum sonant, dum unà cum textu integro coalescunt, si detruncata et disjuncta sint, æquivoca erunt. Tum ex tua regula dicam quidquid alibi aliter sonat, non temperamentum, sed contradictionem ineptam et inane effugium esse. Hâc methodo nullus liber censuram effugiet.

2° Ad arbitrium elige contradictiones absurdissimas, quæ manifestum delirium præ se ferant: haud dubiè quædam ita ineptæ sunt, ut qui eas seriò assereret, insanire certissimè convinceretur. Iterum atque iterum, stultissimas selige quas imaginari poteris, easque assigna quas mihi exprobras: non minùs vesani capitis, aut minùs portentosas esse demonstrabo. Quid opponitur ad hæc argumenta? de interesse proprio æterno, et de persuasione reflexa mera æquivocatio.

Breviter de doctrina dicam, inquis; *eam enim satis elucidatam arbitror*. Quâ ratione autem eam satis elucidatam arbitraris, vehementer miror. Verum quidem est amorem naturalem vitii expertem te tandem aliquando agnovisse. Igitur quod ut chimæricum deridebant, jam ut verum admittis. Nonne illius amoris actibus, solis naturæ viribus, et absque ullo gratiæ concursu elicitis, potest optari formalis beatitudo, utpote quid creatum? Nonne in his actibus reperitur illa salutis sollicitudo, sive desiderium anxium, aut proprium interesse quod justos mercenarios constituit, et quod in perfectis, veluti in fratre Laurentio, resecandum putas? Nihil respondes de hoc paradiso Gentilium fabulis penitus simili, quem justos, a Patribus *mercenarios* nuncupatos, expetere dicis? Novum tamen et inauditum in Ecclesia dogma illud, propugnari nequit: neque tuà interest illud adstruere, exquo admittis de salute sollicitudinem aut anxium desiderium quod imperfectis competit, et a perfectis amputatur. Systematis mei quindecim propositiones neque admittere voluisti, neque negare ausus es: quod ex tuis verbis collectum profero, duodecim propositionibus constat, quas neque admittere ausus es, nequè apertè negare te juvit.

Dum iusto ut liberum Dei arbitrium agnoscas, in danda gratis, vel non danda ante promissionem, creaturæ intelligenti supernaturali beatitudine, respondes me systemata ac suppositiones imaginarias gratis fingere. Atqui illæ suppositiones, ut in confesso est apud D. Meldensem episcopum, in Patribus, in ascetis, in sanctis cujusque ætatis, passim occurrunt. Augustinus ipse in hoc cum cæteris piè deliravit[1]. Naturæ puræ statûs possibilitatem me adstruere dicis, ut systemati labanti succurram. Num cernis, illustrissime præsul, hunc statum maximè distare a statu puræ naturæ? quandoquidem suppono homines, qui gratiæ dono supernaturali inspirati, Deum ipsum propter ipsum gratis diligerent, etiamsi visionis intuitivæ et beatitudinis supernaturalis promissione privarentur. Ad-

[1] *De Civitate Dei*, lib. XXI, cap. XV, t. VII, p. 635.

jicis hanc suppositionem *acutis philosophis et veris theologis non arridere*. Itane præcisè respondes? Quod tu in hac gravissima quæstione doctrinæ sentias, non autem quid sapiant philosophi quæro. Ubi sunt hi *acuti philosophi et theologi veri*, qui, Dei libertatem in largiendis vel non largiendis supernaturalibus donis in dubium revocare audeant? Quis inficiari audebit beatitudinem supernaturalem non esse *essentialiter justam*, sive creaturæ intelligenti per se naturaliter debitam, hominemque ita esse constitutum, ut Deum diligere queat independenter a motiva hujus doni gratuiti: quandoquidem independenter ab hoc dono gratuito Deum diligere teneretur, ex suapte natura creata, et ex supremo Creatoris dominio? Ægrè tamen ferunt clarissimi antistites, me dixisse Deum esse per se amabilem, independenter a dono quod nunquam largiri potuisset, et, quo secluso, nihilominus omnia ei debentur.

Hæc est doctrina, illustrissime præsul, de qua nec te breviter dicere, nec eam jam satis elucidatam supponere oportuit. Dum hæc omittis, fusè dixisti de abbate *Des Marais*, in Jansenistam transmutato; de abbate *de Fénelon*, facto Molinista; de D. episcopo Meldensi, D. Cornet olim discipulo; de te a patre Amelote instituto, et de nuntiis in Hollandia impressis. Gesta ipsa gravia quæ protulisti nullos nervos habent. Hoc unum indesinenter opponis, me dominam Guyon nolle deserere. Quid sonent hæc verba certè non video; neque tu ipse quid a me petas enucleare posses. Ab initio de libris dixi, in sensu obvio et naturali merito damnandos esse: quid ampliùs requiris? De femina quid superest? Non deseram: jamdudum deserui. Certis præsulum testimoniis fretus, eam ut piissimam æstimaveram: statim atque accusata est, eam superiorum examini et judicio penitus reliqui. Aut declara quid expressiùs petas, aut desine his immorari. De doctrina verò, mea responsa repetere, quemadmodum objectiones repetis, superfluum mihi videtur. Repetere non est probare. Si quid probant repetitiones, hoc unum probant, scilicet disputanti nullum superesse argumentum quo jam refutata probare valeat.

Controversiæ luctuosissimæ finem imponamus, illustrissime præsul; hoc te impensiùs cupio. Quod jam nimiùm perseveravit, nec unquam incipi oportuit, quamprimum cesset. Deus judex et cordium scrutator, intimo meo pectore legit me pacem unam prosequi, dum bellum acerrimum perfero. Te etiamsi in me præoccupatum sincerissimè revereor. Deum sæpe et enixè rogo ut tempestatem discutiat: si cæcutiam, oculos aperiat; sin minus, tuum zelum mitiget; *utinam et abscindantur qui vos conturbant*[1]. Verissima cum observantia perpetuum ero, etc.

[1] *Galat.* v. 12.

PREMIÈRE LETTRE

DE M. L'ARCHEVÊQUE DUC DE CAMBRAI A M. L'ÉVÊQUE DE MEAUX,

EN RÉPONSE AUX DIVERS ÉCRITS OU MÉMOIRES

SUR LE LIVRE INTITULÉ :

EXPLICATION DES MAXIMES DES SAINTS.

MONSEIGNEUR,

En lisant votre dernier livre je me suis mis devant Dieu comme je voudrois y être au moment de ma mort. Je l'ai prié instamment de ne permettre pas que je me séduisisse moi-même. Je n'ai craint, ce me semble, que de me flatter, que de tromper les autres, que de ne faire pas assez valoir contre moi toutes vos raisons. Plût à Dieu que je n'eusse qu'à m'humi-

lier, selon votre désir, pour vous apaiser et pour finir le scandale. Mais jugez vous-même, Monseigneur, si je puis m'humilier contre le témoignage de ma conscience, en avouant que j'ai voulu enseigner le désespoir le plus impie sous le nom du sacrifice absolu de l'intérêt propre; puisque Dieu, qui sera mon juge, m'est témoin que je n'ai fait mon livre que pour confondre tout ce qui peut favoriser cette doctrine monstrueuse.

Afin de rendre la décision claire et courte dans cette affaire, je bornerai mes réponses à certains points essentiels, dont la décision fait évidemment celle de tous les autres. Je ne répondrai à tant de traits pleins d'insulte et d'indignation que par des raisons. J'espère que Dieu m'aidera en cette occasion, afin que je n'oublie ni ce que je vous dois, ni ce que nous devons tous deux à l'Église.

Pour savoir ce que j'ai entendu par l'*intérêt propre pour l'éternité*, il n'y a, Monseigneur, qu'à bien examiner les raisons suivantes. Je suis affligé d'en fatiguer encore le lecteur. Mais vos répétitions doivent faire excuser les miennes; et j'aime encore mieux ennuyer tout le monde, que de me taire lorsque vous donnez pour démonstrations des accusations si affreuses contre ma foi.

I. Tout mon système roule sur la différence qui est entre le quatrième et le cinquième amour. Cette différence consiste précisément en ce qu'il y a dans le quatrième un mélange d'intérêt propre, qui n'est plus dans le cinquième [1]. Qui dit mélange, dit une chose étrangère ajoutée à une autre. Or est-il que ces deux amours sont, selon moi, deux états, où l'amour surnaturel comprend toutes les vertus distinguées et spécifiées par leurs propres objets formels. Le mélange qui distingue ces deux états ne peut donc être un mélange d'aucune vertu surnaturelle, puisque toutes les vertus surnaturelles se trouvent, selon moi, *encore plus abondamment* [2] dans le cinquième état que dans le quatrième. Donc ce mélange ne peut être que celui d'une affection naturelle avec l'amour surnaturel.

II. La résignation, selon moi, est distinguée de l'indifférence, en ce qu'elle a *des désirs propres, mais soumis* [3]. L'indifférence est « une » volonté positive et formelle, qui nous fait » vouloir ou désirer réellement toute volonté » de Dieu qui nous est connue. Elle est le » principe réel et positif de tous les désirs » désintéressés que la loi écrite nous comman- » de, et de tous ceux que la grâce nous in- » spire [1]. » L'état d'indifférence a donc tous les désirs surnaturels. Celui de la résignation ne peut donc être distingué de l'autre que par des désirs naturels. Qui dit des *désirs propres*, dit des désirs qui viennent *de nous en tant que de nous*. Suivant l'expression de saint Paul le terme de *propre* est mis par opposition aux désirs surnaturels que la loi commande et que la grâce inspire, et qui par conséquent sont les dons de Dieu. Qui dit des désirs *soumis*, dit manifestement des désirs que la grâce ne forme pas, mais qu'elle assujettit par l'amour de préférence que l'ame a pour Dieu. La grâce n'a pas besoin de soumettre à soi ce qu'elle inspire elle-même. Ce qui est soumis est toujours étranger à ce qui le soumet. Les désirs surnaturels de l'indifférence venant de la grâce ne sont ni *propres* ni *soumis*. Ceux de la résignation au contraire, étant *propres* sont naturels, et étant *soumis* ils ne viennent point de la grâce, mais ils sont seulement dans une ame où la grâce domine sur eux. Ainsi l'amour est pur, quand l'amour surnaturel est le seul délibéré dans l'ame. Au contraire, il est intéressé et imparfait, quand l'amour surnaturel est mélangé, c'est-à-dire joint dans l'ame avec un amour naturel et délibéré.

III. En parlant des épreuves qui purifient l'amour par le sacrifice de l'*intérêt propre*, j'ai parlé ainsi [2] : « C'est d'ordinaire la résistance » secrète des ames sous de beaux prétextes; » c'est leur effort intéressé et empressé pour » retenir les appuis sensibles dont Dieu veut » les priver, qui rend les épreuves si longues. » *L'intérêt propre* est donc un *appui sensible* qu'on veut retenir, contre l'attrait de la grâce qui veut nous l'ôter. Ce que la grâce veut ôter, et que la nature voudroit retenir, ne peut dans cette résistance à la grâce être que naturel. J'ai dit encore que « la purification *ou* désintéresse- » ment de l'amour *fait* que les inquiétudes et » les empressemens qui viennent d'un motif » intéressé n'affoiblissent pas l'opération de la » grâce, et que la grâce agit d'une manière » entièrement libre [3]. » Donc il est évident que ce propre intérêt, loin de venir de la grâce, *affoiblit* son opération, et que quand ce principe étranger à la grâce est ôté, elle agit alors d'une manière entièrement libre.

[1] *Max. des Saints*, p. 11, 22, 24. — [2] *Ibid.* p. 268. — [3] *Ibid.* p. 22 et 31.

[1] *Max.* p. 60. — [2] *Ibid.* p. 74, 75, 76. — [3] *Ibid.* p. 228, et 229.

IV. J'ai dit que dans ces extrêmes épreuves, où l'on fait le sacrifice absolu de l'intérêt propre, l'ame « ne perd que le goût sensible du » bien, que la ferveur consolante et affectueuse, » que les actes empressés et intéressés des ver- » tus, que la certitude qui vient après coup et » par réflexion intéressée, pour se rendre à soi- » même un témoignage consolant de sa fidé- » lité [1]. » Je ne retranche que « les actes mé- » thodiques et excités avec empressement. » Il est évident qu'aucune vertu surnaturelle ne renferme essentiellement ces *goûts sensibles*, ces *ferveurs consolantes*, ces *certitudes*, ces *méthodes*, ces *empressemens*, etc. Donc la perte du sacrifice absolu de *l'intérêt propre* ne retranche rien d'essentiel à aucune vertu surnaturelle.

V. En parlant de la désappropriation des vertus, j'ai posé la règle constante et décisive pour la désappropriation particulière de l'espérance, qui est le sacrifice du propre intérêt : car j'ai dit : « Ils se désapproprient de leur » sagesse comme de toutes les autres vertus. » Selon moi, « la désappropriation des vertus » n'est que le dépouillement de toute consola- » tion, et de tout intérêt propre etc [2]. » Donc celle de l'espérance, non plus que des autres vertus, ne va pas plus loin. J'ai dit : « Ils ne » rejettent point la sagesse, mais seulement la » propriété de la sagesse. Ils se désapproprient de » leur sagesse, comme de toutes leurs vertus. » Je n'ai exclu que « le retour intéressé pour » s'assurer qu'on est sage, et pour jouir de sa » sagesse, en tant que propre [3]. » Je n'ai donc voulu retrancher de l'exercice des vertus que ce qui ne leur est point essentiel, c'est-à-dire cette *complaisance*, cette *consolation*, ce *retour intéressé*, cette *propriété* d'intérêt, que je sépare toujours d'avec tout ce qu'il y a de surnaturel dans les vertus mêmes, et qui en effet peut en être séparé. Voilà l'intérêt propre qu'on ne retranche de l'espérance que comme des autres vertus.

VI. Selon moi l'activité qu'il faut retrancher est précisément l'exercice de la propriété qu'il faut exclure. Car le principe de la propriété n'est jamais qu'actif, et la passiveté est réservée au seul amour pur. Tout ce qui est actif en nous est donc *propre*, selon moi; et tout ce qui est *propre*, selon moi, est *actif*. Voyons maintenant si nos opérations actives sont, selon mon livre, naturelles ou surnaturelles. Par là nous ferons une analyse démonstrative de tout mon système, et nous verrons clairement si la propriété ou propre intérêt vient, selon moi, de la nature ou de la grâce. J'ai dit que être actif, « c'est attendre » quelque chose de soi-même, ou de son in- » dustrie, ou de son propre effort. Voilà les » désirs propres qui viennent de nous, en tant » que de nous. » J'ajoute, pour ne laisser aucun prétexte de doute, que « c'est un reste » subtil et imperceptible d'un zèle demi-péla- » gien [1]. » Ce reste de zèle demi-pélagien ne peut être qu'une affection empressée et naturelle. Je dis encore que c'est quelque chose d'ajouté *à la coopération*, à la grâce *bien prise dans toute son étendue*. Ce qui est *ajouté à la coopération* à la grâce *bien prise dans toute son étendue*, peut-il venir d'elle? J'assure que ce n'est « qu'un zèle indiscret et précipité, qu'un ef- » fort empressé et inquiet d'une ame intéressée » pour elle-même, qu'une excitation à contre- » temps, qui troubleroit, qui affoibliroit, qui » retarderoit l'opération de la grâce, au lieu » de la faciliter et de la rendre plus parfaite. » Je joins à toutes ces choses la comparaison d'un homme poussé par un autre, et qui, voulant prévenir les impulsions du premier, et puis se retourner pour mesurer l'espace parcouru, auroit, « un mouvement inquiet mal concerté » avec le principal moteur, qui ne feroit » qu'embarrasser et retarder leur course. » L'activité ainsi dépeinte est l'exercice des actes du principe de la propriété. Or est-il que cet exercice ne peut jamais être attribué qu'à un principe d'amour purement naturel, qui fait *un contre-temps*, qui *trouble*, *affoiblit et retarde l'opération de la grâce*. Donc il est évident que la propriété ou propre intérêt est, selon moi, un principe d'amour purement naturel. J'ai ajouté que cette activité est « une » excitation empressée qui prévient la grâce, » de peur de n'agir pas assez; un excès de » précaution pour se donner les dispositions » que la grâce n'inspire point dans ces mo- » mens-là, parce qu'elle en inspire d'autres » moins consolantes et moins perceptibles; que » ce sont des excitations défectueuses,.... qui » n'ont rien de commun..... avec les actes..... » essentiels, pour coopérer à la grâce [2]. » Puis-je mieux lever toute équivoque?

VII. J'ai établi la nécessité de s'aimer pour Dieu, de se vouloir, en conséquence de cet amour, tous les biens qu'il nous veut. On le

[1] *Max.* p. 81 et 82. — [2] *Ibid.* p. 271. — [3] *Ibid.* p. 214 et 215.

[1] *Max.* p. 97, 98, et 99. — [2] *Ibid.* p. 99, 100.

peut voir en cent endroits du livre, surtout pages 32, 73 et 106 : et j'ai borné l'oubli de soi-même « à ne s'oublier que pour retrancher » les dépits et les délicatesses de l'amour-pro- » pre. » Comptera-t-on ces *dépits* et *ces délicatesses de l'amour-propre* pour des actes d'un amour surnaturel ?

VIII. J'ai dit que la propriété ou propre intérêt est une *avarice*, une *ambition spirituelle*, une *impureté*, en ce que c'est un *mélange* de quelque chose d'étranger *qui empêche l'amour d'être pur*. Cet amour, qui seroit pur s'il étoit seul, est l'amour surnaturel, qui étant pris dans sa généralité exerce en tout état distinctement toutes les vertus spécifiées par leurs objets propres, et l'espérance nommément autant que toutes les autres. Cette *avarice*, cette *ambition*, cette *impureté*, ne peut être *le mélange* des vertus surnaturelles, mais seulement le *mélange* d'un amour qui est étranger et ajouté, parce qu'il n'est que naturel. De là vient que j'assure que « dans la désappropriation, le fond des » vertus, loin de se perdre réellement, ne fait » que se perfectionner [1]. »

IX. J'ai dit que « l'état passif exclut seule- » ment les actes inquiets et empressés pour » notre propre intérêt [2]. » Voilà *le propre intérêt* qui est le principe de l'inquiétude et de l'empressement. Un tel principe ne peut être que naturel. J'ajoute que « l'état passif ne » renferme qu'une souplesse infinie de l'ame » pour se laisser mouvoir à toutes les impres- » sions de la grâce [3]. » La passiveté, qui n'est que l'exclusion du propre intérêt, n'est donc qu'une exclusion de tous les mouvemens naturels, pour rendre l'ame plus souple à la grâce. Enfin j'assure que dans l'amour intéressé » l'ame a un reste de crainte intéressée qui la » rend moins légère, moins souple et moins » mobile, quand le souffle de l'esprit intérieur » la pousse [4]. » Donc je suppose clairement que la propriété ou propre intérêt n'est qu'un principe naturel et imparfait, qui, loin de venir de la grâce, ne feroit que rendre l'ame moins *légère*, moins *souple*, moins *mobile*, à l'égard des impulsions de l'esprit de Dieu.

X. J'ai dit qu'il ne faut pas « confondre la » peine qu'auroit une ame pure à faire des » actes inquiets et réfléchis pour son propre » intérêt contre l'attrait actuel de la grâce, » avec une impuissance absolue de faire des » actes par un effort même naturel [5]. » Dans ces paroles, comme dans les autres de mon livre, les *actes inquiets* sont l'activité ou opération du principe de la propriété qui est le *propre intérêt*. *Les efforts naturels contre l'attrait actuel de la grâce*, sont les actes qui sont produits par cet intérêt propre.

XI. Supposons, Monseigneur, un homme aussi subtil, aussi artificieux, et aussi présomptueux dans ses raffinemens chimériques qu'il vous a plu de me dépeindre, pourvu que vous ne le supposiez pas extravagant jusqu'à se faire renfermer, voyons si on peut lui attribuer les contradictions que vous m'imputez, en soutenant que je n'ai pu entendre que le salut éternel sous le nom *d'intérêt propre*. Un homme qui oppose toujours soigneusement *l'intérêt propre pour l'éternité* au salut éternel, veut-il les confondre ? Veut-il dire qu'il faut sacrifier absolument son salut, et le désirer en même temps, *en tant qu'il est son bien, son bonheur et sa récompense ?* Ne voit-on pas que quand il dit qu'il le veut « sous cette précision, mais » non par ce motif précis ; que l'objet est son » intérêt, mais que le motif n'est point inté- » ressé [1]. » Il a voulu seulement dire que cet objet est son avantage, ou utilité, mais qu'il ne le veut point par une affection naturelle et mercenaire, qui ne vienne point du principe de la grâce, et de la conformité à la volonté gratuite de Dieu pour nous accorder la béatitude surnaturelle ? Auroit-on quelque peine à entendre un sujet plein de zèle qui diroit au Roi, des grâces duquel il seroit comblé : En vous servant, je trouve le plus grand de tous mes intérêts ; mais ce n'est point par un motif intéressé que je vous sers. Vos dons me sont chers ; mais je voudrois vous servir de même, quand vous m'en priveriez ? Cherchez un autre sens dans mon livre, il n'y en peut avoir aucun. Aussi n'avez-vous pu vous empêcher de dire que le sens que vous m'imputez *est une doctrine absolument inintelligible* [2]. Excluez le sens que je soutiens, vous supposez un délire affreux d'un homme qui dit dans la même ligne : On veut, et on ne veut pas le même objet sous la même précision, c'est-à-dire, que sans laisser aucun prétexte d'équivoque, on veut dire oui et non, précisément de la même chose. Quand on voudroit faire à plaisir des contradictions, on n'en pourroit jamais imaginer de plus folles. Plus la contradiction est grossière, plus elle se tourne en démonstration contre vous, Monseigneur, à

[1] *Max.* p. 237. — [2] *Ibid.* p. 209. — [3] *Ibid.* p. 210. — [4] *Ibid.* p. 211. — [5] *Ibid.* p. 208.

[1] *Max.* p. 44. — [2] *IIe Ecrit.* n. 13, Œuv. de Boss. tom. XXVIII, p. 422. Edit. de 1845 en 12 vol. t. IX.

moins que vous n'ayez déjà prouvé juridiquement que j'ai perdu l'usage de la raison.

Avez-vous jamais connu d'homme, dont l'esprit fût assez de travers, sans être insensé, pour espérer d'éblouir les autres hommes en leur disant : Je veux sans équivoque faire un voyage, et ne le faire pas. Vous ne pouvez souffrir, Monseigneur, qu'on révoque en doute mon délire, et voici les propositions auxquelles il faut que vous le réduisiez.

I.	I.
Je ne veux plus mon propre intérêt qui est mon salut et ma béatitude éternelle.	Je veux mon souverain bien ou béatitude en tant que c'est mon bien, mon bonheur, ma récompense, mon tout : je veux cet objet formel dans cette réduplication [1].
II.	II.
Je sacrifie absolument mon intérêt propre ou salut éternel, parce que le cas de ma réprobation me paroît réel.	Le dogme de la foi ne me permet pas de croire que Dieu m'a abandonné, et qu'il n'y a plus de miséricorde pour moi [2]. Je dois la désirer toujours sincèrement. Autrement je blasphémerois et réduirois tout le christianisme à un désespoir impie et stupide.
III.	III.
Un directeur peut laisser faire à une ame un acquiescement simple à la perte de son salut éternel, et à la juste réprobation où elle croit être de la part de Dieu.	Ce directeur ne doit jamais ni lui conseiller ni lui permettre de croire positivement par une persuasion libre et volontaire qu'elle est réprouvée, et qu'elle ne doit plus désirer les promesses par un désir désintéressé [3]. C'est une haine impie de notre ame ; c'est le comble de l'impiété et de l'irréligion.... que de vouloir d'une volonté délibérée sa perte et sa réprobation éternelle [4]. Dire que l'indifférence ne veut point pour nous les biens éternels,.... que Dieu nous veut donner, et qu'il veut que nous désirions recevoir en nous et pour nous par le motif de sa gloire, c'est mettre une perfection chimérique dans une extinction absolue du christianisme, et même de l'humanité. On ne peut trouver de termes assez odieux pour qualifier une extravagance si monstrueuse [1].
IV.	IV.
La conviction de ma réprobation est si réelle et si intime, qu'elle est invincible et même réfléchie.	Cette conviction ou persuasion n'est pas le fond intime de la conscience. Cette persuasion invincible, n'est qu'un trouble involontaire et invincible, qu'une impression involontaire de désespoir. C'est une conviction qui n'est pas intime, mais qui est apparente et invincible : ce n'est qu'un trouble par scrupule. En cet état, l'ame ne perd jamais l'espérance parfaite, qui est le désir désintéressé des promesses [2].

Mon extravagance seroit, Monseigneur, encore bien plus monstrueuse que celle des fanatiques que vous attaquez, puisque je dirois la même chose qu'eux en termes formels, et que j'y ajouterois encore l'égarement incompréhensible de la nier et de l'affirmer tout ensemble dans les mêmes lignes, en excluant toute équivoque, pour rendre ma folie plus inexcusable. Voilà, Monseigneur, ce que vous aimez mieux penser de votre confrère, que de le laisser justifier par ses propres paroles. Voilà ce qui vous fait faire de gros livres pleins de traits si véhémens. Voilà l'impiété et l'extravagance inimaginable, s'il est permis de parler ainsi, que vous voulez que j'avoue pour votre justification, faute de quoi vous me déclarez un esprit superbe et artificieux qui ne veut pas s'humilier; Expliquez-moi donc, s'il vous plaît, à moi-même; car je ne puis ni me reconnoître ni m'entendre dans tout ce que vous m'imputez.

[1] *Max. des Saints* p. 44 et 45. — [2] *Ibid.* p. 92, 93, 94. [3] *Ibid.* p. 92. — [4] *Ibid.* p. 112 et 113.

[1] *Max.* p. 59 et 60. — [2] *Ibid.* p. 87, 89, 90, 91, 116.

Comment vous plaît-il donc me faire rêver à votre gré dans la composition de mon livre? J'ai dit souvent qu'on ne perd jamais l'*espérance, quoiqu'on perde tout motif intéressé*[1]. Faudra-t-il que dans cette espèce de songe j'aie voulu dire qu'on espère sans espérer, qu'on désire un bien sans le désirer comme bien, qu'on admet et qu'on exclut tout ensemble la même chose sous la même précision. Non, Monseigneur, on ne rêve jamais aussi follement que vous voulez me faire raisonner. Les songes mêmes ne vont point jusqu'à ce dernier renversement de toutes nos idées, pour confondre expressément le oui et le non dans la même pensée. Si je suis capable d'une telle folie, je ne suis en état d'avoir aucun tort. C'est moi qu'on doit plaindre, et c'est vous qu'il faut blâmer d'avoir écrit d'une manière si sérieuse et si vive contre un insensé. A tout cela vous répondez : *Mentita est iniquitas sibi*[2].

N'étoit-il pas plus naturel, Monseigneur, de supposer qu'un évêque, malgré toute l'ignorance que vous me reprochez souvent, a eu assez de sens commun pour avoir voulu du moins exprimer quelque chose d'enveloppé sous cette contradiction apparente. Mais il est temps d'examiner vos objections.

Ire OBJECTION.

Vous prenez grand soin d'établir le langage des théologiens, qui appellent *intérêt* la béatitude éternelle. Vous supposez, malgré mes explications innombrables, que l'intérêt doit être pris dans mon livre de même que dans ceux de tant de théologiens pour le salut ou objet formel de l'espérance. Par là vous tournez facilement dans un sens opposé au mien ces paroles de ma *Lettre Pastorale* : « Le Saint-» Esprit n'est point auteur du propre intérêt. » Puis vous vous récriez : « Quoi, de ce propre » intérêt, *commodum proprium*, *utilitas pro-» pria*, où saint Anselme, où saint Bernard, » où Scot, où toute l'Ecole met l'essence de » l'espérance chrétienne?... Ignorance des con-» clusions et des principes de l'Ecole ;.... hé-» résie formelle[3]. » Mais à quoi servent ces grandes figures? Il ne s'agit ni de *commodum*, ni d'*utilitas*, dont ces auteurs ont parlé. Il s'agit *d'intérêt propre* qui est un terme français qu'ils n'ont jamais employé. J'ai dit mille fois que l'intérêt même *éternel*, ou pour l'éternité, n'est point selon moi l'éternité même ou le salut. Vous êtes las de mes répétitions; et vous ne vous lassez point, Monseigneur, de confondre par les vôtres ce que je ne cesse de démêler.

Vous auriez pu vous épargner la peine de faire cette discussion. J'ai dit dans mon livre et dans ma *Lettre Pastorale*, pour montrer que je ne contredis point le langage des théologiens, que mon salut est en un sens *le plus grand de mes intérêts*[1]. Mais pouvez-vous nier qu'on ne soit libre de parler dans l'Eglise un autre langage, vous qui l'avez parlé ouvertement ; vous qui dites[2] que c'est une manière *basse* d'exprimer la béatitude que de la nommer *un intérêt* ; vous qui dites qu'on ne peut *sans erreur mettre au rang des actes intéressés* ceux par lesquels on espère de voir Dieu ; vous qui dites qu'il faut bien se garder de nommer *le désir du salut*.... un *acte intéressé*[3] ; vous qui avez toujours traduit le mot *d'intéressé* de mon livre par celui de *mercenarius*[4], que les Pères regardent si souvent comme quelque chose de défectueux qu'il faut retrancher des parfaits, sans en retrancher jamais l'espérance vertu théologale? A quoi sert donc de grossir un livre pour prouver qu'on doit parler autrement que vous ne parlez vous-même? Pourquoi me faire un crime de ce que j'ai fait ce que vous assurez qu'on ne peut *sans erreur* se dispenser de faire?

De plus, vous posez pour tout fondement un fait sans preuve. Il s'agit, non des termes latins de *merces*, de *præmium*, de *commodum*, d'*utilitas*, mais du terme français d'*intérêt*, pour savoir si c'est celui par lequel on doit traduire ces autres en notre langue. Les Pères n'ont point écrit en français. N'avez-vous pas dit vous-même, dans votre dernier livre, que plusieurs d'entre eux « donnent ordinairement » à la béatitude éternelle une dénomination » plus excellente que celle d'intérêt[5] : » mais que depuis « le langage a varié pour don-» ner le nom d'intérêt à la béatitude? » Les scholastiques n'ont écrit qu'en latin. Il est donc inutile de les citer sur un mot de notre langue. Ils n'ont donc jamais pu autoriser le terme *d'intérêt* pour signifier le salut même. Les seuls auteurs qu'on peut consulter pour l'usage de ce terme français sur les choses de piété, sont les auteurs de la vie spirituelle les plus ap-

[1] *Max.* p. 24, 25, 26, 28, 31. — [2] *Préf. sur l'Instruct. past. de M. de Cambrai*, n. 27, t. XXVIII, p. 531. — [3] *Préf.* n. 74, t. XXVIII, p. 605. Edit. de 1845 en 12 vol. t. IX.

[1] *Max.* p. 16. — [2] *Instruct. sur les Etats d'oraison*, liv. X, n. 29, t. XXVII, p. 453. — [3] *Ibid.* liv. III, n. 8, liv. X, n. 22, p. 124, 125, 433. — [4] *Declar. des trois Prélats*, t. XXVIII, p. 254, etc. — [5] *Préf.* n. 39 ; t. XXVIII, p. 563. *Ier Écrit*, n. 9, p. 509. Edit de 1845 12 vol. t. IX.

prouvés de l'Eglise, qui ont écrit en notre langue, ou qu'on a traduits en nos jours; et c'est par les exemples tirés de ces auteurs que la question est pleinement décidée.

Ce qui la décide encore plus clairement, Monseigneur, c'est le soin que j'ai pris, et qui ne peut être équivoque, de n'ajouter jamais au terme *d'intérêt* celui de *propre*, que pour signifier la propriété, dont tous les spirituels parlent, selon vous-même, si fréquemment, pour exprimer une imperfection qu'il faut retrancher. J'ai donc employé un terme français régulièrement et uniformément dans le vrai sens que les seuls auteurs qui peuvent décider en notre langue, sur cette matière, ont rendu vulgaire en notre siècle. Je n'ai point eu besoin d'avertir de mes variations pour l'usage de ce terme; car je n'ai jamais varié. Pourquoi voulez-vous que la distinction entre intérêt, et intérêt propre soit *si subtile qu'on la perde de vue*[1]? Ma distinction est subtile, comme celle de saint François de Sales sur la résignation et sur l'indifférence est *mince* selon vous. On ne peut parler ainsi, que quand on méprise tous les auteurs spirituels les plus révérés, et qu'on suppose, comme vous le faites[2], qu'ils ont parlé si souvent contre la propriété, sans être d'accord entre eux, et sans s'entendre eux-mêmes.

IIe OBJECTION.

Vous dites, Monseigneur, que j'ai pris le salut, qui est l'objet de l'espérance, pour l'intérêt propre, dans la page 8, où j'ai dit, « Tandis que nous n'avons encore qu'un amour » d'espérance où l'intérêt propre domine sur » l'intérêt de la gloire de Dieu, une ame n'est » point encore juste. » D'où vous concluez que *l'intérêt* même en tant que *propre* est dans le vrai sens de mon livre l'objet de l'espérance, c'est-à-dire le salut, et que ma distinction *subtile* n'est venue qu'après coup, pour éluder une censure.

Mais vous ne pouvez nier que les cinq amours de mon livre ne soient cinq états, et non cinq actes. La bonne foi, que vous me reprochez de violer, demande que vous ne perdiez jamais de vue cette règle fondamentale. Si vous ne vous en écartez point, toute votre preuve s'évanouit. L'intérêt propre est dans cet endroit de mon livre, comme dans tous les autres, un attachement naturel pour les dons promis. Cet amour naturel de nous-mêmes prévaut encore sur l'amour surnaturel de Dieu dans l'état des pécheurs qui espèrent sans sortir du péché.

IIIe OBJECTION.

Vous prétendez, Monseigneur, que je n'ai pu vouloir parler que du salut, ou béatitude éternelle, quand j'ai parlé ainsi[1] : « Il faut » laisser les ames dans l'exercice de l'amour » qui est encore mélangé du motif de leur » propre intérêt, tout autant de temps que la » grâce les y laisse. Il faut même révérer ces » motifs qui sont répandus dans tous les livres » de l'Ecriture sainte, dans tous les monumens » de la tradition, enfin dans toutes les prières » de l'Eglise. » Vous vous récriez que l'amour naturel n'est *répandu* ni dans l'Ecriture, ni dans la tradition, ni dans les prières de l'Eglise, et que loin de le *révérer*, il faut, selon moi, le retrancher comme une imperfection, qu'ainsi je ne puis avoir entendu par ce motif de l'intérêt propre que le salut éternel[2].

Mais souvenez-vous, s'il vous plaît, que l'amour intéressé, dont je parle en cet endroit, est un état mélangé de divers amours. Les magnifiques promesses de l'Ecriture n'excitent dans les parfaits que des désirs surnaturels. Mais ces grands objets excitent aussi dans les imparfaits des désirs, dont les uns sont surnaturels, et les autres naturels, qui se mêlent dans l'ame, sans confondre les actes. Quand un juste imparfait lit ce que le prophète Isaïe représente de la gloire de Jérusalem rétablie; quand il lit ensuite ce que saint Jean, dans l'Apocalypse, nous annonce des merveilles de la Jérusalem d'en-haut, la nature même y prend délibérément quelque part pour se consoler. Je dis la nature seule, sans être animée par la grâce dans de tels actes. C'est ce soulagement que saint Chrysostôme permet aux foibles, et que saint Ambroise leur conseille, pour éviter en certaines occasions le découragement. Ces objets, qui peuvent consoler l'amour naturel qui reste dans les foibles, nous sont souvent représentés très-vivement dans les peintures touchantes que l'Ecriture fait des biens éternels, pour se proportionner au besoin de tous les enfans de Dieu. Elle ne commande pas cet amour naturel : mais le supposant, elle s'y accommode avec condescendance dans la description des promesses. De là viennent ces belles et consolantes images de notre patrie

[1] *Pref.* n. 6, t. XXVIII, p. 531. — [2] *Summ. Doctr.* n. 12, t. XXVIII, p. 323. Edit de 1845 en 12 vol. t. IX.

[1] *Max. des Saints*, p. 33. — [2] *Pref.* n. 41, t. XXVIII, p. 564. Edit. de 1845 en 12 vol. t. IX.

céleste. De là vient que l'Eglise demande à Dieu dans ses prières toutes les consolations sensibles, et même tant de prospérités temporelles pour ses enfans, quoique ils soient destinés à une vie d'épreuve et de croix.

Remarquez, Monseigneur, que je me suis bien gardé de dire qu'il faut exiger *de ces ames l'exercice de cet amour mélangé*. J'ai dit seulement qu'il *faut* les y *laisser*. Je me suis bien gardé de dire que l'attrait de la grâce les y porte, comme à l'exercice de l'espérance. Tout au contraire, j'ai pris soin de dire seulement *que la grâce les y laisse*. La grâce ne fait point ce qu'elle *laisse faire*. Ce qu'elle ne fait pas, et qu'elle *laisse* seulement *faire*, n'est point surnaturel. Cet amour mélangé ou intéressé, pris dans le total de l'état, est un état où il y a un amour surnaturel et justifiant; mais les actes particuliers de cet état, dont *l'intérêt propre* est le principe, sont des actes naturels, que la grâce *laisse faire* à l'ame seule, et qu'elle ne produit point avec elle. Comparez, Monseigneur, cette explication si conforme au livre, avec le délire inouï qu'il faudroit m'imputer, pour me donner un autre sens, qui n'est pas même un sens concevable, et avouez que celui-ci est le seul possible. Je conclus qu'il faut *révérer* toutes les peintures touchantes de l'Ecriture, qui, en consolant la pure foi des parfaits, consolent aussi la nature dans les ames moins parfaites; qu'il faut *révérer* cet état d'amour surnaturel et justifiant, quoique il s'y mêle des actes d'un amour naturel et humain pour les dons promis. N'est-il pas naturel, selon le langage de tout mon livre, que j'aie voulu parler ainsi? Faut-il, pour combattre cette explication, me faire dire, malgré moi, qu'il faut révérer l'espérance et l'exclure, faire espérer sans espérance, vouloir qu'on désire son bien comme son bien, et qu'on ne le désire pas comme tel?

Souffrez, Monseigneur, qu'après avoir répondu à cette objection, je vous fasse une plainte sur ces paroles de votre avertissement[1] : « En » attendant il demeurera pour certain qu'après » avoir allégué deux passages de saint Chry- » sostôme et de saint Ambroise, il décide que » LE DÉSIR EN EST IMPARFAIT, ET QUE LES PÈRES » NI NE LE COMMANDENT, NI NE LE CONSEILLENT AUX » AMES PARFAITES. »

D'où avez-vous tiré cette terrible conclusion? « Il n'y a plus ici d'équivoque, on peut ne pas » désirer son salut; ce désir n'est ni commandé » ni conseillé aux parfaits[1]. » Qui ne croiroit, sur une imputation si précise et si forte, que j'ai décidé en termes formels que tout désir du salut est une imperfection que les Pères ne commandent ni ne conseillent? Cependant il n'y a qu'à lire mes paroles. Je parle d'un désir que ces deux Pères ne permettent qu'aux foibles. Je dis que ce désir non commandé ne peut être le désir surnaturel de l'espérance chrétienne, qui est toujours commandé aux plus parfaits. J'en conclus que ces deux Pères ne veulent parler que d'un désir humain et naturel du bonheur. J'ajoute que, de quelque manière qu'on explique ces désirs naturels, ou en supposant qu'ils sont des cupidités vicieuses, comme vous le dites de la mercenarité, ou en disant qu'ils sont des désirs imparfaits sans être des péchés, comme je le prétends, ils ne sont pas commandés, et peuvent être retranchés. Le lecteur jugera si vous m'avez fait justice.

IVe OBJECTION.

Vous concluez, Monseigneur, que ce motif de *l'intérêt propre* ne peut être que surnaturel, puisque *je dis qu'il est* « rapporté et subordonné » au motif principal de la fin dernière qui est » la gloire de Dieu[2]. » Mais j'ai déjà répondu à cette objection en répondant à votre *Sommaire*. Au lieu de répéter l'objection sans aucun égard à la réponse, et de la traiter d'erronée, vous auriez pu, Monseigneur, examiner le passage de saint Thomas qui est décisif[3]. Le voici : « Le péché véniel n'exclut point la subordi- » nation habituelle de l'acte humain à la gloire » de Dieu, parce qu'il n'exclut point la charité, » qui fait cette subordination habituelle à Dieu : » d'où il s'ensuit que celui qui pèche véniel- » lement ne pèche pas mortellement.... Celui » qui pèche véniellement s'attache à un bien » temporel, non pour en jouir, car il n'y éta- » blit pas sa fin, mais pour en user, le rap- » portant à Dieu, non actuellement, mais » habituellement : *non actu, sed habitu*. » Voilà une subordination habituelle et imparfaite à la gloire de Dieu, que saint Thomas met jusque dans les actes qui sont des péchés véniels. Il n'exclut cette subordination que des actes qui sont des péchés mortels. Cette subordination imparfaite ne consiste que dans la disposition habituelle de l'ame, qui est tellement disposée

[1] *Avertiss. des divers Ecrits*, n. 3, t. XXVIII, p. 347. Edit. de 1845, en 12 vol. t. IX.

[1] *Avertiss. des divers Ecrits*, n. 4, t. XXVIII, p. 348. Edit. de 1845 en 12 vol. t. IX. — [2] *Explic. des Max.* p. 14. — [3] 1. 2. quæst. LXXXVIII, art. 1. ad 2 et 3.

qu'elle renonceroit à ces affections, si elle croyoit qu'elles dussent lui faire perdre l'amitié de Dieu. C'est une subordination qui ne se fait que par voie de soumission à l'amour de préférence pour Dieu. Il y a divers genres de subordinations. La subordination des actes surnaturels des autres vertus à la charité, n'est souvent dans les imparfaits qu'habituelle : mais quoique elle ne soit qu'habituelle, elle est bien plus parfaite et d'un autre genre que celle des actes naturels, et celle des actes naturels est bien au-dessus de celle que saint Thomas admet dans les actes qui sont des péchés véniels. Mais enfin, puisque saint Thomas reconnoît que les actes mêmes qui sont des péchés véniels sont *rapportés et subordonnés à la gloire de Dieu*, j'ai été à plus forte raison en droit de dire que les actes naturels de l'intérêt propre, qui ne sont pas des péchés même véniels, sont soumis, rapportés et subordonnés à cette fin. Pourquoi donc concluez-vous, Monseigneur, qu'il faut que je les aie crus surnaturels, puisque je dis qu'ils sont subordonnés? Voulez-vous supposer que tout acte qui n'est pas surnaturel n'a aucune subordination habituelle à la fin dernière? Mais enfin pourquoi m'imputez-vous d'avoir dit que « l'acte de péché véniel est habituellement rapporté à Dieu ;.... que la charité du quatrième état y est rapportée de la même sorte ;.... et que cette charité justifiante n'a pas d'autre rapport avec Dieu, que celui qui convient à l'acte du péché véniel [1] ? » Quelle accusation, Monseigneur! Elle a besoin de preuves bien claires; mais voyez combien elle en manque. Loin de parler en cet endroit de la charité justifiante, j'y parle d'un amour naturel qui se trouve dans le quatrième état avec la charité. La charité a pour objet formel et immédiat Dieu regardé en lui-même : son rapport à Dieu n'est donc pas un rapport habituel et implicite. Mais pour l'amour naturel de la béatitude, qui est joint dans l'état avec la charité, il n'a qu'un rapport habituel à Dieu. Ce rapport d'une affection innocente est plus parfait que celui des actes qui sont des péchés véniels. Mais enfin les actes même des péchés véniels ont quelque rapport habituel à Dieu. Si c'est une erreur, elle est de saint Thomas.

Ve OBJECTION.

Vous voulez prouver, Monseigneur, que j'entends par le terme d'intérêt propre le salut même, à cause de la manière dont j'explique le sacrifice de cet intérêt, et voici votre argument [1].

L'ame est invinciblement persuadée qu'elle est réprouvée de Dieu : or est-il que c'est à cette persuasion qu'elle conforme son *acquiescement simple ou sacrifice absolu :* donc le sacrifice absolu tombe précisément sur l'intérêt propre en tant qu'il est le salut, et l'acquiescement simple tombe précisément sur la réprobation même.

Souffrez, Monseigneur, que je vous représente que la mineure de cet argument n'est pas soutenable. La persuasion, j'en conviens, est l'occasion et le fondement du sacrifice. Mais le sacrifice ne doit jamais tomber précisément sur l'objet de la persuasion. J'ai dit expressément de l'ame qui est dans les dernières épreuves, *qu'elle se trouble par scrupule* [2]. Tous les jours des ames scrupuleuses ont une espèce de persuasion fausse et imaginaire qu'elles ont péché, et qu'elles seront damnées. Dans cette fausse persuasion elles sacrifient quelque chose à Dieu; car elles continuent à travailler courageusement, pour le servir malgré ce trouble intérieur. Le sacrifice qu'elles font alors à Dieu de leur consolation et de leur sûreté sensible, ne tombe pas sur l'objet précis de leur persuasion imaginaire. C'est ce que tout le monde est obligé de dire des scrupuleux. C'est ce que vous avez reconnu vous-même en citant la Vie de saint François de Sales avec approbation. Sa conviction *apparente* et imaginaire fut qu'il étoit réprouvé, et qu'il n'aimeroit jamais Dieu dans l'autre vie. Il résolut alors d'aimer Dieu en celle-ci de tout son cœur. Voilà ce que vous nommez *une espèce de sacrifice*, et que vous approuvez qu'on nomme *une terrible résolution* [3]. Cette *espèce de sacrifice*, ou *terrible résolution*, ne tombe point, selon vous, même sur l'objet de la *conviction apparente* et imaginaire. La conviction regarde le salut éternel : le sacrifice ou *terrible résolution* ne tombe nullement sur le salut. Il est donc faux, selon vous-même, que l'acquiescement ou sacrifice soit conforme à la fausse persuasion. Voilà ce qu'il faut nécessairement que vous disiez aussi bien que moi. L'argument n'est pas plus contre moi que contre vous, et je suis manifestement en droit d'y répondre tout ce que vous y répondez. Vous ne pouvez éviter de dire que la *terrible résolution* ou *espèce de sacrifice* de saint François de Sales, ne tombe pas sur le même

[1] *Avert.* n. 14, t. XXVIII, p. 359. Édit. de 1845 en 12 vol. tom. IX.

[1] *Pref.* n. 19, t. XXVIII, p. 543. Édit. de 1845, etc. — [2] *Max.* p. 116. — [3] *États d'oraison*, liv. IX, n. 3, liv. X, n. 19, t. XXVII, p. 353, 429.

objet que la persuasion imaginaire ou *conviction apparente*. Vous niez donc la mineure de votre propre argument, et je ne la nie qu'avec vous. La persuasion n'est donc que le fondement et l'occasion du sacrifice, sans en être la règle. A l'occasion de cette fausse persuasion, on exerce un amour qui comprend deux choses. La première est un acte de charité indépendant du motif de la récompense, dans l'occasion la plus difficile, je veux dire celle où la récompense semble perdue. Mais enfin ce n'est qu'un acte parfait de charité, qui est assez fort pour soutenir l'ame dans cette épreuve. La seconde chose est que cette ame n'ayant alors aucun appui sensible dans la partie inférieure, qui puisse soutenir son amour naturel et délibéré pour la béatitude formelle, elle renonce à toute la satisfaction de cet amour imparfait, et elle ne conserve que l'amour surnaturel, qui venant de la grâce s'accommode à toutes les privations sensibles, et à toutes les épreuves rigoureuses de la grâce même, et subsiste dans la partie supérieure, sans appui sensible de l'inférieure. Tel est ce sacrifice absolu, qui ne tombe jamais sur l'objet précis de la persuasion *apparente* ou imaginaire. Ou vous ne dites rien de réel sur les épreuves, Monseigneur, ou vous dites la même chose que je viens de dire.

Votre dernier retranchement est de vous plaindre de ce que j'ai nommé cette fausse et imaginaire persuasion une *persuasion réfléchie*. Vous n'oubliez rien pour fortifier cette objection principale; vous avez soin d'arranger à votre mode mes paroles, pour l'impression que vous désirez qu'elles fassent. Vous dites *la persuasion, la conviction de la juste réprobation est réfléchie*. Vous arrêtez le lecteur sur cet endroit, afin qu'il s'accoutume à conclure avec vous que j'enseigne un vrai désespoir. Mais pourquoi ne donner pas toujours mes paroles avec ce qui les justifie et qui en fait le vrai sens? Que cette persuasion de la réprobation soit réfléchie, ou non, est-il permis de me l'imputer, sans ajouter aussitôt qu'elle *n'est pas du fond intime de la conscience*, qu'elle n'est qu'*apparente*, ou, ce qui est entièrement synonyme, qu'imaginaire; que ce n'est pas une vraie persuasion, mais *une espèce* ou apparence *de persuasion*. Quand on prend Dieu et Jésus-Christ à témoin comme l'Apôtre, et qu'on dit : *Je parle comme de la part de Dieu devant Dieu et en Jésus-Christ* [1], on devroit peser au poids du sanctuaire toutes les paroles de son confrère qu'on veut convaincre d'impiété et de blasphème.

J'ai déjà souvent expliqué pourquoi j'ai nommé cette persuasion une persuasion réfléchie. Je n'ai jamais dit *qu'elle consistât* précisément dans des actes réfléchis de l'entendement, et c'est de quoi il est question. Si je l'ai nommée réfléchie, c'est seulement pour exprimer que les réflexions la causent par accident, et en sont l'occasion. C'est une *persuasion réfléchie*, comme on dit qu'un homme sage et réglé a des plaisirs raisonnables, quoique les plaisirs soient par leur nature des sensations qui ne sont ni raisonnables ni intellectuelles. C'est un langage très-ordinaire, qu'il est bien plus aisé d'entendre, que de supposer qu'un auteur extravague dans toutes les pages de son livre. J'ai dit, en parlant de ces réflexions scrupuleuses qui causent par accident la fausse persuasion, que l'ame « prend ses mauvaises inclinations » pour des volontés délibérées, et qu'elle ne » voit point les actes réels de son amour ni de » ses vertus, qui par leur extrême simplicité » échappent à ses réflexions [1]. » Vous savez, Monseigneur, que j'ai dit encore que *la partie inférieure est entièrement aveugle et involontaire*, et que tout ce qui est *intellectuel et volontaire* est de *la partie supérieure*. Jugez vous-même lequel est plus vraisemblable, ou que j'aie voulu dire que les actes réfléchis de l'entendement ne sont pas *intellectuels*, et que les réflexions sont *entièrement aveugles et involontaires* (extravagance sans exemple), ou bien que j'aie donné à une *persuasion apparente* et imaginaire le nom de *réfléchie*, à cause qu'elle naît dans l'imagination à l'occasion des réflexions de l'entendement.

VIe OBJECTION.

Vous dites, Monseigneur [2], que ce sacrifice, qui *scandalise les saints*, doit être quelque chose de plus grand qu'une affection naturelle. « C'est une foiblesse, dites-vous, de n'avoir à » sacrifier que cela. Nous avons quelque chose » de meilleur. » Vous dites encore ailleurs [3] : « Qui a jamais été étonné, troublé, scandalisé » d'en être privé, ou d'apprendre qu'il ne fau- » dra plus dorénavant s'aimer soi-même de cette » sorte d'amour ?... Pour cet amour délibéré, » on ne s'aperçoit pas qu'on en ait besoin, ni » que la privation en soit pénible. »

Quoi, Monseigneur, comptez-vous pour

[1] *Préf.* n. 18, t. XXVIII, p. 543. Édit. de 1845 en 12 vol. tom. IX.

[1] *Max.* p. 88. — [2] *Préf.* n. 100, t. XXVIII, p. 641. — [3] *Ibid.* n. 120, p. 666. Édit. de 1845 en 12 vol. tome IX.

rien tous les sacrifices qui ne tombent que sur nos affections naturelles ? et qu'est-ce donc qu'on peut sacrifier à Dieu de plus douloureux et qui coupe plus dans le vif, que la suppression de tous nos désirs naturels? Croyez-vous que cette *privation* ne soit pas *pénible?* C'est la nature sensible, délicate et inquiète qu'il faut sacrifier, et non pas la grâce. Si le sacrifice de l'amitié pour un père, pour un époux, pour un ami, est si douloureux : si celui de certaines consolations passagères est si amer et si terrible, que devons-nous penser de celui d'un attachement naturel et innocent à la consolation qu'on tire d'un bonheur suprême et éternel ? Sur quoi donc tomboit selon vous cette *espèce de sacrifice* et cette *résolution terrible*, c'est-à-dire sans doute terrible à la nature, que vous approuvez dans saint François de Sales ?

Voulez-vous qu'on sacrifie à Dieu les affections mêmes qu'il nous commande, et qu'il nous inspire par sa grâce ? Voulez-vous qu'on ne lui sacrifie que les affections qui viennent de la cupidité vicieuse ? Vous semblez dire l'un et l'autre, et on ne découvre qu'avec peine à quoi tendent vos expressions. *Si c'est une foiblesse que de n'avoir à sacrifier que cet amour naturel*, expliquez-nous donc comment *nous avons quelque chose de meilleur* à sacrifier. Vous dites qu'un *amour naturel et délibéré* pour la béatitude « est sans doute la moindre chose que les » hommes les plus vulgaires pussent sacrifier » au salut de leurs frères. Nous avons, dites-» vous, à sacrifier à Dieu quelque chose de » meilleur, qui est l'amour même de la récom-» pense qu'inspire aux enfants de Dieu l'espé-» rance chrétienne [1]. » Voilà sans doute un grand et terrible sacrifice, qui est celui de la béatitude éternelle, et de l'espérance vertu théologale. Si j'avois parlé ainsi, vous vous récrieriez : *Le blasphème est prononcé!* Mais ce grand sacrifice ne doit pas effrayer. Il n'a rien de sérieux, selon votre pensée. On ne sacrifie, selon vous, la béatitude et l'espérance qu'en les *rapportant à la charité* [2]. Ainsi ce n'est que par l'exercice de l'espérance qu'on sacrifie l'espérance même. Ainsi la béatitude demeure le vrai et réel motif de cet acte par lequel on dit qu'on sacrifie la béatitude même. Ce sacrifice de la béatitude se réduit à vouloir la béatitude pour la gloire de Dieu. Tous les justes ne la veulent-ils pas ainsi, Monseigneur ? Ce prétendu sacrifice n'est-il pas commun à tous les actes d'espérance que les justes subordonnent à la fin dernière ? N'est-ce pas vouloir manifestement se jouer du lecteur, que d'expliquer ainsi le sacrifice réservé aux ames éminentes dans les dernières épreuves [1] ? Ainsi vous ne dites rien de réel pour ce sacrifice, quand vous semblez dire le plus. « Il est bien plus grand, dites-» vous [2], de mettre (la perfection chrétienne) à » pousser plus loin et à son dernier période un » acte surnaturel, que de la mettre à exclure » une affection naturelle. » Mais ne voyez-vous pas, Monseigneur, que sous ces magnifiques paroles vous réduisez la perfection à des actes d'espérance rapportés à la fin dernière ? Le retranchement ou sacrifice réel et sérieux dans votre système, c'est celui des cupidités vicieuses. C'est ce que vous dites clairement dans votre *Sommaire*, et dans un grand nombre d'endroits de votre dernier livre. C'est un amour vicieux de la récompense qu'on peut selon vous sacrifier véritablement. « Quand on ne songe, » dites-vous [3], qu'à gagner avec Jésus-Christ » sans rapporter ce gain à sa gloire, c'est, de » l'avis unanime de tous les docteurs, un sen-» timent imparfait, ou même vicieux. » Comment est-ce donc que nous avons quelque chose de meilleur à sacrifier que l'amour naturel et délibéré de la béatitude ? C'est, selon vous, en rapportant à la gloire de Dieu « l'amour même » de la récompense qu'inspire aux enfans de » Dieu l'espérance chrétienne. » Vous dites qu'à l'égard des ames qui ne sont *pas assez soigneuses de la rapporter à la charité*, ce défaut de rapport *pourra être une imperfection et peut-être un vice* [4]. D'ailleurs vous décidez que quand les Pères ont retranché la mercenarité, ils n'ont voulu retrancher que deux choses, savoir, 1° l'espérance, en tant « qu'on y met-» troit sa fin dernière, et qu'on s'y arrêteroit » plus qu'il ne faut sans la rapporter à la gloire » de Dieu [5] ; » 2° le désir « des biens distingués » de Dieu et ressentis plus que Dieu possédé » lui-même [6]. » Ainsi ce magnifique sacrifice se réduit à un rapport de l'espérance à la charité, qui convient à tous les justes même imparfaits, et au retranchement des cupidités vicieuses. Est-ce donc là quelque chose de meilleur à sacrifier qu'un amour naturel et innocent de la béatitude ? Jugez-vous vous-même, Monseigneur, et avouez que le sacrifice, selon moi, est bien plus grand que selon vous, quoiqu'il ne retranche jamais l'espérance surnaturelle.

[1] *Préf.* n. 151, p. 713. — [2] *Ibid.*

[1] *Art.* XXXIII *d'Issy*, ci-dessus, p. 228. — [2] *Préf.* n. 98, p. 636. — [3] *Ibid.* p. 635. — [4] *Ibid.* n. 98, p. 636. — [5] *Ibid.* n. 103, p. 647. — [6] *Ire Ecrit*, n. 6, t. XXVIII, p. 307. Edit. de 1845 en 12 vol. t. IX.

Vous voulez, pour l'état de perfection, des actes d'espérance subordonnés à la fin dernière, et je les veux aussi. Vous voulez le retranchement des cupidités vicieuses, et je les retranche comme vous. Notre unique différence c'est que je retranche encore un amour naturel et innocent de la béatitude, que vous ne voulez ni reconnoître ni retrancher. Pour cet amour naturel et délibéré de nous-mêmes, que vous attaquez enfin si ouvertement, il faudra le traiter à fond dans la suite.

VIIe OBJECTION.

Vous me reprochez d'avoir nommé *l'intérêt propre* un *intérêt pour l'éternité* et un *intérêt éternel*. « Ce qui est éternel, dites-vous [1], ne » peut être un amour naturel, qui ne se trouve » point, du moins ordinairement, dans les » parfaits de cette vie, loin qu'il puisse se trou- » ver dans l'éternité. »

Ai-je dit, Monseigneur, que cet intérêt subsiste dans l'éternité? Ne voit-on pas clairement que *l'intérêt éternel* n'est que *l'intérêt pour l'éternité* [2], et que l'intérêt pour l'éternité n'est pas l'éternité bienheureuse elle-même, mais seulement un attachement naturel par lequel on s'intéresse pour soi-même par rapport à cette éternité? Ne disons-nous pas tous les jours que nos idées sont éternelles? Qui voudroit se jeter dans des subtilités grammaticales diroit que nos idées sont nos pensées, et que nos pensées, qui sont des opérations successives et passagères, ne subsistent pas dans l'éternité. Mais ne voit-on pas, répondroit-on à celui qui feroit cette objection, que nos idées ou pensées ne sont ainsi nommées éternelles, qu'à cause qu'elles ont pour objet des vérités éternelles et immuables? C'est ainsi, Monseigneur, que j'ai nommé éternel un intérêt ou amour qui a pour objet l'éternité. La béatitude est un bien surnaturel, parfait et éternel. L'intérêt qui nous la fait alors désirer, est un amour surnaturel, imparfait et passager.

Ce qui est d'étonnant, Monseigneur, c'est que vous avez approuvé dans le père Surin, et que vous l'y approuvez encore par votre dernier livre, ce que vous condamnez si rigoureusement dans le mien. Ce saint religieux a dit que « l'ame va continuellement laissant tout jusqu'à » s'oublier soi-même, sa vie, sa santé, sa ré- » putation, sa gloire, son temps, son éter- » nité.... Cela se fait, dit-il [3], quand l'homme » s'est entièrement quitté soi-même en tous ses » intérêts humains et divins. » Si les *intérêts divins*, dans le père Surin, ne sont pas Dieu même, l'intérêt éternel ne peut être dans mon livre l'éternité. Vous ajoutez, dans votre dernier livre, ces paroles du même auteur: que « le dernier et le plus parfait des trois degrés » d'amour gratuit est de ceux qui ont même » abandonné entre les mains de Dieu leur salut » et leur éternité, sans vouloir conserver en » eux aucune inquiétude ni aucune vue, sinon » pour voir ce que Dieu veut d'eux [1]. » Vous remarquez avec raison que cet auteur veut d'ailleurs qu'on espère son salut. Mais qui est-ce qui en doute, et est-ce là de quoi il est question? Vous avouez qu'il faut, selon cet auteur, être « sans inquiétude, et sans vue pour son intérêt, » pour sa récompense, pour ses mérites mêmes, » sans du tout penser à soi [2]. » Il s'agit là, Monseigneur, de son *éternité* et de *ses intérêts divins*. Se déterminer librement à *ne penser point du tout à soi* pour son éternité et pour ses *intérêts divins*, pour *sa récompense*, pour ses *mérites mêmes*, sans doute c'est bien plus que de ne voir dans le trouble passager des dernières épreuves *aucune ressource pour son intérêt même éternel. L'intérêt divin* pour *l'éternité*, n'est-il pas *éternel?* Y chercherez-vous une *subtile et mince* distinction, vous, Monseigneur, qui reprenez sévèrement jusque dans les saints toutes les distinctions qui vous paroissent *minces* et *subtiles*. Vous répondez deux choses: l'une est que le père Surin ne veut que retrancher l'inquiétude du désir du salut. Je conviens que c'est sa pensée, et qu'il est de la bonne foi de l'entendre ainsi sans subtiliser. Mais l'endroit en question ne le dit pas. Au contraire, après avoir exclu toute *inquiétude*, il exclut encore toute *vue* pour sa *récompense*, pour *ses mérites mêmes*. Il veut qu'on ne pense *point du tout à soi*, qu'on *oublie.... son éternité,... et tous ses intérêts humains et divins*. De plus, ce désir inquiet du salut que vous approuvez qu'il retranche, est précisément celui que je retranche aussi, et je n'en retranche point d'autre. Le désir inquiet du salut qu'il faut retrancher est-il surnaturel? La grâce inspire-t-elle cette inquiétude? Non, sans doute; car la grâce n'inspire qu'un travail d'autant plus efficace qu'il est plus paisible, quoiqu'il soit quelquefois douloureux. Le désir inquiet du salut, que vous avouez, après le père Surin, qu'il faut retrancher, est donc un désir

[1] *Préf.* n. 11, p. 536. — [2] *Max.* p. 73, 90. — [3] *Fondemens de la vie spir.* liv. I, ch. IV, p. 44.

[1] *Ve Ecrit*, n. 14, t. XXVIII, p. 520. — [2] *Ibid.* p. 521. Edit. de 1845 en 12 vol. t. IX.

naturel très-différent des désirs surnaturels de l'espérance chrétienne. C'est ce désir du salut dont parle saint Bonaventure, quand il dit que l'imperfection vient seulement de ce qu'on y désire *avec trop d'ardeur et d'attache sa propre commodité et son intérêt propre* [1]. Ce *trop* n'est pas de la grâce : et il est de la volonté, puisqu'il fait l'imperfection. Ce *trop* ne peut donc être que volontaire et naturel. Voilà l'amour naturel et délibéré : voilà l'intérêt propre qui est de *trop*, et qu'on peut retrancher. Il ne s'agit plus de savoir s'il y a un désir inquiet du salut à sacrifier pour la perfection. La chose est décidée par votre propre aveu. Il n'est plus question de savoir si ce désir inquiet du salut est toujours un péché, comme vous le prétendez, ou seulement une imperfection naturelle sans être péché comme je l'ai dit dans mon livre.

La seconde chose que vous alléguez, Monseigneur, pour justifier le père Surin, est très-remarquable. Vous dites que quand ce pieux auteur parle ainsi, c'est peut-être que « ce » qu'il appelle intérêt ne comprend pas ce grand » intérêt de posséder Dieu, qui mérite un nom » plus relevé [2]. » Ainsi, de votre propre aveu, on feroit une extrême injustice à cet auteur, si on disoit que les négations si fréquentes et si absolues *de tout intérêt humain et divin*, et l'oubli de *l'éternité sans du tout penser à soi, ni à sa récompense*, ni à ses *mérites*, excluent, dans le langage du père Surin, le désir surnaturel du salut. Donc ces expressions si fortes ne doivent s'entendre, selon vous, que des désirs naturels et inquiets qu'on forme pour être content dans l'éternité. Cessez, Monseigneur, d'avoir deux poids et deux mesures, et vous ferez la même justice à votre confrère qu'à ce vénérable religieux. Il est inutile de dire qu'il pose toujours le fondement de la nécessité d'aimer Dieu en tant que bon pour nous. Ne l'ai-je pas posé encore plus que lui ? Et pouvez-vous me condamner, en le justifiant sur un correctif qui est incomparablement plus inculqué dans mon livre que dans le sien ?

N'alléguez plus, s'il vous plaît, Monseigneur, que vous avez approuvé ce livre *il y a trente ans* [3]. En ce temps-là vous étiez déjà un prédicateur et un théologien d'un âge très-mûr, et célèbre dans l'Eglise. Ce fut environ ces temps-là que vous fûtes évêque, et que le Roi vous confia l'instruction de Monseigneur le Dauphin. Ne dites plus que c'étoit *avant le temps des Quiétistes*. Avant qu'ils parussent il ne falloit pas approuver l'impiété manifeste, et depuis qu'ils ont paru, il n'est ni juste ni utile à la cause de l'Eglise de rendre suspectes les expressions déjà autorisées dans tant de saints auteurs. Si *l'intérêt divin* et *l'éternité* ne peuvent être que l'objet de l'espérance chrétienne, s'ils ne peuvent être oubliés et exclus sans exclure le salut, vous deviez condamner au lieu d'approuver ces blasphèmes. Si au contraire ces termes, loin de signifier naturellement ces impiétés dans le père Surin, y sont édifians, pourquoi faut-il qu'ils ne puissent avoir dans ma bouche qu'un sens impie ? Ne dites plus de ce livre, que « ces traces, presque effacées de- » puis tant d'années, ne tenoient plus guère à » votre cœur, non plus qu'à votre mémoire [1]. » Toutes ces expressions ne montrent que votre embarras. *Apertè, apertè*, Monseigneur, comme vous me le dites, ou condamnez votre approbation du père Surin, ou votre censure indirecte contre mon livre. Mais loin de condamner le père Surin vous confirmez pleinement et absolument cette approbation si effacée, qui ne *tenoit plus guère à votre cœur, non plus qu'à votre mémoire*. Vous dites qu'il n'a point exclu « le motif de la perfection, du bonheur et de la » récompense [2] : » j'en conviens. Mais vous ne répondez rien à ma preuve. En recommandant *l'oubli de notre éternité, en excluant tous nos intérêts humains et divins, toute vue de récompense et de mérites mêmes*, il n'a point exclu, selon vous, *le motif de la perfection, du bonheur et de la récompense*. Il est donc évident que j'ai pu tout de même n'exclure point ce motif de la perfection, du bonheur et de la récompense, quoique j'aie exclu comme lui les désirs inquiets du salut, et *l'intérêt propre pour l'éternité*, qu'il exprime *par les intérêts divins* et par *l'éternité*.

Comparez maintenant, Monseigneur, le sens qu'il est naturel de donner dans mon livre à l'intérêt propre, par toute la suite de mon livre même, et par les expressions que vous avez jugées irrépréhensibles dans le père Surin, avec *la doctrine inintelligible* ou plutôt avec ce délire inconcevable auquel on ne peut donner aucun sens ni aucun nom, et que vous aimez mieux m'attribuer, que d'avouer que votre zèle contre moi a été un peu précipité. Comparez les réponses précises que je viens de faire à vos objections, avec celles qu'il faudroit que je fisse, si j'avois entendu le salut sous le nom d'intérêt propre.

[1] *In III Sent.* dist. XXVII, quæst. II, art. II. — [2] *1re Ecrit*, n. 14, t. XXVIII, 521. — [3] *Ibid.* p. 519. Edit. de 1845 en 12 vol. t. IX.

[1] *1re Ecrit*, n. 14, p. 519. — [2] *Ibid.* p. 522. Edit. de 1845 en 12 vol. t. IX.

Quand je vous réponds, je tire toutes mes réponses du texte de mon livre même ; tout me fournit de quoi vous répondre, parce que toutes les parties du système ne tendent effectivement qu'à retrancher une imperfection naturelle. Mais s'il falloit que je cherchasse quelque sens suivi dans mon livre en prenant l'intérêt propre pour le salut, je ne pourrois qu'extravaguer de page en page et de ligne en ligne. Il faudroit à tout moment soutenir que l'on espère sans espérer ; qu'on veut son bien en tant que son bien, sans le vouloir en tant que tel, qu'on désire pleinement sa béatitude en tant que telle, dans un renoncement absolu à sa béatitude ; qu'on est véritablement persuadé de sa réprobation, et que la persuasion n'en est qu'apparente ; qu'on y acquiesce absolument, et qu'on désire plus que jamais son salut en tant que son bien : folie dont on ne trouveroit pas même d'exemple parmi les insensés qu'on renferme. Il faut ou me renfermer au plus tôt, ou cesser d'espérer qu'on puisse persuader au monde que j'aie ainsi rêvé les yeux ouverts. Ce système n'est pas un système ; c'est un songe monstrueux. Vous ne sauriez expliquer vous-même ce que vous prétendez que j'ai voulu dire. Mais ce que je ne puis rapporter sans douleur, c'est que vous ne vous contentiez pas de m'imputer cette extravagance impie : vous voulez encore, Monseigneur, la trouver dans mes propres paroles, en y mettant ce que je n'y ai jamais mis. Vous vous plaignez *de ce qu'avance l'auteur* SUR LA JUSTE CONDAMNATION [1]. Je sais que vous prétendez que la réprobation y doit être comprise, à cause de mes expressions précédentes. Mais c'est une conséquence que vous voulez tirer d'un endroit pour un autre. Est-il juste de la tirer en joignant dans un passage ce que je n'y ai jamais joint ? Falloit-il me le faire dire *sur la juste réprobation et condamnation*, puisque je ne l'ai jamais dit ? Tout de même, falloit-il assurer que je n'ai cité les paroles de saint François de Sales sur la supposition impossible, que *pour conclure à l'indifférence du paradis*, puisque au contraire je conclus que cette indifférence seroit *l'extinction absolue du christianisme et même de l'humanité* [3] ? Enfin, pourquoi m'imputer d'avoir voulu prouver cette indifférence impie par *David* et par *Daniel* [4], puisqu'au contraire je n'ai cité les désirs de l'un et de l'autre que pour prouver que les parfaits doivent toujours *désirer pleinement* leur *salut* [5] ?

[1] *Préf.* n. 16, t. XXVIII, p. 540. Édit. de 1845 en 12 vol. t. IX. — [2] *IIIe Ecrit*, n. 5, p. 439. — [3] *Max. des saints*, p. 59. — [4] *IIe Ecrit*, n. 23, p. 488. — [5] *Max.* p. 60.

Vous marquez ces paroles en lettres italiques : « L'ame est invinciblement persuadée qu'elle » est réprouvée de Dieu [1]. » Vous ajoutez tout de suite : « C'est ce que porte le livre en termes » formels. » Qui ne croiroit que ces *termes formels* sont sans aucune restriction dans mon livre, comme dans une citation si expresse ? Cependant mes véritables paroles, prises sans en rien retrancher, ont évidemment un sens tout contraire à celui des termes que vous rapportez, en les détachant de ce qui leur est essentiel. Voici ce que j'ai dit : « Alors une » ame peut être invinciblement persuadée d'une » persuasion réfléchie, et qui n'est pas le fond » intime de la conscience, qu'elle est justement réprouvée de Dieu [2]. » Que cette persuasion soit *réfléchie* en ce qu'elle consiste dans des réflexions, comme vous le prétendez contre toute la suite du texte, ou qu'elle soit seulement *réfléchie* en ce que les réflexions la causent par accident : il est toujours indubitable que ce qui *n'est pas le fond intime de la conscience* ne peut être un vrai jugement de l'entendement. Ce qu'on ne croit pas dans *le fond de la conscience* est quelque chose qu'on est tenté de croire, et dont la vraisemblance frappe. Mais si *le fond de la conscience* dit le contraire, alors le jugement contraire subsiste dans son entier. Joignez à une expression si décisive celle que j'y ai ajoutée. « Il n'est question que d'une » conviction qui n'est pas intime, mais qui est » apparente et invincible [3]. » J'oppose *l'invincible* au volontaire ou délibéré. J'oppose *l'apparente* à ce qui est *du fond intime de la conscience*. Ce qui est du fond intime de la conscience, délibéré et réel, c'est *l'espérance parfaite* que je conserve expressément *dans la partie supérieure* [4]. Ce qui est invincible ou indélibéré, et seulement apparent, c'est la persuasion qu'on est réprouvé. En vérité, Monseigneur, falloit-il donner à entendre aux lecteurs que j'ai dit *en termes formels* que *l'ame est invinciblement persuadée qu'elle est réprouvée de Dieu ?* Si mes paroles, prises dans toute leur étendue, ne peuvent être excusées, pourquoi affectez-vous d'en retrancher ce qui peut les excuser ? et si ce que vous en ôtez les justifie, pourquoi ne me faites-vous pas justice ? Est-ce ainsi, Monseigneur, que vous parlez comme l'Apôtre, *comme de la part de Dieu, devant Dieu et en Jésus-Christ ?*

Voilà l'impiété folle et inconcevable que vous voulez que je confesse contre toute vraisem-

[1] *Préf.* n. 16, p. 540. — [2] *Explic. des Max.* p. 87. — [3] *Ibid.* p. 90. — [4] *Explic. des Max.* p. 91.

blance, et toute possibilité humaine, contre le témoignage certain de ma conscience, contre l'honneur de mon ministère, contre la sincérité de ma foi, contre l'évidence du fait attesté par mes amis, gens en assez grand nombre, d'une probité et d'une piété singulière. Voilà le vrai sujet d'un si grand scandale. Vous voulez absolument que ce scandale ait été nécessaire pour sauver la foi qui étoit en péril, et qu'il paroisse que vous me ramenez de l'abîme du quiétisme. C'est le seul moyen de vous apaiser.

Il me restera, Monseigneur, à discuter courtement, dans d'autres lettres, ce que vous dites sur l'amour naturel de nous-mêmes, et sur divers autres points importans. J'espère justifier les passages que j'ai cités, et dont vous critiquez la citation : éclaircir le public sur ceux de saint François de Sales, dont je me suis servi ; et montrer encore, sur divers articles, jusqu'à quel point vous avez défiguré les miens en me citant. Plût à Dieu que vous ne m'eussiez pas contraint de sortir du silence que j'ai gardé jusqu'à l'extrémité? Dieu, qui sonde les cœurs, a vu dans le mien avec quelle docilité je voulois me taire jusqu'à ce que le Père commun eût parlé, et condamner sans restriction mon livre au premier signal de sa part. Vous pouvez, Monseigneur, tant qu'il vous plaira, supposer que vous devez être contre moi le défenseur de l'Eglise, comme saint Augustin le fut contre les hérétiques de son temps. Un évêque qui soumet son livre, et qui se tait après l'avoir soumis, ne peut être comparé ni à Pélage ni à Julien. Vous pouviez envoyer secrètement à Rome, de concert avec moi, toutes vos objections. Je n'aurois donné au public aucune apologie, ni imprimée, ni manuscrite. Le juge seul auroit examiné mes défenses. Toute l'Eglise auroit attendu en paix le jugement de Rome. Ce jugement auroit fini tout. La condamnation de mon livre, s'il est mauvais, étant suivie de ma soumission sans réserve, n'eût laissé aucun péril pour la prétendue séduction. Vous n'auriez manqué en rien à la vérité. La charité, la paix, la bienséance épiscopale auroient été gardées. Je serai toute ma vie, sans aucune peine de cœur, et avec un respect sincère, Monseigneur, etc.

SECONDE LETTRE

EN RÉPONSE

AUX DIVERS ÉCRITS OU MÉMOIRES

SUR LE LIVRE INTITULÉ :

EXPLICATION DES MAXIMES DES SAINTS.

MONSEIGNEUR,

QUOIQUE vous ayez multiplié presque à l'infini les questions dans votre dernier livre, j'espère que le lecteur apercevra assez, à travers de tant de difficultés incidentes, que l'amour naturel et délibéré est le point essentiel de vos accusations. Voici les réflexions que j'ai à vous proposer là-dessus.

I. Je n'ai jamais dit, comme vous me l'imputez[1], que c'est une *charité naturelle*, et je ne la *fais point servir de motif, toute naturelle qu'elle est, aux actes surnaturels*. J'ai dit seulement (en des endroits où il n'étoit nullement question de cet amour naturel de la béatitude) que saint Augustin a pris quelquefois le terme de *charité* dans un sens générique, pour *tout amour* du bien et de l'ordre *considéré en lui-même*[2]. Je l'ai expliqué ainsi, après la plupart des théologiens, afin qu'on ne conclue pas de certaines expressions de ce Père sur la charité, prise ainsi génériquement, qu'il ne laisse aucun milieu entre la charité vertu théologale, et la cupidité vicieuse. Voilà ce que vous appelez *le pélagianisme*. Vous voulez que cet amour naturel de nous-même soit selon moi un amour naturel de Dieu. Vous assurez que cet amour naturel dont je parle, est celui « des biens les » plus désirables, qui sont sans doute les éter- » nels, et ne sont rien moins que Dieu même[3]. » » D'où vous concluez que je fais des vertus » théologales naturelles, et que l'œuvre de Dieu » se partage entre la nature et la grâce[4]. » Voici votre raisonnement. Cet amour naturel s'attache « à Dieu même; à quoi saint Thomas ni » les autres n'ont jamais songé[5]. » Mais, sans entrer dans des questions étrangères à mon sujet, comment parviendrez-vous, Monseigneur, à faire en sorte que l'amour de nous-mêmes dont je parle, et qui est celui de la créature,

[1] *Préf. sur l'Instruct.* n. 110, t. XXVIII, p. 655, 656, Edit. de 1845 en 12 vol. t. IX. — [2] *Instruct. past.* n. 9 ; ci-dessus, p. 292. — [3] *Préf.* n. 107, t. XXVIII, p. 654, Edit. etc. — [4] *Ibid.* n. 108, même page. — [5] *Ibid.* n. 109, p. 655.

puisse jamais passer pour celui du Créateur ? A cela vous répondrez que cet amour naturel s'attache, selon moi, à la béatitude comme à son objet, et que la béatitude est Dieu même. Mais vous savez que je donne toujours pour objet à ce désir, non Dieu même béatitude objective, mais seulement la béatitude formelle, qui, selon saint Thomas, suivi de toute l'Ecole, *est quelque chose de créé* et de distingué de Dieu. Ce don créé, qui est la plus douce et la plus avantageuse disposition de la créature intelligente, ne peut-il pas être désiré par elle d'un amour naturel pour elle-même ? Peut-on douter que la nature ne puisse désirer les dons surnaturels, après que la foi les a révélés ? Le désir naturel de ce don *créé* est-il un amour naturel de Dieu en lui-même ? Est-ce là une *charité naturelle ?* est-ce là ce que vous nommez *le pélagianisme ?* n'est-ce pas changer évidemment l'état de la question, pour en faire naître d'incidentes ? La charité, que je suppose que saint Augustin a pris quelquefois dans un sens générique, n'a rien de commun avec cet amour naturel de nous-mêmes par rapport à la béatitude formelle. Je ne vous ai donné aucun sujet de confondre ces deux choses. C'est à vous à bien expliquer les passages de saint Augustin sur la charité et sur la cupidité, puisque vous voulez qu'il ait toujours entendu, par le terme de *charité, la plus parfaite des vertus théologales.*

La distinction vulgaire de la béatitude objective et de la formelle vous déplaît, Monseigneur; et, sans oser la combattre ouvertement, vous voudriez la décréditer. « La béatitude objective, » dites-vous [1], et la formelle ne font ensemble » qu'une seule et même béatitude. » Vous tâchez encore ailleurs d'accoutumer le lecteur à ne distinguer plus ces deux choses. Vous dites que « la béatitude formelle est Dieu même, » comme possédé de nous et nous possédant [2]. » Ce n'est pas sans dessein que vous prenez tant de soin de confondre ce que l'Ecole prend tant de soin de distinguer. Vous voulez par cette confusion faire deux choses décisives. L'une est de confondre tellement Dieu et la béatitude, que l'acte de charité ne puisse regarder Dieu sans regarder la béatitude même. L'autre est de pouvoir m'accuser d'enseigner une charité naturelle. Mais, pour y réussir, il faut me faire dire ce que je n'ai jamais dit, et confondre ce que l'Ecole a toujours si bien démêlé. L'acte de notre ame qui est la béatitude formelle seroit Dieu même dans ce nouveau langage. Si vous entendez seulement par là, Monseigneur, qu'on ne peut avoir l'une de ces deux choses sans l'autre, puisque l'une est la possession même de l'autre, vous voulez dire une chose certaine, mais vous l'exprimez très-improprement. Car la béatitude formelle, quoique elle soit l'acte par lequel on possède la béatitude objective, est aussi différente d'elle, que le don créé l'est du Créateur, et elle ne peut jamais faire avec Dieu *une seule et même fin* dernière de l'homme. « Il n'est pas permis, dit Sylvius [1], » dans un passage que vous avez cité [2], d'aimer » Dieu pour la récompense, de manière que la » vie éternelle soit entièrement la fin dernière » de notre amour ; ou de l'aimer pour la récompense, en sorte que sans elle nous ne l'aimerions pas. Pour le premier point, Dieu doit » être notre fin simplement dernière, et quoique » notre vie éternelle consiste en Dieu comme » dans l'objet de la béatitude, la vision, la » jouissance et la possession de Dieu n'est pourtant pas Dieu même, mais quelque chose de » créé. Pour le second, Dieu étant souverainement aimable pour lui-même, nous devons » l'aimer pour lui, supposé même qu'il ne nous » reviendroit aucune utilité de son amour. »

On peut donc se désirer la béatitude formelle, qui est un don créé, par un désir naturel, qui n'entre dans aucun acte surnaturel, et qui n'est point un amour naturel de Dieu.

II. Quand j'ai parlé d'une imperfection, qui ne peut venir de la grâce dans l'intérêt propre, et qui par conséquent vient d'un amour naturel, vous savez bien en votre conscience, Monseigneur, que je n'ai voulu ni révoquer en doute l'imperfection ou moindre perfection de l'espérance chrétienne, par comparaison à la charité, ni conclure que cette vertu étant imparfaite, elle ne peut être que naturelle. Au contraire, je dis clairement partout que l'espérance est moins parfaite que la charité, et qu'elle est néanmoins surnaturelle. L'imperfection dont je parle par opposition à celle de l'espérance chrétienne, comme d'une chose qu'on ne peut attribuer à la grâce, est l'affection intéressée ou mercenaire, que les Pères laissent dans les ames imparfaites, parce qu'on les troubleroit si on leur demandoit plus qu'elles ne sont capables de porter. C'est une imperfection qu'ils ne leur proposent point comme étant commandée dans l'Evangile. C'est une imperfection qui, loin

[1] *Avert. sur les div. Ecrits*, n. 18, t. XXVIII, p. 371. — [2] *Préf.* n. 121, t. XXVIII, p. 671. Edit. de 1843 en 12 vol. tome IX.

[1] *In* 2. 2. quæst. XXVII, art. III, p. 170. — [2] *Préf.* 35, p. 560.

d'être commandée, doit être retranchée, autant que les ames ont la force et le courage de la sacrifier.

Pourquoi donc, Monseigneur, vouloir conclure de là, contre toutes mes explications les plus décisives, que je veux insinuer que la crainte et l'espérance qui sont imparfaites ne sont point surnaturelles? Qu'y a-t-il de commun entre des vertus moins parfaites que la charité, mais parfaites néanmoins en leur genre surnaturel, et que la grâce perfectionne de plus en plus en nous; et une imperfection, que la grâce ne laisse dans les imparfaits que comme un mélange ou *impureté*, en attendant qu'elle la détruise?

III. Remarquez, Monseigneur, qu'il n'est pas question de vouloir me prouver par l'Ecriture cet amour naturel et délibéré de nous-mêmes. Ne changeons point l'état de la question. Vous supposez cet amour naturel comme moi. Car vous dites[1], en rapportant les paroles du père Surin, que « le dernier et le plus parfait des trois degrés d'amour gratuit est de » ceux qui ont même abandonné entre les mains » de Dieu leur salut et leur éternité, sans vouloir conserver en eux aucune inquiétude, » etc. » Voilà un désir inquiet du salut ou éternité, que vous supposez dans les imparfaits, et que vous retranchez du troisième et dernier degré qui est le plus parfait. Cette inquiétude à retrancher ne peut être que naturelle. Il ne s'agit que de savoir si ce désir est vicieux, ou non. Vous voulez qu'il ne puisse jamais être que vicieux, s'il ne devient surnaturel par le rapport à la fin dernière que la grâce en fait dans les actes surnaturels. Pour moi, je crois qu'il peut être innocent, sans être élevé à l'ordre surnaturel.

Nous convenons donc tous deux de la réalité de cet amour naturel et délibéré, auquel la grâce n'a aucune part. Le mettre en doute, sous prétexte que l'Ecriture n'a pas expliqué cet amour, ce seroit vouloir faire perdre de vue au lecteur le véritable état de la question. Il ne s'agit que de savoir si cet amour naturel et délibéré, que vous supposez toujours vicieux, ne peut pas ne l'être point quelquefois. Cet amour est, selon vous-même, *naturel*; car quoique les actes surnaturels mêmes soient naturels en un certain sens, parce qu'ils sont des actes *vitaux*, comme parle l'Ecole, et produits par la volonté puissance naturelle, il est vrai néanmoins qu'outre le principe naturel de la volonté, ils ont encore un principe conjoint, qui est la grâce; et c'est par ce comprincipe, s'il m'est permis de parler ainsi, que les actes surnaturels sont distingués des naturels, et s'élèvent à un ordre supérieur. Les actes que vous reconnoissez pour naturels et vicieux tout ensemble, n'ont donc que le seul principe de la volonté, sans celui de la grâce. Ils sont donc véritablement naturels. De plus ils sont délibérés; car ils ne sont vicieux, selon vous, qu'en ce que la volonté, qui est libre dans ces actes, manque à s'unir à la grâce, pour les rapporter à une fin surnaturelle. Voilà des actes d'un amour véritablement naturel et délibéré que vous admettez. Jusque-là ma doctrine n'ajoute rien à la vôtre. Il n'y a donc rien en tout cela que j'aie besoin de vous prouver par l'Ecriture. Mais voici le seul endroit où nous commençons à nous séparer.

Je dis que parmi ces actes il y en a qui ne sont pas vicieux, c'est-à-dire, des péchés. Voilà à quoi se réduit précisément toute notre question. Voilà cette doctrine qui vous scandalise, et que vous regardez comme la source de tant d'impiétés. Dire qu'il y a des actes qui ne sont point surnaturels, et qui ne sont pas des péchés, c'est, selon vous, être tout ensemble pélagien et quiétiste.

IV. Il n'est plus question, Monseigneur, de savoir si l'Ecriture établit un amour naturel et délibéré de nous-mêmes. Ce livre divin, qui nous révèle les choses surnaturelles, suppose d'ordinaire les naturelles, telles que cet amour. Il s'agit uniquement de savoir si je dois prouver par l'Ecriture que cet amour, que vous admettez autant que moi, peut n'être point un péché, sans être élevé par la grâce à l'ordre surnaturel. Mais remarquez, s'il vous plaît, que qui dit péché, dit un acte de transgression de la loi, un acte défendu par quelque loi constante. Le silence de l'Ecriture me suffit donc manifestement pour être en plein droit de dire que de tels actes naturels ne sont pas défendus. C'est à vous à prouver clairement par l'Ecriture qu'elle a défendu de tels actes; faute de quoi le silence de l'Ecriture est décisif pour moi contre vous.

V. Observez, s'il vous plaît, Monseigneur, que cette question n'est pas même essentielle à mon système. Que la mercenarité ou propriété d'intérêt soit un péché, ou non, il n'en est pas moins vrai de dire, après tant de saints anciens et nouveaux, qu'il y a dans les justes imparfaits une mercenarité ou propriété ou désir naturel et inquiet sur le salut, qu'il faut retrancher dans

[1] *1re Ecrit*, n. 14, t. XXVIII, p. 320. Edit. de 1845 en 12 vol. t. IX.

les parfaits. Voilà tout l'essentiel de mon système. Il est vrai que j'y ai ajouté une précaution que j'ai crue nécessaire, qui est de dire que cette mercenarité ou propriété n'est pas toujours un péché. Je l'ai dit, parce que cette explication de la mercenarité ou propriété me paroît la seule conforme aux sentimens des saints; et si je ne l'avois pas dit, vous n'auriez pas manqué de dire que je détruisois tout milieu entre les vertus surnaturelles et la cupidité vicieuse. Mais enfin cet adoucissement n'est point essentiel au système; et il est toujours vrai de dire, soit qu'on admette avec moi cet adoucissement, ou qu'on le rejette avec vous, que les imparfaits ont une mercenarité ou propriété sur la béatitude formelle, qui est quelque chose de naturel et de délibéré, qui les rend imparfaits, et que les parfaits en sont d'ordinaire exempts.

VI. Vous n'osez dire ouvertement, Monseigneur, qu'un père ne peut aimer son fils, un époux son épouse, un ami son ami, un citoyen sa patrie, par amour naturel où la grâce n'agit point, sans que cet amour soit par lui-même un péché. Vous n'osez le dire. Mais aussi vous n'osez dire précisément le contraire. Vous dites que c'est ce qu'on vous objecte, et vous n'y répondez rien. Vous vous contentez de laisser entrevoir votre pensée. « Rapporter à Dieu ce » qu'on fait, c'est, dites-vous[1], l'effet d'une » vertu assez commune. » Mais enfin, si *c'est l'effet d'une vertu assez commune*, que réservez-vous à la perfection? Vous prenez grand soin de ne dire ni oui ni non, sur les vertus des infidèles. Pour moi, je prendrai votre silence pour un aveu. Si vous avouez qu'il peut y avoir des actes naturels et délibérés qui ne soient pas des péchés, voilà mon amour naturel qui est hors de toute atteinte, selon vous-même. Si au contraire ces actes ne peuvent jamais être que des péchés, faute d'être élevés par la grâce à l'ordre surnaturel, je prends toute l'Eglise à témoin, que, selon vous, toutes les vertus des infidèles sont des péchés. A plus forte raison faudra-t-il dire que tous les actes naturels et délibérés des Chrétiens, et surtout des justes, sont des péchés véritables; car le Chrétien, et surtout le juste doit sans doute bien plus à Dieu que l'infidèle, parce qu'il a plus reçu de lui. Nul Chrétien ne peut donc craindre par un amour naturel de soi-même les peines de l'enfer, sans pécher, nul Chrétien ne peut désirer par un amour naturel de soi-même la béatitude formelle, qui est un don créé, sans pécher de même.

VII. Tous ces actes naturels sont, selon votre principe, non-seulement des péchés, mais encore des péchés mortels. En voici la preuve. Ces actes sont *vicieux* et vicieux par le défaut de tout rapport à la fin dernière. Des actes qui n'ont aucun rapport à la fin dernière, sont, selon saint Thomas, de vrais péchés mortels. Vous ne pourriez éviter cet inconvénient, qu'en distinguant, comme je l'ai fait après saint Thomas, la subordination *habituelle* d'avec *l'actuelle; non actu, sed habitu. Sufficit ergo quod aliquis habitualiter referat se et omnia sua in Deum, ad hoc quod non semper mortaliter peccet, cum aliquem actum non refert in gloriam Dei actualiter. Veniale autem peccatum non excludit habitualem ordinationem actus humani in gloriam Dei, sed solum actualem, quia non excludit charitatem quæ habitualiter ordinat in Deum: unde non sequitur quod ille qui peccat venialiter, peccet mortaliter*[1]. La différence des péchés, dit saint Thomas dans ces paroles, consiste en ce que les péchés véniels ont un rapport habituel à la charité qui demeure dominante dans l'ame; au lieu que les péchés mortels, étant contraires à la charité, n'ont aucun rapport même habituel à elle. Vous avez rejeté comme une erreur cette subordination habituelle. Selon vous les actes naturels de l'amour mercenaire étant vicieux, ils n'ont aucun rapport formel et actuel à la fin dernière. D'ailleurs vous niez le rapport *habituel* des actes qui sont des péchés véniels. Ces actes n'ont donc aucun rapport même habituel et implicite à la fin dernière. Ils sont donc, selon la règle de saint Thomas, de vrais péchés mortels. Ainsi toutes les fois qu'un juste, par un amour naturel de soi-même, craint les peines de l'autre vie, ou désire la béatitude formelle, il perd par cet acte la justice chrétienne, il devient ennemi de Dieu, il met sa fin dernière dans un don créé. Voilà la mercenarité vicieuse, qui ne peut jamais être expliquée autrement, selon vos principes. Vouloir trouver une autre mercenarité, qui soit naurelle et innocente par un rapport habituel à la fin dernière, c'est une nouveauté que vous trouvez digne d'une censure.

VIII. Vous assurez, Monseigneur, que j'ai cité mal à propos saint Thomas et Estius sur cet amour naturel; parce qu'ils n'ont pas, dites-vous, prétendu parler d'un amour délibéré. Mais je laisse à examiner aux lecteurs les

[1] *Préf.* n. 119, p. 663.

[1] 1. 2. Quæst. LXXXVIII, art. 1.

choses suivantes. Si saint Thomas ne vouloit parler que d'une inclination aveugle, nécessaire et indélibérée, que l'Ecole nomme *appetitus innatus*, auroit-il eu besoin d'assurer qu'un tel amour est distingué de la charité, qui est un amour si délibéré et si méritoire : *a charitate quidem distinguitur*[1] ? Auroit-il ajouté que cet amour n'est pourtant pas contraire à la charité? *sed charitati non contrariatur*. Ne sait-on pas que ce qui n'a rien de délibéré ne sauroit lui être contraire? Mais comment est-ce qu'il n'est point contraire à la charité? Saint Thomas dit-il que c'est à cause qu'il est aveugle, nécessaire et indélibéré? (ce seroit, selon vous, la vraie raison.) Tout au contraire, il suppose dans l'homme qui s'aime ainsi, un choix, une précision, une fin. C'est un homme qui s'aime suivant la vue formelle de son propre bien : *secundum rationem proprii boni* : mais il n'y établit pas sa fin : *ita tamen quod in hoc proprio bono non constituat finem*. Par là il évite le péché, et fait un acte qui peut recevoir quelque subordination à la fin dernière. L'appétit aveugle, nécessaire et indélibéré fait-il ce choix et cette décision sur les fins?

Estius parle de cet amour tout exprès pour expliquer comment les actes de crainte servile peuvent n'être pas des péchés. Ainsi il auroit parlé d'une manière absurde, et indigne d'un si grave théologien, si au lieu de parler des actes délibérés qui peuvent être ou n'être pas des péchés, et dont il étoit uniquement question, il n'avoit parlé que d'un appétit indélibéré qui n'a aucun rapport à la liberté et au démérite. Il parle manifestement d'un acte qui a quelque chose d'intérieur et quelque chose d'extérieur, c'est-à-dire, d'une délibération intérieure et d'une action extérieure commandée librement par la volonté. *Nulla alioqui circumstantia suum actum sive internum sive externum depravante*[2]. Jamais on n'a dit que l'inclination indélibérée forme de tels actes. De plus les circonstances ne peuvent la rendre démériteire, puisqu'elle est absolument indélibérée. Estius assure que celui qui fait un tel acte de crainte ne pèche pas, quoique cet acte *ne vienne pas de l'amour de la justice*. On n'a pas besoin de dire qu'un appétit indélibéré ne vient point *de l'amour de la justice*. Il est vrai qu'il ajoute que cet acte vient de l'amour qu'on a *en général pour le bonheur*, qu'il est *informe*, et qu'il peut être *formé*, c'est-à-dire, perfectionné par l'amour dont on *aime en particulier le souverain bien au-dessus de toutes choses*. Mais il ne dit pas que cet acte est l'amour du *bonheur en général*. Il dit seulement qu'il en *vient* comme les actes indélibérés viennent des inclinations indélibérées. Il dit encore moins que cet acte *informe* soit un simple mouvement de la nature, qui n'est permis qu'autant qu'il est élevé et déterminé actuellement, par le concours de la grâce, à l'ordre surnaturel pour la fin dernière. Il dit seulement qu'un tel acte n'est point par lui-même opposé à la grâce et à l'amour dominant de Dieu, qui le perfectionne, quand il y est ajouté. Estius donne même en cet endroit une décision évidente. Il dit de l'acte de l'infidèle ce qu'il dit de celui du fidèle. *Non peccat infidelis timens ignem aut mortem*. L'acte de l'infidèle dont il parle est purement naturel, et séparé de tout principe de grâce. Cet acte purement naturel, sans être *formé* ou perfectionné pour être élevé à l'ordre surnaturel, n'est point un péché, selon Estius. Donc il y a, selon lui, un amour naturel et délibéré de nous-mêmes, qui sans s'élever à l'ordre surnaturel n'est pas vicieux. Il me sera facile de montrer encore évidemment ce même amour comme innocent dans un grand nombre de passages de cet auteur et de tous les théologiens célèbres qui ont enseigné en notre siècle, même dans la faculté de Paris.

Saint Bernard avoit reconnu un amour naturel de nous-mêmes, par rapport à la béatitude céleste, qu'il veut retrancher des ames parfaites. C'est cet amour naturel que les petits ou imparfaits cherchent à consoler en eux, et que l'ame forte ne nourrit plus en elle. *Nec lacte jam potatur, sed vescitur solido cibo :.... nec parvas parvulorum consolationes captans*. Il admet un degré de perfection au-dessus. *Invenitur tamen alter gradus sublimior, et affectus dignior isto, cum penitus castificato corde nihil aliud desiderat anima, nihil aliud a Deo quærit quam ipsum Deum.... Neque enim suam aliquid, non felicitatem, non gloriam, non aliud quidquam, tanquam privato sui ipsius amore desiderat*[1]. Cette entière purification de l'amour consiste à ne désirer ni béatitude ni gloire par un amour particulier de soi-même. Le voilà cet amour naturel, même par rapport à la gloire et à la béatitude formelle. L'amour particulier de nous-mêmes, qu'il faut exclure pour la perfection, ne peut être que naturel. Il ne reste plus qu'à savoir si cet amour naturel et délibéré ne

[1] Voyez mon *Instruct. past.* n. 4 : ci-dessus, p. 290. — [2] *In lib. III Sent.* dist. XXXIV, LVIII.

[1] *Serm. I III de divers.* n. 9, p. 1104.

peut jamais être que vicieux, chose étrangère à mon système, et que vous ne sauriez prouver.

Saint Bonaventure a établi cet amour comme délibéré, en établissant trois sortes d'amours, dont l'un est *louable* et *gratuit*, c'est-à-dire, surnaturel et produit par la grâce; l'autre *coupable et vicieux;* et celui du milieu naturel, sans être ni coupable, ni digne de louange: *amor naturalis nec laudabilis est nec vituperabilis* [1]. Cet amour est si délibéré, suivant ce saint docteur, qu'il considère son *indigence*, qu'il *a pour fin son utilité propre*, qu'il se divise *en amitié et en concupiscence*, que cet amour naturel d'amitié cherche *Dieu comme notre perfection et notre conservation*, de même que les membres d'un corps s'exposent pour la tête. Saint Bonaventure dit, il est vrai, que cet amour nous *est commun avec les bêtes*. Mais il ne l'attribue aux bêtes qu'imparfaitement, à proportion de leur connoissance imparfaite. Il ajoute que cet amour, quand il est celui de *concupiscence*, aime Dieu en tant qu'il *subvient à nos nécessités*, et qu'alors l'objet est aimé non pour lui-même, mais pour son usage; d'où il arrive que l'homme s'aime alors par cet amour naturel plus qu'il n'aime Dieu. Vous voyez que quand on n'a que cet amour naturel tout seul, on se préfère à Dieu. Cette préférence montre que les actes sont délibérés et ont des objets formels. Aussi ce saint docteur met-il *l'imperfection* dans ce même amour naturel délibéré. « L'imperfection, dit-il [2], ne peut venir que de » ce que l'ame se porte avec trop d'ardeur et » d'attache à sa propre commodité; à son pro- » pre intérêt. » *Ce trop d'ardeur et d'attache* ne vient pas, selon lui, de l'amour gratuit, c'est-à-dire surnaturel. *L'imperfection ne vient* donc, selon lui, que d'un amour naturel qui s'inquiète et s'empresse, c'est-à-dire, dans le langage des mystiques, qui met dans l'ame une certaine activité pour son propre intérêt.

IX. Vous prétendez, Monseigneur, que le catéchisme du concile de Trente ne parle que des mercenaires vicieux, quand il dit *amanter serviunt*. Et vous croyez n'avoir besoin que d'alléguer le style de ces temps-là pour décider. Mais, selon le style de l'Écriture, que ce catéchisme n'a eu garde de vouloir changer, le terme de *servir*, n'emporte-t-il pas le culte entier? *Servir le Dieu de vos pères. Servir les dieux étrangers. Vous adorerez le Seigneur votre Dieu, et vous servirez à lui seul.* C'est toujours le culte suprême avec toutes les vertus qui y sont attachées. L'Église parle de même dans ses prières. Si on y a ajouté *amanter*, c'est sans doute encore plus clairement un culte d'amour, et de justice véritable. Votre mercenarité vicieuse est un renversement de l'ordre. Vous supposez qu'on y rapporte l'amour de Dieu même à quelque utilité distinguée de Dieu, comme à la dernière ou principale fin. C'est ainsi que vous expliquez ces paroles; *sed tamen pretii causa quo amorem referunt*. Voilà donc un péché mortel; voilà *l'impiété* et le *sacrilége* dont parle saint François de Sales, qui est de *servir Dieu avec amour* pour rapporter cet amour à soi et à son utilité. Où trouverez-vous, Monseigneur, que l'Église ait jamais dit qu'on *sert Dieu avec amour* par des impiétés, par des sacriléges, par un renversement de l'ordre, où l'on s'aime comme l'on devroit aimer Dieu, et où l'on aime Dieu comme l'on devroit s'aimer? Je laisse aux théologiens, et surtout à l'Église romaine, dans le sein de laquelle ce catéchisme fut fait, à juger s'il est permis de la faire parler ainsi. N'est-il pas plus naturel et plus décent d'expliquer le catéchisme comme il faut nécessairement expliquer saint Basile, quand il dit du juste mercenaire: « Il » ne négligera rien de ce qui est commandé. » Car comment recevroit-il la récompense, s'il » omettoit quelqu'une des choses nécessaires » selon la promesse [1]? » Le grand commandement est sans doute celui d'aimer Dieu pour lui-même et au-dessus de tout. *Omettre* de l'accomplir, seroit *négliger* le précepte le plus essentiel par rapport *à la promesse*. Ce juste mercenaire ne négligera donc pas ce commandement. Loin donc de rapporter l'amour de Dieu à soi et à sa propre utilité, il rapportera soi et son bonheur à Dieu, autrement *comment recevroit-il la récompense?* Les voilà, Monseigneur, les mercenaires qui ne sont ni vicieux, ni impies, ni sacriléges; *qui amanter serviunt*. Ils aiment Dieu en lui-même et au-dessus de tout. Mais ils mêlent avec cet amour naturel de Dieu et des dons promis, un amour naturel d'eux-mêmes qui leur fait chercher ces mêmes dons, pour se consoler humainement.

Pour l'espérance surnaturelle, j'ai dit qu'elle peut être commandée et non commandée par la charité, que ses actes commandés sont les plus parfaits, et qu'alors, selon le catéchisme du concile de Trente, *l'espérance est toute appuyée*

[1] *Compend. theol. verit.* c. CXXIV. — [2] *In III Sent.* dist. XXVII, quæst. II, art. II.

[1] *Reg. fus. tract.* init.

sur l'amour. Prétendez-vous, Monseigneur, qu'il n'y ait point d'actes d'espérance qui ne soient toujours commandés et rapportés formellement à la charité? Vous avez établi le contraire en disant : « L'espérance ne laisse pas » d'être une vertu infuse dans les ames qui ne » sont pas assez soigneuses de la rapporter à la » charité : ce qui pourra être une imperfection » ou peut-être un vice [1]. » Je vous laisse à expliquer comment ce défaut de rapport dans l'acte, le rend un vice, quoiqu'il soit surnaturel et un acte de vertu théologale. Mais enfin voilà, selon vous, des actes d'espérance, les uns commandés, les autres non commandés. N'est-il pas permis de croire que le catéchisme propose les plus parfaits, sans condamner les autres? Serai-je hérétique pour avoir distingué ces deux sortes d'actes, et pour avoir cru que le catéchisme, en expliquant le précepte d'espérer, invite les Chrétiens à la plus parfaite espérance?

X. Vous dites que je veux faire consister la différence qui est entre les parfaits et les imparfaits dans un amour naturel. Mais ne faut-il pas trouver, dans les imparfaits, une imperfection qui les distingue des parfaits? Après avoir retranché des imparfaits les vices pour les perfectionner, n'en faut-il pas aussi retrancher les affections purement naturelles qui ne sont pas des péchés, supposé qu'il y ait effectivement quelque milieu entre les péchés et les vertus surnaturelles; puisqu'il est plus parfait d'agir presque toujours surnaturellement, que d'agir tantôt par grâce et tantôt par nature?

XI. Vous trouvez qu'il est ridicule de vouloir prouver l'amour naturel par tant de passages où il n'est pas seulement nommé; voilà ce que vous appelez [2] une *démonstration évidente* contre moi. Mais en vérité, Monseigneur, est-ce du nom ou de la chose dont il s'agit? Je montre dans toute la tradition un amour mercenaire qui est dans les justes imparfaits, et qui ne se trouve plus d'ordinaire dans les parfaits. Si cet amour mercenaire ne peut être que naturel, toute cette tradition est démonstrative. Or est-il que cet amour mercenaire ne peut être que naturel. S'il étoit surnaturel, il seroit l'espérance qui désire les biens promis par le secours de la grâce, et il faudroit retrancher l'espérance surnaturelle pour retrancher la mercenarité, ce qui seroit une impiété. De plus, il est évident que cet amour mercenaire ne peut être l'espérance surnaturelle; car cette vertu augmente au lieu de diminuer dans les parfaits, et l'amour dont il s'agit diminue à proportion de ce qu'elle augmente. Donc cet amour imparfait qu'il faut retrancher ne peut être que naturel. Vous en convenez, Monseigneur, et vous ajoutez seulement qu'il est vicieux.

Vous cherchez néanmoins un autre dénouement qu'on n'auroit jamais pu prévoir. Vous dites qu'on sacrifie « l'amour même de la ré» compense qu'inspire aux enfans de Dieu l'es» pérance chrétienne [1]. » Mais comment la sa» crifie-t-on? » En la rapportant à la charité? » Est-ce que les justes imparfaits ne la rapportent point à la même fin? S'ils la rapportent, votre différence s'évanouit, et votre dénouement n'est qu'une illusion. S'ils ne la rapportent en aucune façon, ces justes se font donc eux-mêmes leur dernière fin? Ailleurs vous tenez un autre langage, et vous voulez que les parfaits soient distingués des justes imparfaits, en ce qu'ils retranchent une mercenarité vicieuse ou *un amour vicieux de la récompense* [2]. Mais *cet amour vicieux de la récompense* ne peut être qu'un amour naturel [3]. Qu'il soit vicieux, comme vous le prétendez, ou innocent, comme je le dis, c'est toujours un amour naturel, et auquel la grâce n'a point de part. Ne dites donc plus, Monseigneur, que cette tradition ne suppose aucun amour naturel. Avouez au contraire qu'elle suppose avec une pleine évidence, dans les justes imparfaits ou mercenaires, un amour naturel d'eux-mêmes et de la récompense pour eux.

Il ne reste plus qu'à savoir si cet amour naturel, supposé par cette tradition, est nécessairement vicieux, ou bien s'il peut n'être pas un péché. Je ne dis donc que ce qui est certain, selon vous-même, par cette tradition, savoir qu'elle suppose un amour naturel et délibéré de la récompense qui est mercenaire ou imparfait; et vous y ajoutez ce que cette tradition ne dit point, quand vous assurez que cet amour naturel et mercenaire est vicieux.

XII. Ce qui m'étonne, Monseigneur, c'est de voir que vous voulez que dans les trois états des serviteurs, des mercenaires, et des enfans, le *désintéressement soit commun* [4]. Quoi, *le désintéressement* est-il *commun* entre le mercenaire et le parfait enfant? Pourquoi donc l'un est-il nommé *mercenaire* ou intéressé par com-

[1] *Pref.* n. 98, t. XXVIII, p. 636. Edit. de 1845 en 12 vol. t. IX. — [2] *Ibid.* n. 70, p. 599.

[1] *Pref.* n. 100, p. 641. — [2] *Ibid.* 98, p. 635. — [3] *Ibid.* n. n. 83, p. 617. — [4] *1re Ecrit*, n. 9, p. 509.

paraison à l'autre? Il est bien vrai que l'un et l'autre a la charité, dont les actes sont très-désintéressés. Mais peut-on dire que l'état de l'un ne renferme pas, outre la charité et les autres vertus surnaturelles, une affection imparfaite qui le fait nommer *mercenaire*, et qui n'est plus dans l'état de l'autre? Pourquoi dites-vous donc que *ce n'est point par cet endroit-là que ces trois états diffèrent* [1]. Persuaderez-vous à quelqu'un que ce n'est point par la mercenarité que le mercenaire est distingué de l'enfant? C'est en cette occasion que vous laissez voir combien ces trois degrés de justes vous choquent et vous embarrassent. Vous dites librement contre Edmer, ce que vous n'osez dire contre tant d'autres auteurs d'un plus grand nom. Mais Edmer ne fait que rapporter la doctrine de saint Anselme, et cette même doctrine ne peut être méprisée en eux, sans que le mépris en retombe sur tant de Pères qui ont parlé de même. Vous voulez, Monseigneur, que ces trois degrés pris en rigueur soient insoutenables; et vous aimez laisser ainsi entendre que les Pères n'ont point parlé assez correctement, que de les expliquer par cet amour naturel, qui en est une clef simple et décisive. Dans le premier degré, ils ont mis avec la charité dominante, et les autres vertus surnaturelles, une crainte naturelle des peines éternelles fondée sur un amour naturel de nous-mêmes. Dans le second, ils ont ôté cette crainte, sans ôter la crainte surnaturelle des peines, et ils ont supposé dans ce second degré un désir naturel du contentement, qui est dans la béatitude formelle, et qui vient de l'amour naturel de nous-mêmes, sans préjudice de la charité dominante, et de toutes les vertus surnaturelles. Dans le troisième, ils ont ôté cette crainte naturelle des peines, et ce désir naturel d'être content dans l'éternité, sans diminuer ni la crainte surnaturelle, ni l'espérance vertu surnaturelle et théologale, ni aucune autre vertu, et supposant une charité plus forte dans ce troisième degré que dans les deux précédens. Quand on veut bien dire des choses si courtes et si claires, on n'a pas besoin de dire, comme vous le faites, Monseigneur : « Ces trois » états, à la rigueur, introduiroient des justes » où la crainte seroit dominante :..... d'autres » qui seroient justifiés par la seule espérance » sans amour; d'autres enfin où l'amour n'au- » roit plus besoin de regarder à la récom- » pense [2]. » Toutes ces difficultés, qui font peu d'honneur aux Pères, s'évanouissent, dès qu'on laisse dans les trois états toutes les vertus surnaturelles, et qu'on ne les caractérise que par des mélanges d'amour naturel dans les deux premiers.

XIII. Examinons maintenant de près, je vous supplie, Monseigneur, comment vous expliquez cette tradition qui établit trois sortes de justes, *serviteurs, mercenaires et enfans*. Je suis très-aise de voir qu'au moins vous reconnoissez que ce sont *trois différens états de justice* [1]. Qu'est-ce qui caractérise ces trois états? « Au premier, » qui est le plus bas, *voici vos paroles* [2], on a » besoin d'être soutenu par un état servile, » lorsqu'on est encore troublé et inquiété par » les terreurs qu'inspire la peine éternelle : » voilà le motif de la crainte. « Au degré qui » suit, on s'est élevé à quelque chose de plus » noble, lorsqu'on y est soutenu par les ré- » compenses que nous avons nommées étran- » gères, après saint Clément d'Alexandrie. »

Pour le troisième « et dernier état,.. Dieu » s'y soutient tout seul en lui-même et par lui- » même; ce qui constitue l'état de la parfaite » charité. » Ces paroles vous scandaliseroient beaucoup, Monseigneur, si elles étoient dans mon livre : car elles semblent n'admettre que ce seul amour de *Dieu en lui-même*, qui *se soutient par lui-même*, sans avoir besoin des consolations de l'espérance chrétienne. Cette expression si forte signifie du moins que les justes du second état n'ont plus la servilité ou crainte de la *peine éternelle*, qui trouble ceux du premier; et que les derniers, qui sont les parfaits, ne sont plus soutenus par la mercenarité ou attachement aux *récompenses étrangères* des justes du second état.

Il reste à savoir ce que vous entendez par *les récompenses du dehors, ou étrangères* de saint Clément, et par les *honneurs* de *l'autre vie* dont saint Grégoire de Nazianze parle.

XIV. Vous ne pouvez, Monseigneur, vous dispenser de mettre la mercenarité de ces justes mercenaires dans une des trois choses que je vais expliquer. Elle consiste dans un attachement ou à des dons passagers en cette vie, ou à des biens de l'autre vie distingués de la béatitude chrétienne, ou à la béatitude chrétienne même.

Pour le premier point, vous ne pouvez prétendre, Monseigneur, que cette mercenarité ne consiste que dans un attachement à des dons passagers en cette vie. Saint Clément parle de la récompense dont il est dit : *Voici le Seigneur,*

[1] *Ve Ecrit*, n. 9, p. 509. — [2] *Ibid.* n. 3, p. 504.

Ve Ecrit, n. 9, p. 508. — [2] *Ibid.* p. 509.

et sa récompense avec lui. Toute l'Eglise entend par cette récompense celle de l'autre vie. Le même saint Clément, en parlant du désintéressement du gnostique, plus parfait que ce juste mercenaire, parle *du salut* et *des biens de l'incorruptibilité*. Il dit que ce gnostique seroit fidèle, quand même il pourroit, en ne l'étant pas, jouir *des biens des bienheureux* : τὰ μακάρων ἀγαθὰ λήψεται [1]. Le *salut*, les *biens de l'incorruptibilité*, *les biens des bienheureux* sont au-delà de cette vie. Saint Grégoire de Nazianze exclut des motifs de son véritable philosophe chrétien, non-seulement la gloire de plaire aux hommes, « mais encore les honneurs réservés en l'autre » vie [2]. » Saint Grégoire de Nysse dit que ces mercenaires « se conduisent avec droiture et » vertu, par l'espérance de la récompense ré- » servée à ceux qui auront vécu pieusement [3]. » Voilà encore la récompense de l'autre vie et non de celle-ci. Saint Ambroise après avoir parlé *des cœurs rétrécis*, qui sont *invités par les promesses*, dit de l'ame parfaite [4], que *sans songer à la récompense céleste, etc. Les cœurs rétrécis* sont donc *rétrécis* par quelque attachement à la *récompense céleste*. Il ajoute pour le parfait : « Il n'est point mené par la récom- » pense à la perfection. Mais c'est par la perfec- » tion qu'il est consommé pour la récompen- » se [5]. » La récompense pour laquelle on est » consommé par la perfection n'est que la béatitude future. De plus, tous ces saints auteurs parlent d'une crainte pour la peine éternelle qui caractérise le serviteur, et c'est aussi selon eux un semblable attachement à la récompense éternelle qui caractérise le mercenaire. On ne peut donc prétendre sérieusement que cette mercenarité ne regarde que les dons d'ici-bas. Il est vrai que saint Clément parle d'un *lucre* et d'un *plaisir extérieur* que vous voulez nommer *la récompense du dehors ou étrangère*. Mais ce *lucre* ou *ce plaisir extérieur* à la vertu et à l'amour de Dieu est une chose grossière, qu'il exclut d'abord des motifs du gnostique ; et ensuite, s'élevant plus haut, il ajoute qu'il ne voudroit pas manquer à Dieu, quand même il le pourroit en jouissant *des biens des bienheureux*. Ces *biens des bienheureux* paroissent quelque chose de fort supérieur au *lucre et au plaisir extérieur*.

XV. Venons au second point, qui est de mettre la mercenarité des justes imparfaits dans un attachement à des biens de l'autre vie, distingués de la béatitude chrétienne. C'est, Monseigneur, ce que vous paroissez vouloir établir, en parlant de *la récompense étrangère* de saint Clément, *et des honneurs de l'autre vie* de saint Grégoire de Nazianze. Voilà ce qui vous fait distinguer, même pour l'autre vie, deux récompenses : l'une à laquelle vous ne donnez aucun nom précis, l'autre que vous nommez *substantielle* et qui est Dieu même [1].

Si vous voulez seulement dire par là qu'on peut distinguer Dieu béatitude objective d'avec la formelle ; qu'on ne peut jamais être intéressé ou mercenaire en ne cherchant qu'à s'unir à Dieu, c'est-à-dire qu'à l'aimer pour lui-même ; et que l'affection mercenaire pour l'autre vie ne peut regarder que la béatitude formelle qui est un don créé, vous l'auriez dû dire clairement comme je l'ai dit en toute occasion. En ce sens, la récompense *essentielle*, *substantielle*, *incréée*, est un objet dont le désir ne peut jamais rendre l'ame mercenaire, et que la plus haute perfection fait désirer de plus en plus. Mais vous ne voulez pas qu'on distingue la béatitude formelle d'avec l'objective. « La béa- » titude objective, dites-vous, et la formelle » ne font ensemble qu'une seule et même fin, » qu'une seule et même béatitude [2]. » Vous dites encore [3] : « La béatitude formelle est Dieu » même comme possédé de nous et nous possé- dant. » Voici encore ce que vous dites, Monseigneur [4] : « Il y avoit alors des Chrétiens plus » grossiers, etc..... qui, outre les grands biens » que Dieu promettoit de donner, hors en » quelque façon de lui-même, se faisoient mille » petites espérances. Ceux qui, trop touchés de » ces biens véritables ou imaginaires distingués » de Dieu, les ressentoient plus que Dieu pos- » sédé en lui-même, pouvoient être considérés » comme ayant l'esprit mercenaire. »

Souffrez que je vous dise, Monseigneur, que ces paroles n'ont rien de précis. Quand on dit *mille petites espérances*, sans en spécifier aucune, on ne dit rien en paroissant dire beaucoup. Où sont-elles ces *mille petites espérances*, au-delà de cette vie ? Où sont *ces biens véritables ou imaginaires distingués de Dieu ?* Ils sont, dites-vous, *hors en quelque façon de Dieu même ;* ils sont *outre les grands biens que Dieu promet*. Pourquoi, Monseigneur, évitez-vous de parler clairement ? Vous nommez incertainement *ces biens véritables ou imaginaires*. Ne

[1] *Strom.* lib. IV, p. 532. — [2] *Orat.* IV, ol. III, n. 60, p. 104. — [3] *Hom. I in cant.* t. I, p. 475. — [4] *De Abrah.* lib. II, cap. VIII, n. 47, t. I, p. 332. — [5] *De interp. David.* lib. IV, cap. XI, n. 28, p. 672.

[1] *Ve Ecrit*, n. 4, t. XXVIII, p. 505. — [2] *Avertiss.* n. 18, t. XXVII, p. 371. — [3] *Préf.* n. 121, p. 671. — [4] *Ve Ecrit*, n. 6, 507. Edit. de 1845 en 12 vol. t. IX.

sont-ils pas certainement *imaginaires*, puisqu'ils sont *hors en quelque façon de Dieu*, et *outre les grands biens qu'il promet?* Les grands biens qu'il promet sont la *plénitude* des biens véritables; *sufficientium competentium commodorum*, comme parle saint Anselme, dans l'endroit que vous citez. Ces biens, qui sont l'objet de *mille petites espérances*, sont donc, selon vous, *outre la plénitude*, des véritables biens promis.

Souvenez-vous, Monseigneur, qu'il s'agit ici de la mercenarité des justes. Ces justes ont la foi explicite. Ont-ils pour l'autre vie *mille petites espérances hors en quelque façon de Dieu* et *outre les grands biens qu'il promet?* Se font-ils une béatitude fabuleuse *outre* la vision intuitive de Dieu, qui nous est promise avec la joie suprême de l'ame, et tous les biens corporels? Voilà l'assemblage des biens promis, qui sont la plénitude de tous les biens véritables renfermés dans la béatitude chrétienne. Voulez-vous que ces justes démentent leur foi pour attendre plus que Dieu ne promet, et pour se faire une chimère flatteuse contre la vérité de sa parole? Ou vous supposez que ces biens sont renfermés dans la béatitude chrétienne, ou non? S'ils y sont renfermés, pourquoi dites-vous qu'ils sont *véritables ou imaginaires*, qu'ils sont *hors en quelque façon de Dieu* et *outre les grands biens qu'il nous promet?* Si vous ne les renfermez pas dans la plénitude des vrais biens qu'on nomme béatitude chrétienne, vous imputez à ces justes un attachement à une chimère impie qui dément leur foi.

Mais encore quel attachement leur imputez-vous d'avoir pour cette chimère? C'est un attachement criminel. Vous dites: « Ceux qui, » trop touchés de ces biens véritables ou ima- » ginaires distingués de Dieu, les ressentoient » plus que Dieu possédé en lui-même, pou- » voient être considérés comme ayant l'esprit » mercenaire. » Si vous n'entendez par *ressentir* qu'un sentiment involontaire de la nature, vous mettez la mercenarité dans le simple sentiment indélibéré. Par là vous serez contraint d'appeler *mercenaires* tous les plus grands saints, qui ayant été les plus tentés ont éprouvé le plus fortement des sentimens indélibérés contre la perfection de l'amour. Si au contraire ce sentiment est délibéré, vous supposez que ces justes sont mercenaires en ce qu'ils préfèrent ces biens *imaginaires* à *Dieu possédé en lui-même*. Quelle idée donnez-vous de ces justes? Y a-t-il rien de plus impie que cette préférence d'une chimère à Dieu pour l'éternité? Vous semblez encore confirmer cette explication en disant[1]: « Ceux » qu'ils appeloient mercenaires étoient ceux » qui, plus touchés des biens qu'on reçoit de » Dieu que de lui-même, ne goûtoient pas as- » sez cette vraie et substantielle récompense, » qui aussi est la plus inconnue au sens hu- » main. » En cet endroit, *goûter* ne peut signifier qu'un amour délibéré: car pour le *goût* involontaire auquel on n'adhère en rien, il ne peut jamais rendre les justes *mercenaires* et imparfaits. *Goûter* veut donc dire clairement en cet endroit aimer d'un amour délibéré. Vous supposez donc, Monseigneur, que ces justes aimoient délibérément ces *biens vrais ou imaginaires*, plus que la *vraie et substantielle récompense*,..... qui est *Dieu possédé en lui-même*.

Les Pères n'ont donc jamais pu penser à une *récompense du dehors* dans l'autre vie, *outre les grands biens que Dieu promet*. Quand ils ont parlé d'un attachement mercenaire à la récompense, ils ont entendu parler d'un attachement imparfait à un objet parfait. Ils ont parlé *des biens de l'incorruptibilité, des biens des bienheureux*, du *royaume du ciel*, de *la gloire cachée*, de *la promesse céleste*, c'est-à-dire de la béatitude formelle. On n'a jamais connu parmi les Chrétiens pour l'autre vie d'autre *récompense étrangère*, d'autre gloire, d'autres *honneurs*. Si vous en connoissez, Monseigneur, enseignez-les à toute l'Eglise qui les ignore. Il est vrai que le parfait et l'imparfait peuvent lire les promesses avec des dispositions différentes. En lisant, par exemple, le prophète Isaïe et l'Apocalypse, l'un n'y cherche sa béatitude que par un mouvement de grâce; l'autre y cherche souvent à consoler la nature par tant de magnifiques images des dons de Dieu: mais ni l'un ni l'autre ne cherche une ville où tout soit or et pierres précieuses, comme un Juif charnel prend à la lettre les promesses de l'Écriture. L'un et l'autre sait que nous ne devons jamais nous laisser toucher d'aucun bien, *outre les grands biens que Dieu nous promet*. L'un et l'autre sait que tous nos biens pour l'autre vie sont renfermés dans la vision intuitive et dans l'amour consommé de Dieu, qui donnent à l'ame un éternel ravissement, et au corps une glorieuse immortalité avec Jésus-Christ. Voilà la béatitude promise, qui est indivisible par la promesse, et *outre* laquelle on ne peut jamais chercher que des *biens imaginaires* par une fiction païenne.

De plus, je vous demande, Monseigneur, si

[1] *Ecrit*, n. 4, p. 504.

ces *biens véritables ou imaginaires, outre les grands biens que Dieu promet*, sont rapportés à Dieu, ou non ? S'ils sont rapportés à Dieu, ils ne sont donc pas *outre* ceux *que Dieu promet :* car quelle apparence de désirer pour la gloire de Dieu, dans la vie éternelle, des biens qu'il ne nous promet pas, et qui sont par conséquent contraires à la foi. Mais comment pourroient-ils être rapportés à Dieu, même habituellement et implicitement, comme à la fin principale, puisqu'on en est *plus touché* que de *Dieu possédé en lui-même*, qui est *la vraie et substantielle récompense*. Que devient donc la mercenarité des justes, selon vous, Monseigneur? Il la faut trouver pour distinguer la mercenarité des parfaits enfans. Où est-elle? Votre système ne lui laissera-t-il aucune place?

XVI. Examinons, en troisième lieu, si vous ne pourriez point la mettre dans un attachement à la béatitude formelle. Nous avons déjà vu que vous vous êtes ôté cette ressource en tâchant de confondre la béatitude formelle avec l'objective [1]. Vous paroissez néanmoins vouloir mettre la mercenarité dans l'espérance, lorsqu'elle n'est pas *poussée à son dernier période*, c'est-à-dire rapportée à la fin dernière qui est la gloire de Dieu. L'espérance a sans doute pour objet la béatitude formelle. Vous assurez que le défaut de *rapport* de cette vertu à *la charité* pourra être *une imperfection ou peut-être un vice* [2]. Mais il faudroit parler en termes précis et affirmatifs. Ne dites point *une imperfection ou peut-être un vice ;* dites lequel des deux. Ne parlez point d'un *rapport* en général : mais expliquez-nous si c'est un rapport ou habituel, ou virtuel, ou formel, sans lequel l'espérance est *un vice*. En expliquant les paroles d'Albert le Grand, qui dit que *l'ame délicate a en horreur* de servir Dieu par la récompense, vous assurez que ce qui est en *horreur* à cette ame est « l'espé- » rance en tant qu'on y mettroit sa fin dernière, » et qu'on s'y arrêteroit plus qu'il ne faut, » sans la rapporter à la gloire de Dieu. » Sans doute on met sa dernière fin dans un objet, quand on *le ressent plus que Dieu* et qu'on en est *plus touché* que de la fin dernière. C'est ce que vous appelez *s'y arrêter plus qu'il ne faut sans le rapporter à la gloire de Dieu*. Voilà cette espérance de la béatitude formelle, qui n'étant pas rapportée à la charité fait la mercenarité vicieuse. Je laisse à juger au lecteur si on peut l'attribuer à de vrais justes. Ne seroit-il pas plus naturel de dire que la béatitude formelle a deux caractères à remarquer? Le premier est qu'elle est un don créé et distingué de Dieu. Le second est que Dieu nous la donne par une volonté libre et gratuite, en sorte qu'il auroit pu (sans ses promesses) se faire connoître à nous et nous inspirer son amour, sans nous donner cette béatitude surnaturelle, qui est la vision intuitive de son essence, avec un ravissement de joie suprême et permanente dans l'éternité. Ce don créé, qui est distingué de Dieu, et qu'il pouvoit ne nous accorder pas, peut être désiré imparfaitement par un amour naturel. Il ne faut point recourir à des fictions contre la foi sur des biens *imaginaires* dans l'autre vie, *outre les grands biens que Dieu nous promet*. C'est la béatitude formelle même qu'on peut désirer d'un amour mercenaire et imparfait. Il ne reste plus qu'à savoir si cet amour mercenaire est toujours vicieux, comme vous l'assurez. Voilà la mercenarité, la propriété, le propre intérêt. Il est naturel, il est délibéré. Nous sommes jusque-là d'accord. Vous ajoutez qu'il est vicieux : c'est de quoi je ne conviens pas. Mais vous, Monseigneur, qui en faites un péché, vous êtes encore plus obligé que moi à en recommander le sacrifice absolu.

XVII. Vous dites que « l'amour des justes » du commun a plus besoin de s'aider de tout, » c'est-à-dire, des biens qui sont hors de Dieu » même, mais que l'amour parfait et pur, sans » oublier les avantages accidentels du corps et » de l'ame qui ne sont pas Dieu, se porte à les » concentrer et consolider avec le bien qui est » Dieu même [1]. » L'amour pur veut donc, selon vous, *les avantages* accidentels, et du corps et de l'ame, qui ne sont pas Dieu. Il les *concentre*, il les *consolide* avec lui, c'est-à-dire, qu'il ne les cherche point *hors de Dieu* et *outre les biens* qu'il *promet ;* c'est-à-dire, que l'ame conduite par le pur amour ne les veut qu'en tant qu'ils sont renfermés dans la possession de Dieu même. Comment est-ce donc que *l'amour du commun des justes s'aide de tout ?* S'aide-t-il *de tout*, et même de l'amour vicieux, pour aimer Dieu? S'aide-t-il de l'attachement même à des biens *imaginaires outre ceux que Dieu promet, hors en quelque façon de lui*, et qu'on ressent plus que Dieu possédé en lui-même? *S'aide*-t-il de cette *espérance* que les saints *ont en horreur en tant qu'on y mettroit sa fin dernière, et qu'on s'y arrêteroit plus qu'il ne faut sans la rapporter à la gloire de Dieu?* Où

[1] *Avert.* n. 18, t. XXVIII, p. 371. — [2] *Préf.* n. 98, p. 636. Edit. de 1845 en 12 vol. t. IX.

[1] *Préf.* n. 102, p. 644.

vont ces expressions? Mais sans vouloir les prendre en toute rigueur, je vous demande, Monseigneur, qu'au moins vous leur donniez une borne précise.

XVIII. Vous avez tenté, Monseigneur, de trouver des imperfections qui ne soient pas tout-à-fait des péchés. Mais rien n'est plus difficile que d'y réussir, quand on a une fois condamné de péché tout ce qui n'est pas une vertu surnaturelle. L'imperfection est, selon vous[1], « ou quelque chose de si indélibéré et de si lé-» ger, qu'il ne parvient pas à faire un acte par-» fait; ou seulement, dans un acte, le défaut » d'être rapporté assez vivement et assez sou-» vent à Dieu.... J'ajouterai néanmoins encore, » dites-vous, que ce qu'on appelle du nom » d'imperfection, si on en pénètre le fond, et si » on tranche jusqu'au vif, se trouvera le plus » souvent être un vrai péché, que l'amour-» propre nous déguise sous un nom plus doux. » Voilà, Monseigneur, trois membres de votre explication qu'il faut bien peser. A l'égard du premier cas, ce qui n'est pas un acte parfait n'est ni délibéré ni humain, pour parler comme l'Ecole. Laissons donc de tels actes, où l'imperfection de la volonté ne peut se trouver, puisqu'elle ne peut être imparfaite que dans ses désirs libres. Que si vous parlez de certains actes qui ne sont qu'à demi délibérés, il est vrai qu'ils en sont moins vicieux à proportion qu'ils ont moins de délibération; alors ce qui seroit un plus grand péché en devient un moindre; mais c'en est toujours un pour le second cas. Si l'imperfection ne consiste qu'à *ne rapporter pas assez vivement et assez souvent ces actes à Dieu, etc.* il n'y aura rien qui ne soit imparfait; car le plus ou le moins de vivacité ou de fréquence des actes, dépend de la comparaison qu'on en fera avec d'autres actes qui pourroient être encore plus vifs et plus fréquens. Où sera la règle certaine et précise? Les actes d'un ange, suivant cette règle, sont des imperfections, quand on les compare avec ceux d'un chérubin. Excepté ces deux cas, dont l'un est involontaire par l'indélibération, et l'autre n'est une imperfection que dans le sens où l'on peut dire que les anges mêmes sont imparfaits, tout le reste, *si on tranche jusqu'au vif, se trouvera le plus souvent être un vrai péché, qu'on déguise sous un nom plus doux.* Ce terme de *souvent* est de trop, à moins que vous ne vous retranchiez enfin à dire que les actes d'amour naturel délibéré et innocent sont rares quoique réels. Que si vous n'admettez jamais de tels actes, le terme de *souvent* n'est en cet endroit qu'une pure illusion. Vous auriez pu décider tout d'un coup, Monseigneur, qu'il n'y avoit aucun milieu entre les vertus surnaturelles et le péché. Je laisse à juger ce que vous pensez des vertus des philosophes. Pour la propriété, dont les bons mystiques parlent sans cesse, vous avez assez déclaré combien vous la méprisez. Quoi, Monseigneur, toutes les fois qu'un juste désire par des *actes inquiets et empressés* son salut, toutes les fois qu'il *se porte avec trop d'ardeur et d'attache*, comme dit saint Bonaventure, vers la béatitude chrétienne, qui est son bien pour l'éternité, il commet un vrai péché; et tant de saints, faute d'avoir *su trancher jusqu'au vif, ont déguisé ces péchés sous un nom plus doux.*

XIX. Vous vous êtes senti si pressé sur cet amour mercenaire des justes imparfaits, que vous supposez vicieux, que vous avez fait un effort pour adoucir cette doctrine. Voici comment vous en parlez[1] : « Les désirs de la béa-» titude abstractivement et en général délibérés » ou indélibérés ne font par eux-mêmes aucun » obstacle à la perfection,.... soit qu'on y con-» sente, soit qu'on n'y consente pas. Ce sont » des actes si abstraits, qu'à vrai dire ils ne » peuvent être ni bons ni mauvais, qu'autant » qu'on les épure par rapport à Dieu. » Voilà, Monseigneur, des désirs même délibérés qui ne peuvent être que naturels sur la béatitude en général, et qui ne sont selon vous ni *bons ni mauvais*, et qui ne font rien à la perfection qu'autant *qu'on les épure par rapport à Dieu.* Est-ce leur abstraction qui les empêche d'être *bons ou mauvais?* Vous paroissez le dire. Mais enfin seront-ils indifférens à cause de cette abstraction, quoiqu'ils soient *délibérés* par un vrai consentement, s'ils n'ont aucun rapport à Dieu? C'est ce que vous n'avez pas jugé à propos d'expliquer, quoique ce soit l'essentiel de la question.

XX. Vous assurez, Monseigneur[2], que quand certains théologiens ont parlé du désir de la récompense, et qu'ils ont dit, *an licitum, etc. est-il permis*, ils l'ont fait comme le concile de Trente, pour prouver contre Luther que l'espérance n'est pas vicieuse. Mais Sylvestre a parlé ainsi avant le concile[3], et sans entrer dans aucun point de controverse contre Luther sur l'espérance. Mais Sylvius a écrit presque de nos jours, et sans entrer là-dessus, non plus que

[1] *Préf.* n. 222, p. 747.

[1] *Préf.* n. 120, p. 668. — [2] *Ibid.* n. 87, p. 622. — [3] Voy. ma *Lettre past.* n. 69, etc. ci-dessus, p. 321 et suiv.

les autres sur cette matière, dans aucune controverse avec les Luthériens. Votre réponse n'a donc aucun fondement qui paroisse dans les circonstances tirées des ouvrages de ces auteurs. De plus, Sylvius parle de deux sortes de justes, l'un *mercenaire*, qui sert Dieu par le motif *permis* de la récompense; l'autre sans aucun égard à la récompense: *nullum omnino respectum habens ad mercedem*. Il ajoute, *qu'il n'y a pas d'obligation d'être enfant en cette manière* sublime. Je sais bien qu'il comprend souvent en gros l'espérance même commandée par la charité, dans ce désir de la récompense. Mais enfin il faut qu'il y suppose aussi quelque amour naturel qui accompagne le surnaturel, puisqu'il assure qu'il y a là une affection imparfaite qui est *permise*, qu'on n'a point *d'obligation* de retrancher, et qui ne se trouve plus dans les parfaits enfans: *nullum omnino respectum habens ad mercedem*.

XXI. Vous rejetez, Monseigneur, cet amour naturel en disant[1] « qu'on ne sait jamais si on » l'a, ou si on ne l'a pas; car qui sent, dites-» vous, la grâce jusqu'à la discerner d'avec la » nature? » Est-ce là ce qui vous empêche d'avouer cet amour? Voulez-vous n'admettre rien de naturel et de surnaturel, que ce qu'on peut *discerner?* Vous savez mieux que moi, Monseigneur, que l'obscurité de la foi dans le pélerinage de cette vie fait que nous ne saurions jamais *discerner* avec certitude ce qui est de la grâce, d'avec ce qui est de la nature, et ce que nous faisons pour Dieu, d'avec ce que nous faisons pour nous-mêmes. Vous ne pouvez éviter de dire, pour les actes de la cupidité vicieuse qui imite souvent la charité, ce que vous ne pouvez souffrir que je dise des actes de cet amour naturel. Si vous dites qu'une ame discerne son amour gratuit d'avec l'amour mercenaire et vicieux, vous prétendez qu'elle a une certitude de sa justice actuelle: ce qui est contraire au dogme de la foi. Si au contraire vous avouez qu'en aimant Dieu elle ne sait si elle l'aime véritablement, ou bien si elle aime ses dons par cupidité vicieuse, et par un orgueil qui imite la charité, vous avouez qu'on est dans l'impuissance en cette vie de discerner les mouvemens de la grâce de ceux de la nature corrompue. Pourquoi ne voulez-vous pas qu'on soit dans la même obscurité pour les mouvemens de la nature imparfaite, quoique non vicieuse? La nature, soit imparfaite, soit vicieuse, cherche tous les mêmes dons de Dieu que le principe de grâce. Cette obscurité, loin d'être un inconvénient contre mon système, doit se trouver dans tout système véritable: car il a plu à Dieu de nous tenir toujours ici-bas dans ces profondes ténèbres pour nous humilier. Nul ne peut jamais savoir, sans révélation, si l'acte qu'il fait est naturel ou surnaturel, s'il est digne d'amour ou de haine. Cette incertitude, loin de favoriser l'illusion, est un préservatif admirable contre toute illusion à craindre; car l'illusion ne vient jamais que d'une fausse certitude qu'on est conduit par la grâce, lorsqu'en effet on suit la nature. Il faut donc que les ames, dans l'état de pure foi, ne sachent et ne prétendent jamais parvenir à savoir certainement si leurs désirs sont naturels ou surnaturels. Cette obscurité impénétrable est un des grands moyens dont Dieu se sert pour nous tenir en défiance de nous-mêmes, et dans la dépendance de nos supérieurs. Pour les directeurs les plus éclairés, ils ne sauroient discerner avec une pleine certitude les mouvemens de la grâce d'avec ceux de la nature, soit imparfaite, soit vicieuse. Mais plus ils ont d'expérience dans les opérations de la grâce, plus ils observent dans la pratique, que l'amour surnaturel venant de la grâce, il est accommodé à toutes les opérations qu'elle fait en nous. Ainsi ils remarquent que cet amour est doux, simple, égal, patient et tranquille dans toutes les privations sensibles et dans toutes les épreuves où la grâce met les ames: au lieu que l'amour naturel est empressé, inquiet, ardent, délicat, sensible, inégal, avide de consolations et facile à décourager; enfin que c'est lui qui cause toutes les craintes, tous les scrupules et tous les troubles que le parfait amour chasse. Voilà les règles des plus grands auteurs de la vie intérieure sur ce discernement.

XXII. Je ne puis, Monseigneur, me résoudre à finir une si longue lettre sans me justifier sur le reproche que vous me faites d'établir une inspiration extraordinaire presque perpétuelle. J'ai déjà remarqué que vous êtes tombé dans l'inconvénient que vous m'imputez; car vous attribuez à la Mère de Chantal une oraison passive qui est manifestement miraculeuse, et vous avouez qu'elle étoit *presque perpétuelle*[1]. Pour moi, je ne dis rien de semblable. Lisez, de grâce, et relisez mes paroles, vous trouverez que je n'admets en aucune occasion nulle inspiration que celle qui est commune à tous les justes, et dont on n'a jamais de certitude dans

[1] *Pref.* n. 9, p. 534.

[1] *Instruct. sur les États d'oraison*, liv. VIII, n. 30, t. XXVII, p. 329. Édit. de 1845 en 12 vol. t. IX.

la voie de pure foi. Quand j'ai dit que les ames dont je parlois « n'ont pour règles que les pré» ceptes, les conseils de la loi écrite, et la grâce » actuelle, qui est toujours conforme à la loi[1], » ç'a été immédiatement après avoir exclu toute *inspiration miraculeuse ou extraordinaire*. Il ne pouvoit pas être question en ce lieu de la volonté de *bon plaisir*, puisqu'il s'agissoit non des événemens déjà arrivés et qu'il faut accepter, mais des délibérations à faire, et des partis à prendre sur les choses à venir. Ainsi vous ne pouvez rendre suspect mon silence sur la volonté de *bon plaisir* dans ces circonstances. C'est pour de tels cas qu'on ne peut agir avec plus de précaution que de consulter toujours, 1° les commandemens et les conseils évangéliques[2]; 2° l'attrait de la grâce dans le choix de certains actes pieux pour les cas où ils ne sont point réglés, ni par les commandemens, ni par les conseils, mais à condition qu'on ne supposera jamais que cet attrait est *extraordinaire*, et qu'on le réduira toujours à la règle inviolable de la volonté de Dieu écrite. Alors la volonté de bon plaisir *se fait connoître à nous par la grâce actuelle*, comme je l'ai dit dans ma *Lettre pastorale*[3]. Alors l'attrait de la grâce nous porte à certains actes pieux plutôt qu'à d'autres, et nous fait sentir que Dieu nous y invite. Par exemple, on méditera une vérité plutôt qu'une autre, suivant cet attrait. On fera l'oraison ou une lecture, on priera, ou bien on travaillera à pratiquer quelque vertu particulière au dehors. J'ai dit qu'en ces occasions la volonté de Dieu se découvre par l'attrait de la grâce. Mais je n'ai jamais dit, comme vous l'assurez, Monseigneur, qu'on doit *ranger sous cette grâce la volonté de bon plaisir*. La volonté de Dieu est la règle que nous suivons, par exemple, pour méditer une volonté plutôt qu'une autre. Mais ce qui nous applique à la règle, et qui nous la découvre en ces occasions où il n'y a point de règle extérieure qui soit précise, c'est l'attrait intérieur de la grâce. Pour ce cas même, je n'ai pas dit qu'il faut *prendre pour règle la grâce actuelle*[4]: je veux seulement qu'on en écoute l'attrait, sans pouvoir jamais s'assurer que c'est la grâce qui nous invite; car je déclare que les ames les plus éminentes dans cette voie de pure foi, ne discernent point la grâce avec certitude non plus que le commun des justes. Voici mes paroles[5] : « Pour les cas où les conseils ne se » tournent point en préceptes, *ces ames* doivent » sans se gêner faire les actes ou de l'amour en » général, ou de certaines vertus distinctes en » particulier, suivant que l'attrait intérieur de » la grâce les incline plutôt aux uns qu'aux » autres en chaque occasion. » J'ajoute que « cette inspiration n'est que celle qui est com» mune à tous les justes, et qui ne les exempte » jamais en rien de toute l'étendue de la loi » écrite. » Voilà la doctrine que vous nommez *un pur fanatisme*,..... *un pur quiétisme*,..... *une illusion fanatique*. J'ai ajouté que dans les tentations violentes, et dans les cas où le précepte presse, ces ames, quelque passives qu'elles soient, doivent recourir aux motifs mêmes les plus intéressés, et à l'empressement *même naturel*, plutôt que de s'exposer à succomber à la tentation. C'est ce que vous appelez vous-même, *s'aider de tout*. Il y a entre nous cette différence, que vous serez réduit à supposer qu'on *s'aide* de certaines imperfections que vous croyez vicieuses, et que je veux qu'on s'aide seulement d'une imperfection naturelle qui n'est pas péché.

XXIII. C'est en cette occasion que vous avez dit que le *cas des préceptes affirmatifs est très-rare*, pour en conclure que je donne tout au fanatisme, excepté certains momens *très-rares* où le précepte presse : mais les momens que j'excepte ne sont exceptés que pour employer un empressement *même naturel* dans les plus violentes tentations, et je veux que tout le reste de la conduite soit une coopération fidèle à la grâce commune des justes dans la plus obscure foi. Pour l'inspiration extraordinaire, je ne lui laisse ni place ni fente pour entrer jamais dans cette vie de pur amour et de pure foi. Mais en voulant me faire une objection qui se détruit d'elle-même, vous vous êtes jeté dans un inconvénient manifeste. Vous voudriez le couvrir en disant : « Qu'on m'entende bien[1]. » Je ne vous entends que trop bien, Monseigneur. Vous ajoutez : « Je ne dis pas que l'o» bligation de pratiquer les préceptes affirmatifs » soit rare : à Dieu ne plaise. » Que dites-vous donc? Ne reconnoissez-vous pas vos paroles? *Unaque est exceptio de præcepti casu, qui in præceptis affirmativis est rarissimus ac vix unquam ad certa momenta revocandus. L'obligation de pratiquer le précepte* est restreinte au cas *du précepte*. Le cas du précepte est, selon vous, *très-rare*. L'obligation de le pratiquer est donc *très-rare*. Ne dites point que *l'obligation n'en est pas perpétuelle*. Il y a

[1] *Expl. des Max.* p. 65. — [2] *Ibid.* p. 151. — [3] *Instruct. past.* n. 3 : ci-dessus, p. 288. — [4] *Préf.* n. 61, p. 585 et suiv. — [5] *Explic. des Max.* p. 66 et 67.

[1] *Préf.* n. 59, p. 581.

une extrême différence entre une chose *qui n'est pas perpétuelle*, et une *qui est très-rare*. Ne niez donc pas un fait si constant. Mais en l'avouant, ajoutez que cette expression, qui vous a échappé dans un excès de zèle pour combattre mes erreurs, est contraire à vos vrais sentimens. Vous ajoutez : « Je parle des mo-» mens certains et précis de l'obligation ; car » qui peut déterminer l'heure précise à laquelle » il faut satisfaire au précepte intérieur de » croire, etc. » Non, Monseigneur, ne confondons point ces deux choses très-différentes, que vous avez si clairement distinguées. La première chose est que *le cas du précepte est très-rare : qui in præceptis affirmativis est rarissimus*. La seconde chose, que vous ajoutez à la première, est que le moment précis en peut à peine être fixé. N'espérez donc pas de faire insensiblement une seule proposition de deux propositions distinctes, qui sont dans votre ouvrage l'une après l'autre : outre que le moment précis est difficile à assigner, d'ailleurs *le cas du précepte* est, selon vous, *très-rare*. *Qu'on m'entende bien*, dites-vous. Qui voulez-vous qui vous entende autrement que je vous entends, quand vous parlez ainsi : « Je ne dis pas que l'obli-» gation de pratiquer les préceptes affirmatifs » soit rare : à Dieu ne plaise ? » L'obligation et le cas de l'obligation sont-ils différens? Le cas qui oblige est *très-rare*, selon vos paroles. Quoi, est-ce ainsi, Monseigneur, que vous éludez sans ménagement votre décision formelle, vous qui voulez que tout le monde vous croie contre moi, parce que vous *parlez avec sincérité*, ainsi que l'Apôtre, *comme de la part de Dieu, devant Dieu* et en Jésus-Christ? Cette excuse, si manifestement contraire à votre texte, est-elle le modèle que vous voulez me donner d'une humble et sincère rétractation? Je serai toute ma vie, avec un respect que rien ne peut altérer, etc.

TROISIÈME LETTRE

EN RÉPONSE

AUX DIVERS ÉCRITS OU MÉMOIRES

CONTRE LE LIVRE INTITULÉ :

EXPLICATION DES MAXIMES DES SAINTS.

PREMIÈRE PARTIE.

SUR LA CHARITÉ.

MONSEIGNEUR,

I. Vous n'oubliez rien, pour empêcher que l'Ecole ne s'alarme de ce que vous entreprenez contre elle. Vous dites qu'on *trouvera* partout dans votre livre que « l'objet primitif de la » charité, c'est l'excellence et la perfection de » la nature divine [1]. » Vous ajoutez, en parlant de vos ouvrages : « On verra en termes formels » la perfection de Dieu en elle-même, comme » le motif primitif et spécifique de la charité, » c'est-à-dire la contradictoire de la proposition » qu'on m'impute. » Vous supposez donc, Monseigneur, qu'il n'est pas permis de vous imputer des propositions contradictoires, vous qui ne cessez de m'en imputer.

Vous dites ailleurs [2] que « Dieu en lui-même » étant sans doute plus excellent que Dieu en » nous, puisqu'en lui-même il est infini, et » ne peut être communiqué que d'une manière » finie ; il s'ensuit que la charité doit avoir » pour objet essentiel Dieu en tant qu'il est » bon en soi, et non Dieu en tant qu'il nous » rend heureux. » Quand on entend cette exclusion *de Dieu en tant qu'il nous rend heureux*, on est tenté de croire, Monseigneur, que vous voilà enfin d'accord avec toute l'Ecole, et que j'ai voulu vous imputer artificieusement un sentiment contraire au vôtre pour faire oublier mes erreurs, en excitant une contestation frivole entre l'Ecole et vous. Mais approfondissons, s'il vous plaît.

II. Je n'ai jamais dit que vous voulussiez exclure *Dieu, en tant qu'il est bon en soi*, de l'objet de la charité. J'ai dit seulement que vous vouliez que la charité ne pût jamais re-

[1] *Avert. sur les div. Ecrits*, n. 9, t. XXVIII, p. 354. Edit. de 1845 en 12 vol. t. IX. — [2] *Préf. sur l'Instr. past.* n. 38, t. XXVIII, p. 562.

garder Dieu comme bon en lui-même, sans le regarder aussi comme bon pour nous, et que, selon vous, sa bonté relative à nous est en lui la *raison d'aimer* qui *ne s'explique pas d'une autre sorte;* de manière que s'il n'étoit pas béatifiant à notre égard, il ne nous *seroit plus la raison d'aimer*, c'est-à-dire qu'il ne nous seroit plus aimable, quoiqu'il fût bon en lui-même. N'avez-vous pas établi cette doctrine dans votre premier livre [1]? On n'a qu'à le bien lire. Mais quand vous n'auriez point parlé ainsi dans le premier volume, le second, quoique si radouci pour apaiser l'École alarmée, suffiroit encore pour montrer quelle est votre doctrine.

III. « L'excellence de la nature divine est, » dites-vous, l'objet primitif de la charité; *c'est* » *comme* son motif primitif et spécifique. » Jamais théologien n'a parlé ainsi. Que veut dire *motif primitif?* Si vous entendez par là que la perfection de Dieu en lui-même est l'origine et la source de la béatitude qu'il nous communique, la perfection absolue de Dieu sera en ce sens autant *le motif primitif* de l'espérance que celui de la charité; car tout homme qui espère de Dieu la béatitude, ne l'espère de lui qu'à cause qu'il sait par la foi que sa perfection absolue est la source de tout le bien qu'il nous communique. Une preuve que c'est là votre pensée, c'est que vous raisonnez ainsi : « *Le* » *seul* objet qu'on ne peut pas séparer absolu- » ment des autres, même par la conception.... » c'est celui de l'excellence et de la perfection » divine; car qui peut songer seulement à » aimer Dieu, sans songer que c'est à l'être » parfait qu'il se veut unir. C'est la première » pensée qui vient à celui qui l'aime [2], etc. » Voilà, selon vous, Monseigneur, *la première pensée* qui prépare l'acte de charité; voilà ce qui est *primitif*. Les autres pensées sur la béatitude peuvent n'être pas actuellement distinctes et aperçues. Mais cette perfection *est l'objet sans lequel* la charité *ne peut ni être, ni être entendue, l'objet qu'on ne peut séparer d'elle, même par abstraction*. Tout cela est vrai. Mais on en peut dire tout autant de l'espérance; car nul ne peut espérer raisonnablement de Dieu la béatitude, qu'autant qu'il le suppose un objet béatifiant ou parfait, qu'autant qu'il le regarde comme la source et le fonds *primitif* d'où doit découler en nous la béatitude. Sans cette supposition, l'espérance *ne peut ni être, ni être entendue*.

Est-ce donc, Monseigneur, en ce sens, qui élude la notion commune des théologiens, que vous voulez que la perfection de Dieu en lui-même soit *l'objet* ou *motif primitif* de la charité? En voici encore une preuve claire tirée de vos paroles. « Aimer Dieu comme nous étant » bon, c'est aussi l'aimer comme bon en soi; » et l'un de ces sentimens fait partie de l'an- » tre [1]. » C'est ce que vous dites, en assurant, contre le texte formel de saint Bernard, que ce Père « confond naturellement l'excellence de » la nature divine en elle-même, avec la bonté » communicative. » Dans l'espérance on *aime* Dieu, dites-vous, *comme nous étant bon :* donc, selon vous, on l'y aime aussi *comme bon en soi;* on l'y désire en le supposant béatifiant, c'est-à-dire parfait. Voilà *l'objet ou motif primitif* qui est, selon vous, dans l'espérance comme dans la charité, par la confusion que vous faites faire *naturellement* à saint Bernard de la bonté en elle-même, avec *la bonté communicative*. C'est encore sur le même principe que vous avez dit ces paroles : « L'amour » qu'on a pour Dieu, comme objet béatifiant, » présuppose nécessairement l'amour qu'on » avoit pour lui à raison de la perfection et de » la bonté de son excellente nature [2]. » Vous voulez que tout amour d'espérance suppose une vue et un amour de Dieu bon, parfait et excellent en lui-même. Voilà *l'objet primitif* ou source de la béatitude, qu'il faut *présupposer nécessairement* dans l'espérance aussi bien que dans la charité.

1° Voici votre véritable doctrine. Vous admettez dans l'acte de charité, pour objet *primitif* et *principal*, la perfection de Dieu en lui-même. Mais *cet objet primitif* ou principal, qui ne peut en être séparé *même par abstraction*, se trouve, comme je viens de le prouver, tout autant dans l'acte d'espérance.

2° Vous appelez cet objet *spécifique*, l'objet *essentiel;* mais est-il le seul *essentiel?* S'il n'est pas le seul *essentiel*, c'est en vain que vous nous éblouissez par un si grand terme. La bonté relative à nous est aussi l'objet *essentiel*. Par conséquent elle est aussi l'objet *spécifique;* car on doit appeler spécifique tout ce qui sert à constituer l'espèce ou l'essence; et si la bonté relative est un objet *essentiel*, il faut qu'elle entre dans l'objet *spécifique*. Vous ne pouvez

[1] *Instruct. sur les Etats d'oraison*, liv. x, n. 9, t. xxvii, p. 431. Edit. de 1845 en 12 vol. t. ix. — [2] *IIe Ecrit*, n. 21, t. xxviii, n. 483. Edit. de 1845, etc.

[1] *Préf.* n. 102, t. xxviii, p. 646. — [2] *IIe Ecrit*, n. 5, t. xxviii, p. 413. Edit. de 1845 en 12 vol. t. ix.

vous tirer de cette difficulté, qu'en alléguant encore l'objet *primitif*. Mais cet objet *primitif* n'est pas moins essentiel à votre espérance qu'à votre charité.

3° Vous renversez l'usage de tous les termes de l'Ecole, en faisant cette question : « Quel » est le premier et le principal, ou, ce qui est » la même chose, quel est l'objet spécifique de » cette vertu ? » Non, Monseigneur, on ne parle point ainsi. L'objet *spécifique* comprend tout ce qui constitue l'espèce; il est le seul *essentiel*. Tous ceux que vous voudrez insinuer, sous le nom de *motifs secondaires* et de *moins principaux*, ne pourroient être qu'accidentels. Dès qu'ils ne seroient qu'accidentels, on pourroit les *arracher* et les supprimer dans *les actes* produits par la raison. Ils ne seroient *plus la raison d'aimer*, qui ne *s'explique pas d'une autre sorte*. Dès ce moment, les souhaits de saint Paul, de Moïse et de tant de saints de tous les siècles, ne seroient point des *velléités*, mais des volontés pleinement délibérées, quoique conditionnelles. Dès ce moment il ne seroit plus permis de dire, comme vous l'assurez encore dans votre dernier livre [1], « qu'on fait » tout pour être heureux ..... que c'est le fond » de la nature, que la grâce suppose,.... que » tous les actes surnaturels » (vous n'en exceptez pas plus ceux de la charité que ceux de l'espérance) « sont fondés nécessairement sur » le désir naturel de la béatitude, parce que » cette inclination naturelle se confond avec la » grâce qui en fixe les mouvemens généraux, » en sorte que la nature déterminée au bien en » général se trouve inclinée par la grâce au » bien véritable. »

IV. L'analyse de ces paroles vous mèneroit loin en rigueur. *On fait tout pour être heureux*. Veut-on glorifier Dieu pour être heureux, ou bien veut-on être heureux pour glorifier Dieu? C'est, dites-vous, Monseigneur, « le fond de la nature » que la grâce suppose :.... cette inclination » naturelle se confond avec la grâce. » *Cette inclination naturelle* regarde-t-elle le salut ou béatitude chrétienne, sur laquelle seule roule toute notre contestation : elle ne peut regarder qu'une béatitude naturelle, c'est-à-dire un contentement imparfait et passager. La béatitude chrétienne ou surnaturelle n'est donc pas un objet auquel nous soyons portés par cette *inclination naturelle*. Cette inclination ne peut *se confondre avec la grâce*. Car l'une tend à un objet très-différent de l'autre. La nature demande, par une inclination aveugle et nécessaire, un contentement passager. La grâce, fondée sur une promesse entièrement libre et gratuite, fait désirer librement une béatitude pleine, permanente et surnaturelle. Peut-on jamais confondre des objets si différens, et des affections si diverses? Ce grand argument d'une inclination naturelle et invincible pour la béatitude tombe donc de lui-même. C'est ou un paralogisme continuel, ou l'erreur de ceux qui diroient que la béatitude surnaturelle est due essentiellement à la nature intelligente. On a une inclination indélibérée, il est vrai, pour son propre contentement passager, mais non pour la béatitude chrétienne qu'on ne désire que librement, qu'on pourroit ne pas désirer, qu'on ne désire que par conformité aux promesses gratuites, et qu'il faudroit bien se garder de désirer, si Dieu, qui étoit libre de nous la donner, ou de ne nous la donner pas, n'avoit point voulu nous la donner.

Jugez, Monseigneur, par cette distinction si claire et si essentielle à la question, de l'excès avec lequel vous poussez à bout un pur paralogisme. « On peut quelquefois, dites-vous, ne » penser pas actuellement à sa béatitude, mais » non pas qu'on puisse s'arracher du cœur une » chose que la nature, c'est-à-dire, Dieu même » y a attachée. » La nature n'a point attaché au cœur de l'homme le désir de la béatitude surnaturelle. C'est pourtant cette béatitude surnaturelle, de laquelle seule il s'agit. Vous confondez la nature et la grâce, et vous ne voulez pas que la volonté animée par la grâce puisse se détacher jamais en aucun sens de la béatitude surnaturelle, parce que la naturelle s'attache à un contentement passager qui est aussi différent de cette béatitude que le ciel l'est de la terre.

V. Il faudroit encore savoir ce que vous entendez par *ne penser pas toujours actuellement à la béatitude*. Si vous dites seulement qu'on n'en a pas toujours une certaine pensée réfléchie et aperçue, vous ne dites rien pour contenter l'Ecole; car la béatitude n'en est pas moins le véritable objet qui meut réellement la volonté *en tout acte que la raison peut produire*. Si au contraire vous vouliez dire que dans les actes libres et humains, la béatitude n'est pas toujours un objet qui meuve la volonté, alors elle cesseroit d'être un vrai motif, et tout votre système seroit renversé. Le voici ce système, dans les paroles les plus mitigées de votre ouvrage [1] : « La charité est un amour

[1] *Préf.* n. 144, p. 659.

[1] *IIe Ecrit*, n. 12, p. 420.

» de Dieu pour lui-même, indépendamment » de la béatitude qu'on trouve en lui. » Voilà un commencement qui promet tout : voyons la suite. « Mais à deux conditions. » Si vous voulez dire quelque chose de sérieux, il faut que ce soient deux conditions qui n'empêchent pas que la charité ne soit un amour véritablement indépendant de la béatitude. La première condition est que cet amour se trouve *dans tous les justes*. C'est ce que personne ne peut nier. « L'autre, » que l'indépendance qu'on attribue à la charité » tant de la béatitude que des autres bienfaits de » Dieu, loin de les exclure, les laisse, dans » la pratique, un des motifs les plus pressans, » quoique secondaire et moins principal, *de* » cette reine des vertus. »

Toutes ces expressions ne signifient rien de précis. Dans la spéculation aussi bien que *dans la pratique*, il faut admettre un amour *secondaire* outre le *principal*, c'est-à-dire l'espérance outre la charité, mais sans faire aucune confusion des motifs propres de ces deux vertus : dans la pratique aussi bien que dans la spéculation, il faut reconnoître que la charité est plus parfaite que l'espérance, et que les actes d'espérance commandés expressément par la charité, et formellement rapportés à sa fin, conviennent plus aux ames parfaites que les actes non commandés expressément, et non rapportés de ce rapport formel. La spéculation et la pratique sont donc pleinement conformes : et c'est en vain que vous tâchez de faire entendre quelque différence entre elles ; comme s'il falloit enseigner la perfection autrement que les saints ne la pratiquent, ou que les saints la pratiquassent autrement que l'Eglise ne l'enseigne.

VI. Mais enfin revenons à votre motif *secondaire*. S'il est accidentel, il peut être *arraché*, et tout votre système n'a plus de ressource. Si au contraire il est essentiel, et partiel du spécifique, c'est inutilement que vous le nommez *moins principal et secondaire*, à cause que l'autre est le *primitif*, c'est-à-dire que la perfection de Dieu est la source de notre béatitude. Le *primitif* n'est point le *principal*, s'il ne peut jamais avoir aucune force tout seul, et si l'autre lui donne toute la vertu qui fait l'acte. Or est-il que, selon vous, le *secondaire* donne à l'autre toute la vertu qui fait l'acte, puisqu'il est *la raison d'aimer*, qui *ne s'explique pas d'une autre sorte*. En quelle conscience peut-on dire que l'acte de charité soit indépendant d'un motif qui lui est essentiel? L'amour est-il indépendant de *la raison d'aimer*, qui ne *s'explique pas d'une autre sorte?* L'amour de Dieu est-il indépendant d'un motif sans lequel on ne pourroit l'aimer, selon vous-même? Ce seroit se jouer du lecteur, que de vouloir faire entendre qu'une chose est indépendante de sa propre essence.

Il est donc inutile, Monseigneur, de chercher, comme vous le faites sans cesse, des moyens de saper les fondemens de la doctrine de l'École. Je vais les examiner les uns après les autres en peu de mots.

Ire OBJECTION.

VII. Vous dites [1] que « les souhaits de Moïse » et de saint Paul ont un sens réel..... mais » expressif d'une simple velléité, et d'un im- » possible qui ne peut ôter la béatitude d'entre » nos motifs. » Je laisse à juger au lecteur de ce sens *expressif.... d'un impossible qui ne peut, etc.* Vous ne pouvez donc plus alléguer qu'un sens de *simple velléité*. Mais la velléité elle-même peut-elle avoir aucun sens? C'est ce qu'il falloit expliquer, faute de quoi vous ne dites rien de réel; et c'est ce que vous n'avez pas même jugé à propos de tenter. Si la velléité n'est pas un acte humain et délibéré, le sens de la velléité n'est pas un sens. Ce qui n'est pas même un acte humain, comment peut-il être cet acte héroïque qui ne convient, *quand il est sérieux, qu'aux Pauls et aux Moïses, etc* [2]. Si au contraire la velléité est un acte humain, elle a, selon vous, le motif de la béatitude. Comment peut-on, par le désir de la béatitude, désirer de pouvoir renoncer à la béatitude même? Peut-on avoir aucun commencement de désir, aucune demi-volonté, contre l'essence de tout vouloir? Peut-on jamais en aucun sens ni aimer ni désirer d'aimer contre la raison d'aimer? On peut bien désirer la possibilité d'une chose impossible en d'autres matières. Mais désirer de vouloir ce qu'il est absolument impossible même de vouloir, ni de désirer de vouloir en aucun sens, c'est ne rien vouloir, c'est extravaguer. La volonté n'a aucune part à cette saillie d'imagination. L'entendement même ne peut rien concevoir de réel dans ces termes contradictoires. Le désir du désir même ne peut jamais se former en nous contre la raison d'aimer. Voilà les *pieux excès* [3] contre l'essence de l'amour, que vous attribuez à saint

[1] *Préf.* n. 46, p. 570. — [2] *Instruct. sur les Etats d'orais.* liv. x, n. 19, t. xxvii, p. 426. Edit. de 1845 en 12 vol. t. ix. — [3] *Instruct. sur les Etats d'orais.* n. 22, p. 437. Edit. de 1845, etc.

Paul et à Moïse. Voilà *les amoureuses extravagances* des saints de tous les siècles. Ce nom spécieux de *simple velléité* ne peut rien couvrir, et il faut ou mépriser ouvertement *ce qu'il y a de plus grand et de plus saint dans l'Eglise*, ou avouer de bonne foi que le dernier retranchement de votre système est entièrement renversé.

IIe OBJECTION.

VIII. Vous prétendez que je suis *vaincu par moi-même*. Voici comment. Il y a, selon moi, une nécessité indispensable de nous aimer toujours nous-mêmes. Or est-il qu'on ne peut s'aimer sans se désirer le souverain bien ou béatitude. Donc il y a une nécessité à s'aimer en tout acte pour le souverain bien ou béatitude. Je suis affligé, Monseigneur, d'être réduit à vous dire qu'il y a autant de mécomptes que de mots dans ce raisonnement.

1° Il ne faut jamais confondre l'inclination naturelle et indélibérée, qui est en nous pour notre bonheur, avec le précepte indispensable de nous aimer nous-mêmes. Dans l'endroit que vous citez, je ne parle que du précepte de la charité par lequel nous sommes indispensablement obligés non à avoir une inclination indélibérée pour notre bonheur, mais à nous aimer délibérément en Dieu et pour Dieu, comme quelque chose qui lui appartient[1].

2° L'inclination naturelle pour le bonheur ne regarde qu'un contentement passager et naturel, mais nullement la béatitude surnaturelle, dont il est question uniquement entre nous. Ainsi rien n'est plus manifestement hors de la question.

3° Cette inclination naturelle est invincible comme l'amour de la vie, en ce qu'on ne peut l'arracher entièrement, et cesser de la ressentir. Mais on peut ne la suivre point dans les actes délibérés, de même qu'on peut, sans s'arracher l'inclination indélibérée pour la vie, se résoudre délibérément à mourir. Que diriez-vous, je vous supplie, Monseigneur, à un homme qui vous feroit cet argument? L'inclination de vivre ne peut être ôtée à l'homme. Or est-il qu'on ne peut avoir cette inclination, et vouloir mourir: donc nul homme ne peut se résoudre librement à la mort. Cet argument informe et insoutenable est précisément semblable à celui que vous croyez si victorieux. Que pouvez-vous conclure contre moi de cette doctrine? On a une inclination pour la béatitude comme pour la vie, qui se fait toujours sentir, mais qu'on est libre de ne suivre pas. Cette inclination ne tend point à la béatitude surnaturelle, qui est le salut, dont il est uniquement question entre nous. Pour l'amour de nous-mêmes qui nous est commandé par un précepte indispensable, c'est un amour libre, qui ne nous fait désirer la béatitude surnaturelle que par rapport aux promesses gratuites, et qui n'empêche point que nous n'aimions Dieu par certains actes d'amour, où cette béatitude n'a aucune part.

IIIe OBJECTION.

IX. Vous assurez que saint Grégoire de Nazianze n'a point cru que le souhait de l'Apôtre regardât la béatitude future, mais seulement la vie temporelle. Vous ajoutez que j'ai commis une infidélité sur le passage de ce Père, parce que j'ai dit *souffrir* simplement, et que ce Père dit *souffrir quelque chose*, πατεῖν τι[1]. Mais ne voyez-vous pas, Monseigneur, que τι n'est qu'un terme indéfini et suspendu, qui ne signifie qu'autant qu'il est déterminé par la suite. Or la suite le détermine à mon sens. Le voici: c'est que saint Paul veut *souffrir quelque chose comme un impie*. Quelle est cette chose que les impies souffrent quand ils sont aliénés de Jésus-Christ? C'est sans doute la privation de la béatitude céleste? Il ajoute que son amour poussoit l'Apôtre *à les vouloir introduire en sa place auprès de Jésus-Christ*. Quelle est donc cette place auprès de Jésus-Christ? Etoit-ce une place pendant la vie corporelle? Cette place qu'il vouloit perdre étoit-ce son amour pour Jésus-Christ et son apostolat qu'il vouloit céder aux Israélites? Ce sens seroit impie. Quoi donc? Veut-il seulement mourir pour les faire vivre? Est-ce là cet amour incompréhensible par lequel saint Paul *a osé quelque chose*, en sorte que saint Grégoire de Nazianze croit *oser lui-même en le rapportant?* Si saint Grégoire de Nazianze n'eût attribué à saint Paul que le désir de la mort, falloit-il tant de mystère pour dire que saint Paul avoit voulu mourir pour être bienheureux, et pour sauver en même temps ses frères? Faut-il, Monseigneur, donner tant de contorsions aux paroles de ce Père, de peur d'avouer qu'il a dit ce que vous ne pouvez nier qu'on trouve d'ailleurs *dans ce qu'il y a de plus grand et de plus saint dans l'Eglise?* Mais vous paroissez même vouloir détruire ce que vous avez avoué sur saint Chrysostôme. Vous voulez qu'il n'attribue à Moïse et à saint Paul qu'un

[1] *Instruct. past.* n. 11: ci-dessus, p. 295.

[1] *Orat. II*, ol. 1, n. 55, p. 40.

sacrifice conditionnel de quelque chose d'accidentel à la béatitude chrétienne. Vous dites qu'il réserve le désir *d'être avec Jésus-Christ* ; ce qui est manifestement contraire à ses paroles. Il réserve bien l'amour de Dieu et de Jésus-Christ ; mais, loin de réserver le désir *d'être avec Jésus-Christ*, il suppose au contraire une exclusion de sa société béatifique et de sa vision glorieuse. On peut aimer une personne jusqu'à consentir de ne la point voir, s'il le faut, pour lui plaire et pour lui procurer plus de gloire. L'Apôtre, dit saint Chrysostôme, « vouloit être » séparé et aliéné de ce chœur qui environne » Jésus-Christ, et non pas de son amour. » Cette place dans la troupe des bienheureux avec Jésus-Christ, dont saint Chrysostôme assure que l'Apôtre veut être *séparé et aliéné*, est la même que saint Grégoire de Nazianze assure que l'Apôtre veut perdre pour la céder à ses frères. Il vouloit être « privé du royaume, et » de cette gloire cachée ; » il vouloit « souffrir » tous les maux, il prioit qu'il fût anathème à » l'égard de Jésus-Christ, c'est-à-dire séparé » de lui [1]. » Voilà ce que saint Chrysostôme appelle un *amour secret et nouveau*, une chose qui ne sera *nullement crue par le grand nombre*, une vérité qui *trouble* l'auditeur. Ce sacrifice conditionnel tombe, selon Sylvius [2], sur la béatitude même ; c'est ainsi que cet auteur explique les paroles de saint Chrysostôme sur celles de saint Paul. « Je souhaiterois, s'il étoit pos- » sible, et permis, d'être séparé de la société de » Jésus-Christ ; *à Christi consortio*:... j'aime- » rois mieux ne pas jouir de la vision et de la » gloire.... Par cette séparation de Jésus-Christ, » il entend, non la privation de l'amitié de » Dieu, mais celle de la gloire des élus. *Non* » *intelligit privationem amicitiæ Dei, sed caren-* » *tiam gloriæ electorum.* » Connoissez-vous, Monseigneur, un autre *royaume du ciel*, une autre gloire des élus, une autre société de Jésus-Christ, une autre vision, que la vision intuitive de Dieu et que la gloire éternelle ? Si vous en connoissez une autre, apprenez-la à toute l'Eglise qui l'ignore ; ou expliquez-nous en quoi consiste la récompense du dehors dans le ciel, et les honneurs de l'autre vie *outre* les biens promis ; ou avouez que c'est la vision intuitive promise gratuitement aux fidèles, et distinguée de Dieu aimé pour lui-même plus que toutes choses, dont saint Chrysostôme dit que l'Apôtre auroit voulu être privé pour le salut de ses frères. Plus vous tâchez de reculer insensiblement sur les choses que vous aviez avouées, plus vous faites sentir à tout le monde combien de tels aveux étoient décisifs contre votre cause.

[1] *In Ep. ad Rom.* hom. XVI, n. 1, t. IX, p. 603. — [2] *In* 2. 2. Quæst. XXVI, art. IV.

IVe OBJECTION.

X. Voici une nouvelle clef que vous donnez de ces paroles reçues de toutes les écoles. La charité a pour objet Dieu bon en lui-même, sans rapport à nous, et à notre béatitude. Vous parlez ainsi : « Entendons plutôt que l'Ecole, » quand elle donne pour objet à la charité Dieu » comme bon en lui-même, outre les explica- » tions que nous avons données à ce terme, veut » dire encore qu'il ne faut pas regarder Dieu » comme une chose qui soit relative à nous, » puisqu'au contraire c'est plutôt nous qui par » notre fond devons lui être rapporté, et l'aimer » plus que nous-mêmes [1]. »

Je ne reconnois point, Monseigneur, votre style si affirmatif dans ces paroles pleines d'incertitude et d'hésitation. Vous n'osez nier le sens naturel de l'Ecole : mais vous voudriez bien l'éluder en introduisant celui-ci. Remarquez, je vous supplie, que tout ce que vous dites, pour caractériser votre charité, convient autant à l'espérance. Si Dieu comme bon en lui-même ne signifie que Dieu que nous ne devons pas rapporter à nous comme un moyen à la fin, sans doute nulle vertu chrétienne ne peut en ce sens regarder Dieu comme bon relativement à nous. En ce sens, l'espérance doit regarder Dieu comme bon absolument en lui-même, aussi bien que la charité : car l'espérance, loin d'être une vertu théologale, seroit vicieuse et criminelle, si elle regardoit la bonté de Dieu comme relative en ce sens, c'est-à-dire, comme devant être rapportée finalement à nous. A quoi sert-il donc, Monseigneur, de tenter tant de moyens pour ébranler la notion commune de la charité, puisque vous ne le pouvez faire qu'en tombant dans des extrémités si dangereuses ?

Ve OBJECTION.

XI. Voici encore une autre manière d'éluder cette définition de la charité, dont je ne puis assez m'étonner. « Comment distinguera-t-on, » dites-vous [2], l'espérance d'avec la charité, si » la charité comme l'espérance peut produire » le désir de posséder Dieu. » Voilà l'objection bien proposée. Voyons la réponse. « Ils de-

[1] *Ve Ecrit.* n. 11, t. XXXIII, p. 513. Edit. de 1815 en 12 vol. t. IX. — [2] *Ve Ecrit*, n. 12, p. 514.

» vroient penser que la charité, qui est la vertu » universelle, comprend en soi les objets de » toutes les autres vertus qui lui sont subor- » données, pour s'en servir à s'exciter et à se » perfectionner elle-même. » Devroient-ils penser que la charité a pour motifs essentiels et *secondaires*, les motifs de toutes les autres vertus, parce qu'elles *lui sont subordonnées*, et qu'elle s'en sert, etc. On ce raisonnement conclut autant pour la foi, pour la patience, pour l'humilité, pour la chasteté, que pour l'espérance; ou il ne conclut rien. A-t-on jamais dit que le motif de la patience entre nécessairement dans l'acte de charité, parce que la patience est subordonnée à la charité? Mais il faut écouter la suite[1] : « A quoi nous » ajouterons *ce* beau principe, que l'espérance » *et* la charité regardent la jouissance de Dieu, » chacune d'une manière différente; l'espé- » rance, comme un bien absent et difficile à » acquérir; et la charité comme un bien déjà si » uni et si présent que nous n'aurons pas un » autre amour quand nous serons bienheureux; » en sorte qu'en un certain sens il nous est pré- » sent, et qu'à l'instant de la mort, notre amour, » sans y rien ajouter, devient jouissant et béa- » tifiant. »

Ici, Monseigneur, vous proposez encore une autre différence entre l'espérance et la charité, pour tâcher de faire oublier celle du bien absolu et du bien relatif qui vous embarrasse. Mais prendra-t-on le change, et en recevant votre différence entre la charité et l'espérance, faudra-t-il supprimer ou non cette autre différence que saint Thomas, et toute l'École après lui, donnent comme essentielle dans la définition expresse de ces deux vertus. D'ailleurs examinons vos paroles. C'est que ces deux vertus *regardent la jouissance de Dieu*. Ce beau principe n'est qu'une pure équivoque, si vous n'entendez, comme saint Augustin, par *jouissance*, qu'un amour qui *s'attache à Dieu pour lui-même* : la charité est en ce sens la jouissance même; la charité imparfaite est l'imparfaite jouissance; la parfaite charité est la jouissance parfaite. Mais si vous entendez par *jouissance* la vision intuitive, qui est le fondement du parfait amour, et la béatitude surnaturelle qui résulte de cette vision, je réponds que, selon toute l'École, la charité ne regarde point comme son objet propre la jouissance prise en ce sens. Vous ajoutez que l'espérance regarde Dieu *comme un bien absent et difficile à acquérir*. D'où vous concluez[1] qu'il « n'en faut pas davantage pour » mettre une éternelle différence entre les opé- » rations de ces deux vertus. » Vous voudriez bien, Monseigneur, qu'*il n'en fallût pas davantage*, pour sauver la distinction de ces deux vertus, et supprimer ainsi celle du bien absolu d'avec le bien relatif. Mais saint Thomas et toute l'École ont mis l'infériorité de perfection de l'espérance, par comparaison à la charité, en ce que l'espérance cherche la possession du bien, c'est-à-dire la béatitude, *adeptio boni*[2] : au lieu que la charité *s'arrête en Dieu, non afin qu'il lui en revienne aucun bien, non ut ex eo aliquid nobis proveniat*, et *c'est par là précisément qu'elle est plus parfaite; et ideo est excellentior*, etc. Il n'est donc pas vrai, Monseigneur, *qu'il n'en faille pas davantage* que la différence que vous alléguez.

Vous dites encore que « la charité, qui de sa » nature a la force de nous unir immuablement » et inséparablement à Dieu, par là est incom- » patible avec l'état de péché; ce qui ne conve- » nant pas à l'espérance, il n'en faut pas davan- » tage. » Il n'est pas question de caractériser les vertus par leurs effets, mais par leurs natures propres et par leurs objets. Recourir à tant de ressources nouvelles pour éluder le sens naturel d'une définition autorisée pendant tant de siècles par toutes les écoles, c'est laisser voir qu'on est bien pressé. De plus, pourquoi l'espérance sera-t-elle, selon vous, moins justifiante que la charité, si elles *regardent* toutes deux *la jouissance*, et si elles ont toutes deux, selon vous, comme je l'ai montré par vos paroles, la perfection absolue de Dieu pour *objet primitif?* Vous direz, Monseigneur, que la charité est plus noble en ce qu'elle regarde la *jouissance* présente, et que l'espérance ne regarde que la jouissance absente et future. Mais si vous parlez ainsi, votre système est renversé. Si la charité ne regarde point la jouissance absente, mais seulement la présente, elle ne regarde donc que l'union présente d'amour entre Dieu et l'ame; et elle ne regarde point la *jouissance* absente ou future, qui est la béatitude céleste. Si au contraire ces deux vertus regardent la jouissance absente ou béatitude future, votre distinction entre ces deux vertus se détruit elle-même.

Ce qui me paroît le plus fâcheux, c'est que vous voulez réaliser la distinction de ces deux vertus par leurs effets, au lieu de la chercher, comme l'École, dans leurs objets essentiels, et que vous laissez entendre que l'espérance,

[1] *1er Ecrit*, n. 12, p. 315.

[1] *1er Ecrit*, n. 12, p. 315. — [2] 2. 2. Quæst. XXIII, art. VI.

quand elle est seule, n'est qu'un amour foible et commençant de cet objet parfait en soi et béatifiant, au lieu que la charité est pour la pratique un amour dominant, constant et fructueux de ce même objet parfait en soi, et béatifiant pour nous. Ainsi l'espérance ne seroit qu'une charité imparfaite, et la charité qu'une espérance perfectionnée, affermie, et dominante dans l'ame pour la pratique au-dessus des concupiscences terrestres.

XII. Enfin, Monseigneur, ce qui m'étonne de plus en plus, c'est la pleine confiance avec laquelle vous me reprenez de ne me *corriger* point de l'erreur qui règne partout dans mon livre [1]. Quelle est-elle cette erreur? C'est « qu'on peut tellement se désintéresser du motif » de la béatitude, qu'on aimeroit Dieu également quand on sauroit qu'il voudroit rendre » malheureux ceux qui l'aiment, en sorte que » ces motifs demeurent séparés réellement, encore que les choses ne le puissent être. » Si vous m'imputez d'enseigner *une séparation réelle* de ces motifs pour l'état des ames, en sorte que l'ame qui a le motif de la charité, n'ait plus celui de l'espérance, vous m'imputez ce que je n'ai jamais dit, et que j'ai souvent condamné. Si vous ne m'imputez d'enseigner qu'une séparation réelle des motifs pour l'acte de charité, d'où j'exclus le motif de la béatitude, vous ne pouvez me condamner là-dessus sans condamner toute l'Ecole avec moi.

XIII. Voilà ce que vous appelez, dans la marge de votre livre [2], « erreur de l'auteur sur la béatitude, établie, détruite, et rétablie par ses » principes. » Pour moi, Monseigneur, je n'ai garde de détruire comme vous notre XXXIII.e Article d'Issy, où nous avons approuvé « l'acte » de soumission et consentement..... des ames » parfaites..... à la volonté..... de Dieu, si, » par une très-fausse supposition, il les tenoit » dans des tourmens éternels..... au lieu des » biens éternels qu'il leur a promis. » Je n'ai entendu par *rendre malheureux*, que tenir dans *des tourmens éternels* avec la privation *des biens éternels* promis. Je ne m'en dédis pas, Monseigneur, c'est vous qui voulez vous en dédire. Je prends notre Article à la lettre : vous voulez l'éluder. Mais ce qui est encore bien surprenant, c'est que vous assurez qu'être *heureux* est, selon *toute* la *théologie*..... *la fin dernière*. Non, Monseigneur, la théologie ne parle point ainsi. La béatitude est le plus parfait moyen, et la gloire de Dieu *est la fin dernière*. La béatitude est si peu *la fin dernière*, que c'est, selon Sylvius rapporté par vous-même, et selon la plupart des autres théologiens, ce qu'on ne peut vouloir *principalement* et comme *fin dernière*, au lieu de la gloire de Dieu, que par un renversement de l'ordre. « *Il faut* exercer l'amour » et pratiquer les bonnes œuvres pour la béatitude, comme fin de ces bonnes œuvres. Mais » en passant outre, il faut rapporter notre béatitude à Dieu, comme à la fin simplement » dernière, étant tellement disposés, que s'il » n'y avoit point de béatitude à attendre, nous » voudrions néanmoins l'aimer de même. *Ita » affecti, ut etiamsi non esset expectanda beatitudo, vellemus tamen pariter eum diligere* [1]. » Ce n'est point *pour être heureux* qu'il faut glorifier Dieu, mais c'est pour glorifier Dieu qu'on doit vouloir être heureux.

SECONDE PARTIE.

SUR LA CONTEMPLATION.

XIV. Il est temps, Monseigneur, de vous faire mes plaintes sur tout ce que vous m'imputez touchant la contemplation. Voici ma vraie doctrine, tirée de mon livre, sur laquelle je suis fâché d'être réduit à faire tant de répétitions ennuyeuses.

1° Aucune ame, si parfaite qu'elle soit, n'a jamais ici-bas une contemplation perpétuelle [2].

2° La contemplation, quand elle est *négative*, l'est en ce qu'elle « ne s'occupe volontairement » d'aucune image sensible, d'aucune idée distincte et nominable, c'est-à-dire limitée et » compréhensible [3]. »

3° La contemplation, quand elle n'est pas *négative*, ne laisse pas d'être simple, pure, directe et parfaite. Cette simplicité « n'empêche » pas que la contemplation ne puisse avoir pour » objets distincts tous les attributs de Dieu et les » trois personnes divines [4]. »

4° *Cette simplicité* de la contemplation, quand elle n'est pas négative, « n'exclut point » la vue distincte de l'humanité de Jésus-Christ, » et de tous ses mystères, parce que la pure » contemplation admet d'autres idées avec celle » de la divinité [5]. » Ainsi quand elle n'admet que l'idée de la divinité en général, elle est

[1] *Préf.* n. 46, t. XXVIII, p. 570. — [2] *Ibid.* Edit. de 1845 en 12 vol. t. IX.

[1] *In* 2. 2. quæst. XXVII, art. III. — [2] *Max. des saints*, p. 184, 185, 186. — [3] *Ibid.* p. 186 et 187. — [4] *Ibid.* p. 187 et 188. — [5] *Ibid.* p. 188.

négative : quand elle admet d'autres idées des attributs, des personnes divines, de Jésus-Christ et de tous ses mystères, elle n'en est ni moins simple ni moins pure.

5° Alors « elle admet tous les objets que la » pure foi nous peut présenter. » Ainsi elle voit, dans sa plus grande pureté et simplicité, d'une vue simple et amoureuse, « Jésus-Christ » et tous ses mystères comme certifiés ou ren- » dus présens par la pure foi [1]. »

6° Quoique les actes de la contemplation négative, qui vont directement et immédiatement à Dieu seul, « être illimité et incompréhen- » sible, soient plus parfaits, si on les prend du » côté de l'objet, et dans une rigueur philoso- » phique, » les actes de la contemplation, quand elle n'est pas négative, et qu'elle s'occupe des mystères de Jésus-Christ, sont néanmoins *aussi parfaits du côté du principe*, c'est-à-dire *aussi purs, et aussi méritoires* [2].

7° Il y a deux temps « où les ames contem- » platives *sont* privées de la vue distincte, sen- » sible et réfléchie de Jésus-Christ [3] ? » Alors elles ont encore une vue de Jésus-Christ, mais cette vue n'est *pas sensible et réfléchie ;* par là elle est moins *distincte* et moins aperçue, car ce qui est sensible et réfléchi est plus distinct et plus aperçu que ce qui n'est ni sensible ni réfléchi. Mais enfin cette vue directe est une véritable vue, et par conséquent elle a quelque degré de clarté. Il faut même qu'elle se fasse toujours apercevoir, tantôt plus, tantôt moins, à l'ame par conscience. *Omnis cogitatio est conscia sui.* Ainsi la différence se réduit nécessairement au plus ou moins de distinction ou clarté.

8° Le premier de ces deux temps est celui de la *contemplation naissante* [4]. Alors, comme je l'ai remarqué, l'ame qui commence à contempler est obligée à reprendre la *rame de la méditation*, toutes les fois que le vent *de la contemplation n'enfle plus les voiles* [5], selon la comparaison de Balthasar Alvarez. Ainsi elle est dans une vicissitude entre ces deux exercices. La privation de la *vue distincte, sensible et réfléchie de Jésus-Christ* ne tombe que sur les temps de l'actuelle contemplation ; car toutes les fois qu'elle revient à méditer, elle considère discursivement les mystères de Jésus-Christ puisque la méditation est cette considération discursive. De plus elle n'est pas occupée pendant les jours entiers à contempler, lors même qu'elle a l'attrait de la contemplation. Ainsi elle est encore occupée de Jésus-Christ dans les intervalles où elle ne contemple pas. Enfin, dans l'actuelle contemplation, elle voit Jésus-Christ confusément, comme elle voit Dieu même ; elle n'est privée que d'une *vue distincte, sensible et réfléchie.*

C'est l'imperfection de sa contemplation qui rend cette vue confuse. « Cet exercice est en- » core très-imparfait ; il ne représente Dieu » que d'une manière confuse : l'ame, comme » absorbée par son goût sensible pour le re- » cueillement, ne peut encore être occupée de » vues distinctes. Ces vues distinctes.... la re- » jetteroient dans le raisonnement de la médita- » tion, d'où elle est à peine sortie [1]. »

Voilà une raison qui tombe autant sur la vue de Dieu que sur celle de Jésus-Christ ; et elle est si naturelle que je ne puis assez m'étonner qu'elle vous choque. La contemplation imparfaite ne doit-elle pas être plus confuse ou moins distincte que la parfaite ?

9° Le second temps est celui *des dernières épreuves.* Il ne s'agit pas des épreuves en général, mais des *dernières* ou *extrêmes*, que j'appelle ailleurs *l'extrémité des épreuves.* Alors « l'ame ne perd pas plus de vue Jésus-Christ » que Dieu : elle ne perd que la possession et » la connoissance réfléchie de tout ce qui est » bon en elle. Ces pertes ne sont qu'apparentes » et passagères, après quoi Jésus-Christ n'est » pas moins rendu à l'ame que Dieu même [2]. » La perte n'est qu'*apparente*, puisqu'on ne perd qu'une *connoissance réfléchie*, et point la vue directe de Jésus-Christ *certifié* ou *présent par la pure foi.*

Vous dites de cet état, Monseigneur : « Il est » vrai qu'on est comme sans Dieu sur la terre, » du côté du sentiment extérieur [3]. » On ne pourroit point être sans Dieu si on avoit Jésus-Christ ; il faut donc qu'on soit alors sans Jésus-Christ aussi bien que *sans Dieu*, quant aux communications sensibles et aperçues ; mais la vue simple et directe en reste toujours dans les plus grands obscurcissemens.

10° Cette *extrémité* des épreuves est d'ordinaire courte, quoique les épreuves en général paroissent être assez longues dans quelques saints, comme dans sainte Thérèse. Il est vrai que Dieu est le maître d'éprouver sa créature aussi long-temps qu'il lui plaît : mais je ne parle que de la conduite ordinaire de Dieu sur les ames. Je ne parle que sur l'expérience com-

[1] *Max.* p. 190. — [2] *Ibid.* p. 189. — [3] *Ibid.* p. 191. — [4] *Ibid.* — [5] *Ibid.* p. 175.

[1] *Max.* p. 194. — [2] *Ibid* p. 73, 83, 118, 195, 196. — [3] *Préf.* n. 123, p. 675, 676.

mune des personnes spirituelles; et quand on voudra, par des suppositions extraordinaires, renverser ces règles d'expérience constante, alors on ne pourra sans injustice me reprocher des inconvéniens tirés de ces suppositions imaginaires, sur lesquelles je n'avois garde de fonder mes observations de pratique. Des suppositions extraordinaires demanderont de nouvelles maximes. Cette *extrémité des épreuves*, outre qu'elle est courte, « n'est pas même dans toute » sa durée sans intervalles paisibles, où certai- » nes lueurs de grâces très sensibles sont comme » des éclairs dans une profonde nuit d'orage, » qui ne laissent aucune trace après eux [1]. » Ainsi, loin d'être *privé de Jésus-Christ par état*, on n'en souffre qu'une privation quant aux vues *sensibles*, *réfléchies et distinctes*, pour un temps court, où l'on a par intervalles les vues même les plus sensibles de lui et de ses mystères. Examinons, s'il vous plaît, maintenant, Monseigneur, vos objections.

Ire OBJECTION.

XV. « Hors ces deux cas, l'ame la plus élevée peut dans l'actuelle contemplation être » occupée de Jésus-Christ rendu présent par la » foi. » Donc elle ne peut l'être *dans ces deux cas*.

Rép. Ces paroles sont relatives à celles qui les précèdent, et qui leur servent de fondement. L'occupation de Jésus-Christ, que j'exclus dans ces deux cas, est *la vue distincte, sensible et réfléchie*, dont j'ai parlé dans le commencement du même article; mais je n'en exclus pas absolument toute vue. Dans le cas de la contemplation naissante, je dis que la vue de Jésus-Christ est encore *confuse*. Dans le cas de *l'extrémité des épreuves*, il ne s'agit que d'un *obscurcissement*, d'une *perte* qui n'est qu'*apparente*, d'une *perte* qui ne regarde que la *connoissance réfléchie*, d'une perte où l'ame *ne perd pas plus de vue* Jésus-Christ *que Dieu* [2]. Il est évident que dans l'un et dans l'autre cas, on ne perd pas toute vue *de Jésus-Christ rendu présent par la foi*, mais seulement les vues *sensibles*, les vues *réfléchies*, les vues *distinctes*; mais non pas les vues simples et directes qui sont plus *confuses*.

IIe OBJECTION.

XVI. Ces ames « ne sont jamais privées pour » toujours en cette vie de la vue simple et dis- » tincte de Jésus-Christ; » donc elles le sont pour des états bornés.

Rép. Quand on dit qu'une chose n'est pas *pour toujours*, il ne s'ensuit pas qu'elle soit pour des temps fort longs. Quand on dit d'un homme, qu'il ne dort pas toute la vie, il ne s'ensuit pas qu'il dorme sans interruption un mois entier. Puisque vous poussez les choses, Monseigneur, jusqu'aux dernières rigueurs de grammaire et de logique, suivez-les donc, s'il vous plaît, exactement. Pourquoi parlez-vous ainsi [1] : « Il a dit que les ames contemplatives » sont privées non-seulement de la vue sensi- » ble et réfléchie de Jésus-Christ, mais encore » précisément de la vue simple et distincte de » Jésus-Christ. » Je n'ai point parlé *des ames contemplatives* en général. Je n'ai parlé que de celles qui sont dans les deux cas marqués. J'ai dit, en cet endroit, de quoi elles ne sont pas privées *pour toujours*, et non précisément de quoi elles sont privées dans ces deux cas passagers. Je n'ai expliqué cette privation, que quand j'ai dit qu'elles sont *privées de la vue distincte, sensible et réfléchie*. De plus, je ne dis pas que ces ames ne sont point privées pour toujours de la vue *simple* sans y rien ajouter. Je mets ensemble *simple et distincte*, et il n'est jamais permis de séparer ces deux termes. Ces ames ne sont donc pas privées de toute vue *simple*, mais seulement de la vue *simple* qui est *distincte*, parce que la vue de Jésus-Christ est plus confuse ou moins distincte dans *l'absorbement* de la contemplation imparfaite, et dans *l'obscurcissement* des dernières épreuves, que dans les autres temps.

IIIe OBJECTION.

XVII. La privation de la vue distincte est une cessation *de la foi explicite;* c'est *perdre Jésus-Christ par état;* c'est un état où *Jésus-Christ n'est plus dans l'ame* [2].

Rép. Peut-on appeler un état où *Jésus-Christ n'est plus dans l'ame* et où on le *perd*, le premier cas, dans lequel on ne le perd que pour les heures de l'actuelle contemplation, sans le perdre pour les autres heures de la journée, et où dans l'actuelle contemplation même on le voit *d'une manière confuse* comme Dieu [3]. Peut-on appeler un état où l'on *perd* Jésus-Christ, et où *il n'est plus dans l'ame*, le cas des dernières épreuves, où la perte n'*est qu'apparente*, comme de Dieu même; où la privation n'est qu'un *obscurcissement* qui *ôte la connois-*

[1] *Max.* p. 82. — [2] *Ibid.* p. 191.

[1] *Préf.* n. 51, p. 576. — [2] *Ibid.* n. 56, 57, p. 582. — [3] *Max.* p. 194.

sance réfléchie, enfin où la privation *n'est pas sans intervalles* de lumière *sensible*[1] ? Les actes simples et non réfléchis, quoique moins distincts et plus confus que les réfléchis et sensibles, ne sont-ils pas de vrais actes? S'ils n'avoient aucun degré de distinction ou de clarté ils ne seroient plus *des vues*. Il n'est donc question que du plus ou moins de distinction ou clarté. Ces vues directes ne sont-elles pas un vrai exercice de la foi explicite ? Faut-il, pour avoir la foi explicite, faire toujours des actes réfléchis? L'ame parfaitement instruite et persuadée des mystères de Jésus-Christ ne les croit-elle pas très-distinctement, quoique les vues qu'elle en a en certains temps soient moins *distinctes*, surtout si ces temps mêmes ne sont pas sans interruption? Sera-t-il permis dans l'Eglise à un évêque, d'accuser son confrère de détruire *la foi explicite* en Jésus-Christ, et de vouloir qu'on le *perde par état*, lorsqu'il ne s'agit d'aucun état où l'on n'en soit occupé, tantôt directement et confusément, tantôt d'une manière distincte, sensible et réfléchie ?

IVe OBJECTION.

XVIII. « Si on le perd (c'est Jésus-Christ) » dans la haute et pure contemplation qu'il ra- » viliroit par son humanité, on se sauve en » le jetant dans les intervalles, et lorsqu'elle » cesse[2]. »

RÉP. Voilà les paroles les plus flétrissantes que l'indignation puisse choisir. Où prenez-vous donc, Monseigneur, dans mon livre cet impie ravilissement de la contemplation par l'humanité sainte ? Vous ne sauriez y montrer l'ombre de ce blasphème. Où sont-ils ces intervalles dans lesquels je jette avec tant de mépris l'humanité adorable ? Voici mes paroles : « L'ame » la plus élevée peut, dans l'actuelle contem- » plation, être occupée de Jésus-Christ rendu » présent par la foi ; et dans les intervalles où » la pure contemplation cesse, elle est *encore* » occupée de Jésus-Christ[3]. » Remarquez que c'est *dans l'actuelle contemplation..... la plus élevée* que l'ame *peut être occupée de Jésus-Christ rendu présent par la foi*. Qui dit encore, dit évidemment qu'outre les temps de l'actuelle contemplation la plus pure et la plus haute, où l'on est occupé de Jésus-Christ *rendu présent par la foi*, on l'est de plus dans les intervalles où la contemplation cesse. Quand je dis à mon ami : Je songe à vous quand je vous vois, et j'y songe encore lorsque je ne vous vois pas, je ne veux pas lui dire que je *jette* la pensée de sa personne dans les momens où je le vois, et que je l'exclus des temps où je ne le vois pas. Tout au contraire l'assurance de mon souvenir embrasse également les deux temps. La suppression de cet *encore*, en matière si capitale, est un étrange mécompte. Je serois en droit, Monseigneur, de vous en demander un aveu public. Moins je vous le demande, plus vous le devez, non à moi, mais à Dieu et à toute l'Eglise, à qui vous m'avez dénoncé comme un antechrist.

Ve OBJECTION.

XIX. Vous croyez être à l'abri de ce reproche, en me faisant parler ainsi : « La contem- » plation directe ne s'attache volontairement » qu'à l'être illimité et innominable[1]. » Vous donnez ces paroles, en lettres italiques, comme mon vrai et pur texte. « Il faut donc, concluez- » vous, être appliqué aux autres objets, et en- » tre autres à Jésus-Christ même, par une im- » pulsion particulière, sans qu'on puisse s'y » déterminer par son propre choix. »

RÉP. Trouvez, Monseigneur, ce texte précis dans mon livre, ou rendez gloire à Dieu, et avouez qu'il n'y est pas ainsi. Vous citez les pages 186 et 187 : le lecteur n'a qu'à les lire, et qu'à nous juger, si vous n'aimez mieux vous juger vous-même. J'ai dit, il est vrai, que « la » contemplation pure et directe est négative en » ce qu'elle ne s'occupe volontairement d'au- » cune image sensible, d'aucune idée distincte » et nominable[2]. » C'est-à-dire que quand elle est négative, elle ne regarde que la seule divinité. Mais ai-je dit qu'elle est toujours négative, ou que la négative est la seule pure et directe contemplation? Quand je dirai de la mer qu'elle est orageuse, en ce que le vent soulève ses flots, s'ensuivra-t-il que je veux dire que la mer est toujours agitée, et qu'il n'y a jamais aucune mer paisible ? Le lecteur attentif et équitable jugera quelle différence il y a entre ces deux expressions. Voici celle que vous m'imputez : « La contemplation directe ne s'attache » volontairement qu'à l'être illimité et innomi- » nable. » Voici la véritable de mon livre[3] : « La contemplation pure et directe est négative » en ce qu'elle ne s'occupe volontairement » d'aucune image, etc. » Quand même cette expression ne seroit pas toute seule assez clairement déterminée, ce qui suit la détermine

[1] *Max.* p. 82 — [2] *Avert. sur les div. Ecrits*, n. 6, p. 351. — [3] *Max.* p. 196.

[1] *Avert.* déjà cité. — [2] *Max.* p. 186 et 187. — [3] *Ibid.* p. 186.

avec évidence au sens que je soutiens, car j'ajoute aussitôt après [1], un autre exercice de contemplation non négative, qui *admet tous les objets que la pure foi peut présenter*.... les attributs des personnes divines, Jésus-Christ *et tous ses mystères, en sorte qu'on soit occupé de lui*, et dans l'actuelle contemplation, et encore dans les intervalles où elle cesse. J'ajoute ces paroles [2] : « On trouvera dans la pratique, que » les ames les plus éminentes dans la contem- » plation sont celles qui sont les plus occupées » de lui. Elles lui parlent à toute heure, » comme l'Epouse à l'Epoux. Souvent elles ne » voient que lui seul en elles. Elles portent » successivement des impressions de tous ses » mystères et de tous les états de sa vie mor- » telle. Il est vrai qu'il devient quelque chose » de si intime dans leurs cœurs, qu'elles s'ac- » coutument à le regarder moins comme un » objet étranger et extérieur, que comme le » principe intérieur de leur vie.

De telles ames ont donc, outre la contemplation négative, cet autre exercice de contemplation où Jésus-Christ entre si fréquemment et avec une familiarité si intime. Pourquoi donc, Monseigneur, me faites-vous dire absolument de toute contemplation pure et directe, ce qu'il est évident que je n'ai jamais dit ni pu dire que de la seule contemplation *négative* en particulier. Pourquoi changez-vous mes paroles? Pourquoi supprimez-vous, *est négative en ce qu'elle, etc.* Vous direz peut-être que cette suppression ne change rien au sens véritable. Mais quand vous le direz, la preuve vous manquera : et supposé même que cette suppression ne tire à aucune conséquence, pourquoi la faites-vous sans en avertir?

VIe OBJECTION.

XX. Voici vos paroles [3] : « Ce qu'il faudroit » expliquer, c'est pourquoi cette vue abstraite » et illimitée de la divinité est la seule volon- » taire? pourquoi celle des autres objets doit » être présentée de Dieu, et excitée par une » impression particulière de sa grâce? pourquoi » on ne peut s'y déterminer de soi-même, et » qu'il faut être à cet égard dans la pure at- » tente de l'impulsion divine? »

RÉP. Voici, Monseigneur, tous vos mécomptes dans cette objection. 1° Vous voulez, contre l'évidence de mon texte, et sur la suppression d'une de ses parties, que j'aie dit absolument et en général, de la contemplation pure et directe, ce que je n'en dis que pour le seul cas où elle est négative. 2° Vous supposez que je demande, pour penser à Jésus-Christ dans l'actuelle contemplation, *une impression* PARTICULIÈRE *de la grâce*. Vous ajoutez PARTICULIÈRE; jamais je ne l'ai dit. Ainsi, après les suppressions viennent les additions, dans votre livre, pour m'attribuer des impiétés. Voici mes paroles, touchant les actes où l'on s'occupe de tous les objets distincts [1] : « Ils sont..... aussi » purs et aussi méritoires, quand ils ont pour » objets les objets que Dieu présente, et dont » on ne s'occupe que par l'impression de sa » grâce. » Le mot de PARTICULIÈRE ne s'y trouve point. Pourquoi l'ajoutez-vous, Monseigneur? Dans la *Déclaration*, vous m'accusiez de vouloir *l'impression d'une grâce singulière, gratiæ singularis*. Maintenant vous dites d'une *grâce particulière*. Par là vous voudriez faire entendre une motion extraordinaire, faute de quoi on *jetteroit* l'humanité de Jésus-Christ dans les intervalles, de peur de *ravilir* la contemplation par un tel objet. Mais à qui peut-on moins imputer cette doctrine des motions extraordinaires, qu'à moi qui les rejette de toute oraison passive dans la voie de pure foi, pendant que vous voulez mettre la passiveté dans ces sortes de motions. Pour moi je répète sans cesse [2] que « le fidèle n'est conduit par aucune lumière que » par celle de la simple révélation, et de l'au- » torité de l'Eglise commune à tous les justes. » Je ne cesse de dire que c'est *la grâce commune à tous les justes*, dont je parle. Pourquoi donc me faire dire qu'il faut oublier Jésus-Christ, à moins qu'on ne soit poussé à penser à lui *par une impression particulière de la grâce?* 3° Vous voulez que ce soit Dieu qui *présente* à l'ame cette vue de Jésus-Christ : d'où vous concluez que l'ame ne pense donc jamais, selon moi, à Jésus-Christ par son propre choix, et qu'elle *attend* l'impression divine. C'est là le fanatisme employé pour soutenir l'erreur des Béguards. Mais voici le fait. Je parle, dans le XXVIIe Article, des exercices de contemplation *négative* et non négative. Je suppose une ame qui accomplit d'ailleurs tous ses devoirs pour l'exercice de toutes les vertus distinctes, comme je l'ai marqué si souvent. Je veux que cette ame, sans se gêner, suive librement l'attrait de la grâce pour contempler tantôt la divinité seule, tantôt les mystères de Jésus-Christ. Où en serons-nous pour tous les livres spirituels, s'il faut entendre une motion extraordinaire toutes les fois que

[1] *Max.* p. 188. — [2] *Ibid.* p. 196. — [3] *Pref.* n. 57, p. 383.

[1] *Max.* p. 189. — [2] *Ibid.* p. 200.

ces livres parlent de ce que Dieu imprime, de ce qu'il fait sentir, et de tous les attraits intérieurs qu'il donne : tous ces attraits sont renfermés dans le genre des grâces communes à tous les justes pour la voie de pure et obscure foi. Vous assurez, Monseigneur, que j'exclus *le propre choix*, et que je veux qu'on demeure éloigné de Jésus-Christ, dans *l'attente de l'impression divine*. Ces termes sont-ils dans mon livre? S'ils y sont, citez-les. S'ils n'y sont pas, faites-moi justice. Si vous entendez par *propre choix* une volonté délibérée qui suit l'impression de la grâce prévenante, j'ai enseigné la nécessité *du propre choix* [1] : si vous entendez par *propre choix* une *activité* ou *empressement* naturel des ames pour vouloir penser à un objet, quand la grâce les attire à un autre, vous voulez gêner les ames, et leur demander sans cesse un empressement imparfait.

XXI. Voici votre dernier argument : « On » dira que cette impulsion n'est que l'impul- » sion de la grâce commune : mais que sert » d'appeler [2] cette impulsion, ou commune, » ou extraordinaire, s'il est constant qu'il la » faut attendre, sans oser se déterminer par la » bonté de l'objet? Ce qui est un pur quiétisme, » et une attente oisive de la grâce jusqu'à ce » qu'elle se déclare. Que si l'on dit qu'il faut » toujours la supposer, qui ne sait que cela » est vrai, même à l'égard de la contemplation » qu'on appelle pure et directe de l'être abs- » trait et illimité, etc.? » Il s'agit des divers exercices de contemplation. Je dis que l'ame ne doit rien faire par empressement naturel. *La raison* et *la bonté d'un objet* suffisent pour les actes naturels et raisonnables. Mais pour les actes surnaturels il faut coopérer à la grâce. Il la faut toujours supposer pour le bien en général. Mais pour un exercice particulier, plutôt que pour un autre (hors des cas d'obligation), on peut suivre l'attrait de la grâce, tant à l'égard de la contemplation négative que de l'autre contemplation. Rien n'est moins oisif ni moins fanatique qu'une ame qui suppose toujours la grâce pour ses devoirs, et qui, dans le cas où il n'y a aucun devoir précis qui la détermine, suit librement ce qu'elle croit sans certitude être l'attrait de la grâce pour certains actes plutôt que pour d'autres. Cette ame suivra l'attrait tantôt pour la simple présence de Dieu, tantôt pour contempler les mystères de Jésus-Christ. Voilà un nouveau genre de fanatiques et de gens oisifs qui font sans cesse des actes en supposant la grâce, et qui ne présument jamais que l'attrait soit certain, lors même qu'elles le suivent, et qui demeurent toujours dociles pour les supérieurs dans la profonde obscurité de la pure foi.

XXII. Qu'il m'est dur, Monseigneur, d'avoir à soutenir *ces combats de paroles*, et de ne pouvoir plus me justifier sur des accusations si terribles, qu'en ouvrant le livre aux yeux de toute l'Église, pour montrer combien vous avez défiguré ma doctrine. Que peut-on penser de vos intentions? Je suis *ce cher auteur* que vous *portez dans vos entrailles* [1], pour le précipiter avec Molinos dans l'abîme du quiétisme. Vous allez me pleurer partout, et vous me déchirez en me pleurant. Que peut-on croire de ces larmes, qui ne servent qu'à donner plus d'autorité aux accusations? Vous me pleurez, et vous supprimez ce qui est essentiel dans mes paroles. Vous joignez, sans en avertir, celles qui sont séparées. Vous donnez vos conséquences les plus outrées comme mes dogmes précis, quoiqu'elles soient contradictoires à mon texte formel. Votre livre n'est selon vous qu'un tissu de démonstrations. Pour moi j'avance plus d'erreurs tous les jours que mes amis n'en peuvent corriger. Quelque grande autorité, Monseigneur, que vous ayez justement acquise jusqu'ici, elle n'a point de proportion avec celle que vous prenez dans le style de ce dernier livre. Le lecteur sans passion est étonné de ne trouver, dans un ouvrage fait contre un confrère soumis à l'Église, aucune trace de cette modération qu'on avoit louée dans vos écrits contre les ministres protestans. Mais on n'a guère de peine à être doux quand on sent qu'on ne défend que la vérité. Au contraire, *on sèche* [2], et on s'irrite, quand on sent qu'on s'est engagé insensiblement par prévention au-delà des bornes.

Pour moi, Monseigneur, je ne sais si je me trompe, et ce n'est pas à moi à en juger. Mais il me semble que mon cœur n'est point ému, que je ne désire que la paix, et que je suis avec un respect constant pour votre personne, etc.

[1] *Max.* p. 203. — [2] *Préf.* n. 58, p. 583.

[1] *1e Ecrit*, n. 2, 3, p. 378, 391. — [2] *Préf.* n. 55, p. 584.

QUATRIÈME LETTRE

EN RÉPONSE

AUX DIVERS ÉCRITS OU MÉMOIRES

SUR LE LIVRE INTITULÉ :

EXPLICATION DES MAXIMES DES SAINTS.

MONSEIGNEUR,

Il me reste encore bien des plaintes à vous faire. Souffrez que je les fasse dans des remarques courtes, détachées, et même sans ordre ; car, dans l'impatience où je suis de finir, il faut me pardonner une précipitation qui me fait traiter chaque chose à mesure qu'elle se présente.

1re OBJECTION.

« On a mis, dites-vous [1], dans les Articles » d'Issy [2], que ces caractères de la charité » (*c'est-à-dire d'être patiente, bénigne, etc.*) » se trouvent dans la vie et dans l'oraison la » plus parfaite, pour montrer le tort de ceux » qui bannissent de cette oraison et de cette vie » les actes particuliers des vertus, et décider en » même temps, comme il paroît par toute la » suite, qu'ils ne s'en trouvent pas moins dans » tous les états, même dans celui de perfec- » tion, pour y être réunis ensemble dans la » charité. »

Mais n'y a-t-il pas, selon vous, comme selon toute l'École, des actes d'espérance commandés expressément par la charité, et formellement rapportés à elle, et d'autres actes qui n'ont pas ce rapport formel ? Vous le supposez clairement quand vous dites [3] que « l'espérance » ne laisse pas d'être une vertu infuse dans les » ames qui ne sont pas assez soigneuses de la » rapporter à la charité ; ce qui sera une im- » perfection, et peut-être un vice. » Vous mettez la perfection de cet exercice « à le pousser » plus loin et à son dernier période, » c'est-à- » dire à la fin de la charité. Vous parlez ainsi ailleurs [4] : « L'œuvre de perfection c'est de se » tenir toujours en mouvement, pour sans cesse » rapporter notre béatitude à la gloire de Dieu. » L'imperfection est donc de ne *se tenir pas toujours en mouvement*, et de faire des actes d'espérance qui ne soient pas formellement commandés et rapportés à la gloire de Dieu.

Voilà votre doctrine. Elle est très-naturellement exprimée dans notre XIIIe Article d'Issy. Nous n'y avons point dit, comme vous le rapportez en lettres italiques, que « ces ca- » ractères de la charité se trouvent dans la vie et » dans l'oraison la plus parfaite, » mais que « dans la vie et dans l'oraison la plus parfaite, » tous ces actes (c'est-à-dire tous ceux des plus » essentielles vertus) sont réunis dans la seule » charité, en tant qu'elle anime toutes les ver- » tus et en commande l'exercice. » Voilà une réunion de tous les actes des vertus *dans la seule charité*, pour la *vie* et l'*oraison la plus parfaite*, en ce que ces actes y sont commandés par la charité même : au lieu que ces actes ne sont pas toujours expressément commandés par elle dans la vie et dans l'oraison des imparfaits. Pourquoi désavouer cette différence entre les parfaits et les imparfaits, qui est incontestable dans vos principes, et qui est exprimée si naturellement dans notre Article XIIIe d'Issy ? Pourquoi éluder ainsi notre Article, et rejeter un sens faute duquel il auroit été fort inutile de parler des actes commandés, puisqu'il n'y auroit eu qu'à dire simplement qu'en tout état de perfection on doit exercer distinctement toutes les vertus, ce qui étant pleinement expliqué dans les six premiers Articles, le XIIIe, selon le sens que vous lui donnez présentement, ne seroit qu'une répétition superflue ? Mais vous craignez les conséquences que je tire de cet Article en y joignant la définition de l'École sur la charité que vous combattez. En effet, je n'ai besoin pour justifier tout mon système, que de poser d'un côté cette définition de la charité ; et de l'autre de supposer, selon notre Article XIIIe, que dans *la vie* et dans *l'oraison la plus parfaite*, tous les actes d'espérance, ou pour parler plus rigoureusement, presque tous sont formellement commandés et rapportés à la gloire de Dieu.

Il est manifestement inutile de dire que la définition de la charité et le XIIIe Article d'Issy « n'ont rien de commun avec l'amour naturel » de nous-mêmes [1]. » Qui exclut pour la vie et pour l'oraison la plus parfaite les actes surnaturels non commandés et non rapportés formellement à la gloire de Dieu, exclut à plus forte raison les actes naturels ; car ces actes naturels sont beaucoup moins parfaits que les actes surnaturels que la charité ne commande pas ; et si

[1] *Avert. sur les divers Ecrits*, n. 10, t. XXVIII, p. 358. Edit. de 1845 en 12 vol, t. IX. — [2] *XIIIe Art.* — [3] *Préf.* n. 98, p. 636. — [4] *Ibid.* n. 93, p. 627.

[1] *Avert.* n. 15, p. 361.

l'état parfait retranche de ces actes même surnaturels, parce qu'ils n'ont pas assez de perfection dans l'ordre de la grâce, combien, à plus forte raison, retranchera-t-il les actes naturels qui n'en ont aucune dans ce genre?

IIe OBJECTION.

Vous voulez, Monseigneur, que cet amour naturel, qui fait selon moi le propre intérêt, soit une nouveauté inouie [1]. A vous entendre parler avec une décision si absolue, tous les lecteurs qui ne sont pas instruits à fond seront tentés de céder à votre autorité. Mais, ce qui est étonnant, c'est que vous révoquiez en doute cet amour. J'offre de rapporter dans un petit recueil beaucoup d'endroits décisifs d'Estius et d'autres auteurs sur cet amour, qu'ils reconnoissent délibéré. La plupart des théologiens imprimés l'enseignent. On le trouve dans les cahiers des professeurs de Sorbonne et de Navarre qui enseignent publiquement dans ces deux fameuses écoles, et qui sont les organes par lesquels la Faculté établie dans la capitale de ce royaume, et si utile à l'Église, depuis tant de siècles explique sa doctrine. Dans tous les traités sur la grâce, on établit cet amour naturel, qui n'est ni vicieux ni méritoire, et qui est le principe des actions qui tiennent le milieu entre les vertus surnaturelles et les vices. C'est dans cette doctrine que j'ai été instruit. C'est celle que vous avez apprise dans votre jeunesse. Il n'est pas vraisemblable que vous ne l'ayez pas vous-même soutenue dans vos thèses lorsque vous étiez sur les bancs. Que si vous pouvez prouver clairement contre les Ecoles que cet amour, faute d'être surnaturel, ne peut être que vicieux, en changeant la doctrine des Écoles, vous ne changez point le fond de mon système; car le vice que vous montrerez dans cet amour naturel et délibéré ne servira qu'à mieux montrer qu'on en peut faire un sacrifice absolu.

De plus, votre charité essentiellement attachée à désirer la béatitude, n'est rien de distingué de l'espérance: d'où il s'ensuit qu'en niant tout milieu entre l'espérance surnaturelle et la mercenarité vicieuse, vous niez tout milieu entre la charité et la cupidité vicieuse. Enfin, en niant cet amour naturel comme un dogme nouveau, vous niez votre propre doctrine. N'avez-vous pas dit [2], en approuvant de nouveau le père Surin, que *le soin que nous prenons* (de notre salut) *doit être sans inquiétude?* Voilà des désirs inquiets pour le salut à retrancher. Le père Surin assure qu'on *ne peut parvenir à ce degré sans un long effort de renoncer à soi-même dans l'oraison* [1]. Ces désirs inquiets sont-ils naturels, ou de grâce? Soutiendrez-vous qu'ils viennent de la grâce, et que la grâce soit le principe de l'inquiétude, qui est si contraire à l'esprit de Dieu? S'ils sont naturels, voilà dans vos propres paroles ce que vous niez. Ces désirs inquiets de salut sont délibérés, et ont une imperfection qu'il est bon de retrancher, puisque la perfection des ames consommées par l'oraison dans le renoncement à elles-mêmes, consiste à ne former plus de tels désirs. Les voilà ces désirs, desquels saint Bonaventure dit [2]: « L'imperfection ne peut venir que de ce » que l'ame se porte avec trop d'ardeur et d'at- » tache à son propre intérêt, à son bien parti- » culier. Mais il y a plusieurs personnes qui, » envisageant et attendant la béatitude, sont » peu occupées d'elles-mêmes, et le sont beau- » coup de Dieu. » Si vous prétendez que tout désir inquiet du salut est un vrai péché; où en est la preuve? Citez là-dessus un seul théologien. Ce n'est plus à moi à prouver le désir naturel et délibéré du salut, puisque vous l'avouez sous le nom de désir inquiet qu'il faut retrancher. Mais c'est à vous à prouver qu'il est nécessairement vicieux, et si vous le prouvez, je le reconnoîtrai sans peine. Mon système n'en sera pas moins conservé dans toute son étendue.

IIIe OBJECTION.

J'ai oublié, Monseigneur, de parler, dans ma seconde lettre, de Denis le Chartreux qui méritoit bien d'être examiné en son rang avec les autres auteurs sur l'amour naturel. Voici la manière dont vous réfutez ce que j'en avois dit. D'abord vous rapportez le passage de cet auteur [3]: « L'amour gratuit est le seul méritoire. » L'amour naturel ne mérite rien de Dieu. Il » est naturel, il vient de l'inclination naturelle » qu'on a d'être heureux, et d'une foi informe. » Aimons-nous donc nous et notre salut, en » Dieu, par rapport à Dieu, et pour Dieu. » Ensuite vous parlez ainsi: « C'est autre chose » de s'élever au-dessus de cet amour naturel; » autre chose de s'en dépouiller. Il vient, dit le » saint Chartreux, non-seulement de la nature, » mais encore d'une foi informe. Or on ne se

[1] *Pref.* n. 69, p. 597 et ailleurs. — [2] *Ve Ecrit*, n. 14, p. 521.

[1] *Ve Ecrit*, n. 14, p. 520. — [2] *In III Sent.* dist. XXVII, quæst. II, art. II. — [3] *Préf.* n. 72, p. 682. *De vitâ et fine solit.* lib. II, art. XIV.

» dépouille ni de la nature ni de la foi in-
» forme. On n'en ôte que l'informité, c'est-
» à-dire sa séparation d'avec le saint amour :
» mais le fond ne s'ôte jamais. Ainsi, en toutes
» manières, l'auteur conclut mal. »

Vous allez voir, Monseigneur, que ma conclusion est évidente, et que votre réponse ne fait qu'éluder la question. L'auteur parle d'un *amour naturel* qu'il oppose au *gratuit* c'est-à-dire au surnaturel. *Cet amour ne mérite rien de Dieu.* Il est néanmoins délibéré ; car *il vient de l'inclination naturelle qu'on a d'être heureux et d'une foi informe. Ex naturali inclinatione... proficiscitur.* Remarquez qu'il n'est pas l'inclination naturelle même : mais il en *vient*. Ce n'est pas un simple appétit aveugle et indélibéré, pour parler comme l'Ecole : c'est une volonté délibérée qui naît de cet appétit, et qui se détermine à le suivre. Ce qui vient de l'inclination est distingué d'elle : c'est un acte qui vient, qui part de ce fond ; mais le fond n'est pas l'acte. Le fond, comme vous le dites, *ne s'ôte jamais.* Mais les actes délibérés qui partent du fond peuvent être ôtés, comme je puis m'abstenir de vouloir vivre, malgré le fond d'inclination que nous avons toujours en nous pour la vie. Cette volonté vient encore *d'une foi informe*, c'est-à-dire que l'homme instruit par la foi, sur les promesses de la béatitude surnaturelle, se porte, en conséquence des promesses, à désirer cette béatitude. Un désir des biens surnaturels qui est fondé sur la foi peut-il passer pour n'être qu'une inclination invincible et indélibérée de la nature? Oseroit-on le dire? Ce désir du salut est donc manifestement, selon l'auteur, un amour naturel et délibéré. Il est inutile de dire qu'*on ne se dépouille ni de la nature ni de la foi informe.* On ne s'en dépouille point ; mais on peut ne se laisser point aller à l'une pour produire suivant son impression des actes délibérés, et on peut, suivant l'autre, agir surnaturellement par le secours de la grâce. Quand au contraire on suit la nature, pour désirer, par des actes délibérés sans grâce, les biens que la foi nous montre, on exerce un amour naturel qui *ne mérite rien de Dieu.* Vous convenez vous-même, Monseigneur, qu'il y a un amour mercenaire et vicieux de la récompense parmi les justes imparfaits. Cet amour *vient de l'inclination naturelle pour être heureux et d'une foi informe.* Il est néanmoins délibéré, et on est libre d'en supprimer les actes. Il est donc inutile, selon vous-même, d'alléguer qu'*on ne se dépouille ni de la nature ni de la foi informe.* Sans se dépouiller de l'inclination naturelle, on peut s'abstenir des actes délibérés auxquels elle porte. Voilà donc un amour naturel et délibéré qui *ne mérite rien de Dieu*, et dont le saint Chartreux veut qu'on retranche les actes pour être *déiforme*, c'est-à-dire parfait. C'est pourquoi il conclut ainsi. *Aimons-nous donc nous et notre salut en Dieu, etc.* C'est comme s'il disoit : Puisque cet amour naturel *ne mérite rien de Dieu*, n'en exerçons point les actes pour être *déiformes*. La parfaite manière de désirer le salut est de le désirer toujours par un amour *gratuit* ou surnaturel. La difficulté que vous me pourriez faire, Monseigneur, n'est pas sur la délibération de cet amour naturel, car elle est évidente, mais sur le vice que l'auteur y met. Il est vrai qu'il dit que cet amour naturel est vicieux, parce *qu'il se retourne sur soi-même d'une manière déréglée.* Mais il faut observer que l'auteur parle ainsi en cet endroit de cet amour, pour le cas où il est seul dans l'ame du pécheur qui a une *foi informe.* En effet, cet état d'une ame qui n'a qu'un amour naturel des biens promis est vicieux. Mais si on pose un autre cas, où cet amour naturel se trouve dans l'ame avec la charité, quoique les actes de cet amour demeurent purement naturels et distingués des surnaturels, c'est un cas où Denis le Chartreux ne décide point que cet amour soit vicieux. Au lieu de répondre précisément à un passage si formel, vous prenez le parti le plus facile, qui est celui de dédaigner l'objection, et de confondre l'inclination naturelle, dont on ne se dépouille point, avec les actes délibérés qui naissent *de cette inclination et d'une foi informe*, lesquels on est libre de ne faire pas.

IVe OBJECTION.

Vous dites[1] que « la notion de la bonté
» transcendentale de Dieu s'exprime, selon saint
» Thomas[2], comme désirable, de même que
» l'idée de vrai l'exprime comme intelligible. »
C'est ainsi que vous voulez qu'on « entende
» sagement et sainement les expressions des
» scolastiques, lorsqu'ils disent que Dieu bon
» en soi, sans rapport à nous, est l'objet spéci-
» ficatif de la charité ; car, à pousser à bout
» cette expression, il s'ensuivroit qu'on ne
» pourroit aimer par la charité Dieu comme
» bienfaisant, etc. »

Vous tâchez, Monseigneur, de faire entrer Dieu bon à nous ou béatifiant dans l'objet de la charité, et c'est par là que vous prétendez ex-

[1] *Ier Ecrit*, n. 11, p. 513. — [2] 1. 2. Quæst. v, art. 1.

pliquer *sagement et sainement les expressions des scolastiques*. Mais voyons votre preuve tirée de saint Thomas. C'est que *bon* exprime *désirable*, comme *vrai* exprime *intelligible*. Si *bon* et *désirable* sont synonymes, *amour* et *désir* le sont aussi ; d'où il s'ensuivra qu'il ne peut y avoir qu'une sorte d'amour pour la bonté, qui est le désir de la posséder, et que l'amour de pure bienveillance est une chimère. C'est ainsi que vous voulez qu'on entende *sagement et sainement les expressions des scolastiques* en renversant toutes leurs notions. Mais qui vous nie que tout bien ne soit *désirable* ou digne d'être désiré? Il est question seulement de savoir si on ne peut jamais aimer le bien en lui-même par des actes d'amour qui ne soient pas des désirs de ce bien pour nous. Saint Thomas dit que le *bon* est *désirable* ; mais il ne dit pas qu'il ne puisse être aimé comme bon, sans être désiré par le même acte par lequel on l'aime. Y eut-il jamais de preuve moins concluante que celle-là?

Ve OBJECTION.

« Il n'appartient qu'à Dieu seul d'aimer sans » besoin..... Rien ne peut arracher du cœur le » désir d'être heureux ; et si nous pouvions ga- » gner sur nous de ne nous en pas soucier, » nous cesserions d'être assujettis à Dieu, qui » ne nous pourroit rendre ni heureux ni mal- » heureux [1]. »

La créature ne peut être sans besoin. Mais elle peut aimer Dieu par des actes qui ne renferment point le motif de pourvoir à son besoin. Ces deux choses sont très-différentes, et les confondre c'est abuser des termes. Rien ne peut nous arracher du cœur l'inclination indélibérée, aveugle et nécessaire *d'être heureux*, que l'École nomme *appetitus innatus*. Mais le désir délibéré du bonheur ne suit pas nécessairement cette inclination. *Être heureux*, en ce sens, ne signifie qu'un consentement imparfait et passager, très-différent de la béatitude surnaturelle et éternelle. Ce n'est pas d'un consentement passager et imparfait, dont il est question entre nous. C'est de la béatitude surnaturelle et éternelle. Il faut donc, Monseigneur, ou que vous abandonniez tout ce que vous avez dit jusqu'ici du désir de la béatitude, qui est *la raison d'aimer*, faute de laquelle Dieu ne seroit plus aimable, et qu'on ne peut *arracher d'aucun acte* produit par la raison, parce que la nature l'y a attaché. Cette inclination nécessaire de la nature ne regarde qu'un contentement naturel et passager, mais nullement le salut ou béatitude surnaturelle. Que si vous refusez encore d'abandonner ce grand argument qui règne dans vos ouvrages, il faut donc que vous avouiez que, selon vous, le salut ou la béatitude surnaturelle est une chose que la nature a attachée au cœur de l'homme : que c'est *la raison d'aimer* qui *ne s'explique pas d'une autre sorte*, et sans laquelle Dieu ne nous seroit plus la raison d'aimer, en sorte qu'on ne peut arracher ce motif d'aucun acte humain.

Il est vrai que si Dieu n'avoit la puissance de nous rendre ni heureux ni malheureux, il seroit imparfait, et par conséquent ne seroit plus Dieu. D'un autre côté, si nous pouvions être heureux sans lui, nous serions indépendans de lui. Mais si, sans rien perdre de sa perfection infinie, et de son droit suprême sur nous, il n'avoit pas voulu nous donner la béatitude chrétienne, qui est un don librement et gratuitement accordé, nous n'aurions pas laissé de dépendre absolument de lui ; et, dans cette absolue dépendance, il auroit fallu l'aimer et le servir sans en attendre cette béatitude. A quoi aboutissent donc tous ces raisonnemens qui reviennent sans cesse par tant de tours nouveaux? Si vous n'en voulez pas conclure que la béatitude surnaturelle est due à la nature, pourquoi les faites-vous? et si vous en voulez tirer cette conclusion, pourquoi ne vous déclarez-vous pas ouvertement sur cette doctrine?

VIe OBJECTION.

Vous dites, Monseigneur, que le décret de la damnation est positif après la prévision de l'impénitence finale, et qu'ainsi je puis croire qu'on acquiesce à sa damnation, quoique, selon moi, « la volonté de permission ne soit jamais » notre règle [1]. » Mais je n'ai pas dit que le décret de la damnation ne soit point positif ; j'ai dit seulement que « notre réprobation ne sauroit être fondée que sur la volonté permissive » de notre impénitence finale [2]. » Faites, si vous le pouvez, Monseigneur, qu'une ame qui ne veut jamais prendre la volonté de permission pour sa règle, consente ou acquiesce à sa réprobation. Vous n'en viendrez jamais à bout. Elle ne peut acquiescer à sa réprobation, qu'en supposant le décret positif de Dieu pour la réprouver : mais ce décret positif n'est fondé que sur une *volonté permissive de son impénitence*

[1] *I^e Ecrit*, n. 15, p. 523.

[1] *Préf* n. 27, p. 550. — [2] Voyez mon *Instruct. past.* n. 3, ci-dessus, p. 288.

finale : or est-il qu'elle a pour principe constant de ne prendre jamais pour règle la volonté de permission : elle ne peut donc jamais supposer cette *volonté permissive de son impénitence finale ;* elle ne doit donc jamais l'envisager comme une règle à laquelle elle puisse se conformer. Donc il ne lui est jamais permis de supposer ce qui pourroit être l'unique fondement du décret de sa réprobation. Donc elle ne peut jamais acquiescer à ce décret. Est-il naturel, Monseigneur, qu'il faille tant d'argumens démonstratifs, pour vous persuader qu'un évêque qui s'est expliqué si précisément, n'a pas enseigné un désespoir monstrueux?

VIIe OBJECTION.

Vous dites *qu'il est ordinaire et naturel de définir les habitudes par leurs actes propres* [1]. D'où vous voulez conclure que j'ai dû entendre par *l'état* la même chose que par *l'acte*. Non, Monseigneur, qui dit un état de vie et un degré de perfection, ne parle pas d'une seule habitude. Il parle de l'assemblage de toutes les diverses habitudes naturelles et surnaturelles qui composent cet état.

VIIIe OBJECTION.

Vous dites qu'il y a une douceur même sensible qui est surnaturelle, et qui est un *attrait de la grâce* [2]. Vous vous récriez là-dessus, comme si j'avois renversé toute la spiritualité. Mais ai-je dit qu'il n'y a aucune douceur sensible qui vienne de la grâce? Vous n'en trouverez aucun mot dans mes écrits. J'ai dit seulement que l'amour naturel s'attache à cette douceur sensible. Que cette douceur vienne de la grâce ou de la nature, il n'en est pas moins vrai que l'amour naturel s'y attache.

IXe OBJECTION.

« Si l'on vouloit, dites-vous [3], Monseigneur, » désintéresser les ames à la mode des nou- » veaux mystiques, le désir de plaire à Dieu » seroit celui par où il faudroit commencer le » renoncement. C'est aussi la première chose » où visoit notre auteur, lorsqu'il fait vouloir » à ses parfaits, *s'il étoit possible, que Dieu ne » sût pas seulement s'il est aimé.* » Le frère Laurent, dit l'auteur de sa *Vie* [4], « avoit quel- » quefois désiré pouvoir cacher à Dieu ce qu'il » faisoit pour son amour, afin que n'en rece- » vant point de récompense, il eût le plaisir de » faire quelque chose uniquement pour Dieu. » Pour moi je n'ai point dit que le parfait voudroit, *s'il étoit possible, que Dieu ne sût pas seulement s'il est aimé.* Je parle seulement ainsi [1] : « On l'aimeroit autant (c'est Dieu) » quand même, par supposition impossible, il » devroit ignorer qu'on l'aime, etc. » Les saints » sont, de votre propre aveu, *pleins de ces suppositions impossibles.* Je ne les fais qu'après eux, pour exprimer comme eux, un amour indépendant des motifs qui sont retranchés par ces suppositions. Mais ai-je dit que ces ames désirent que Dieu ignore leur amour pour lui? Il y a une extrême différence entre supposer par impossible cette ignorance en Dieu, afin de le vouloir aimer dans cette supposition, ou bien désirer véritablement que Dieu soit dans cette ignorance. Voici une proposition tirée de saint François de Sales bien plus forte que la mienne [2] : « Si nous pouvions servir Dieu sans » mérite, ce qui ne se peut, nous devrions dé- » sirer de le faire. » Il parle dans le même esprit quand il dit [3] : « S'il étoit possible que » nous pussions être autant agréables à Dieu » étant imparfaits comme étant parfaits, nous » devrions désirer d'être sans perfection, afin » de nourrir en nous par ce moyen la très- » sainte humilité. »

Est-il permis de m'imputer une proposition si différente de la mienne? Falloit-il changer mon texte et le sens de mes paroles, pour m'imputer la doctrine impie du retranchement des désirs de plaire à Dieu? « C'est aussi, dites- » vous, la première chose où visoit notre au- » teur. » C'est à l'auteur du frère Laurent qu'il faut demander si ce bon religieux *visoit* à retrancher *le désir de plaire à Dieu.*

Xe OBJECTION.

Vous voulez que l'intérêt éternel, ou l'intérêt pour l'éternité, ne puisse être que Dieu même en tant que bon à nous ou béatifiant : d'où vous concluez, Monseigneur, que retrancher cet intérêt c'est retrancher l'espérance ou désir du salut. Mais avez-vous oublié que dans votre *Déclaration* vous dites que, selon moi, « l'es- » pérance s'appuyant sur un motif créé, qui » est l'intérêt propre, n'est point une vertu » théologale, mais un vice [4]. » Vous avez donc entendu vous-même, dès la quatrième page de

[1] *Préf.* n. 113, p. 658. — [2] *Ibid.* n. 123, p. 674. — [3] *Ibid.* n. 130, p. 689. — [4] *Vie du F. Laur.* p. 52.

[1] *Explic. des Max.* p. 11. — [2] *Entret. XVI*, édit. de Lyon. — [3] *Entret. XVIII*, p. 344, édit. de Paris. — [4] *Déclar.* t. XXVIII, p. 251. Édit. de 1845 en 12 vol. t. IX.

mon livre, dans l'endroit fondamental du système, c'est-à-dire dans les définitions, l'intérêt propre dans le sens d'un motif créé et distingué du salut. Ce seul endroit suffit pour renverser de vos propres mains une grande partie de votre *Préface* ; car voilà, de votre propre aveu, l'intérêt propre qui n'est point dans mon livre le salut éternel, et qui, étant quelque chose de vicieux, ne peut être selon vous-même qu'un principe intérieur d'amour naturel. Accordez-vous donc avec vous-même, avant que de donner des démonstrations contre moi. De plus, en rapportant les paroles d'Albert le Grand, citées dans ma *Lettre pastorale*, n'avez-vous pas reconnu [1] qu'il dit que *l'amour* parfait *ne cherche aucun intérêt ni passager ni éternel, etc.* ?

Albert le Grand excluoit-il un intérêt qui subsiste dans l'éternité ? Non, sans doute. Il appelle néanmoins *l'intérêt* qu'il exclut, *éternel* [2]. Vous avez donc reconnu vous-même, dans les paroles de cet auteur, un *intérêt éternel*, qui ne subsiste pas dans l'éternité. Donc vous approuvez dans Albert le Grand une expression que vous voulez condamner en moi, en lui donnant dans mon livre un sens impie et contraire à celui que vous reconnoissez bon et naturel dans cet auteur. Que peut-on croire de votre raisonnement contre moi sur ces termes d'intérêt éternel, puisqu'il est faux selon vous-même, dès qu'on l'applique à Albert le Grand qui s'est servi de la même expression ?

XIe OBJECTION.

Après avoir tant de fois nié l'amour naturel et délibéré dans le commun des justes, comme une chimère ridicule, vous voulez tout-à-coup le trouver même en Jésus-Christ. S'il est en Jésus-Christ, il n'est donc pas si chimérique. Voici vos paroles, Monseigneur [3], sur celles du Sauveur : *Mon père, détournez de moi ce calice.* Vous ajoutez dans la suite : « Laissez donc Jésus-» Christ être parfait avec l'amour naturel de » soi-même, qu'on ne peut nier sans erreur ; » et si vous dites, pour demeurer dans vos » principes, qu'il n'étoit pas délibéré, c'est » une sorte d'erreur, puisqu'il n'y a jamais eu » aucun homme où il ait été plus délibéré et » plus commandé par la raison que dans Jésus-» Christ. » C'est avec douleur que je suis contraint de vous représenter combien ce raisonnement est contraire à la saine théologie. Il faut distinguer l'acte délibéré de la volonté de Jésus-Christ qui a commandé la répugnance pour le calice lorsqu'il a dit : *Mon père, détournez de moi, etc.* d'avec l'acte de répugnance qui est exprimé par ces paroles du Sauveur. L'acte de la volonté qui a commandé cette répugnance est très-délibéré et très-volontaire. Mais la répugnance prise seule en elle-même n'est point un acte véritablement délibéré. On ne peut pas dire que la volonté de Jésus-Christ répugnoit délibérément à celle de Dieu pour rejeter le calice que son père lui présentoit par rapport à notre rédemption. Il n'ignoroit point la volonté de son père ; et en *entrant dans le monde*, comme dit l'Apôtre, il s'étoit offert à lui, pour être notre victime. Cette répugnance contre la volonté déjà signifiée par son père, et déjà acceptée par lui, n'étoit donc pas un acte élicite, comme parle l'École. C'étoit à proprement parler, un acte en soi involontaire que la volonté avoit commandé. C'étoit non une résistance délibérée à Dieu, mais un simple soulèvement indélibéré de la partie inférieure que la supérieure avoit délibérément commandé. Si on ne distinguoit pas ainsi les actes délibérés par eux-mêmes, d'avec les actes indélibérés en eux-mêmes, qui n'ont de délibération que dans une volonté distinguée d'eux qui les commande, il faudroit dire que Jésus-Christ a voulu aussi délibérément résister à son père, en rejetant le calice, qu'il a voulu le boire et mourir pour lui obéir. Rien n'est donc moins correct, selon la saine théologie, que de confondre les actes délibérés en eux-mêmes avec les actes indélibérés en eux-mêmes, et seulement commandés avec délibération par la raison et par la volonté. Le mouvement de mon bras est commandé par un acte délibéré de ma volonté. Mais le mouvement de mon bras n'est pas en lui-même un acte délibéré, puisque ce n'est qu'un mouvement local d'un des membres de mon corps, qui est incapable de délibération. Il en est de même du trouble ou répugnance de Jésus-Christ à la vue du calice. Ce trouble ou répugnance est un mouvement de la partie inférieure, qui est commandé par une volonté très-délibérée. Mais ce trouble ou répugnance n'est point en soi un acte délibéré, ni même un acte d'une puissance qui soit capable de délibération. Voilà le véritable sens dans lequel celui qui avoit ajouté dans mon livre le terme *d'involontaire* à celui de *trouble* l'avoit entendu. Ce sens est incontestable ; et faute d'y faire assez d'attention, vous confondez le commandement délibéré d'un acte indélibéré, avec cet acte indélibéré même ; ce qui iroit à faire répugner la

[1] *Pref.* n. 103, p. 646. — [2] *Paradis. anim.* cap. 1, p. 30. — [3] *Pref.* n. 119, p. 663.

volonté délibérée de Jésus-Christ à celle de son père. Pour moi je parle d'autant plus hardiment sur cette matière, que le mot d'*involontaire* n'est point de moi, et que tout le monde sut, dès le commencement, que je déclarai qu'il n'en étoit pas. Vous vous récriez [1] que, si ce mot n'étoit point de moi, *cent errata n'eussent pas suffi pour effacer une telle faute*. A parler simplement et sans exagération, il suffisoit de l'effacer par un seul *errata*. Je n'aurois pas manqué de le faire; car encore que ce mot eût un sens très-véritable, il pouvoit être mal expliqué, et il falloit ou le supprimer, ou l'expliquer à fond. Mais un grand nombre de gens de mérite savent que je n'arrivai à Paris que douze jours après la publication de mon livre, et qu'alors *l'errata* étoit déjà fait par un de mes amis.

Pour *Sophronius*, que vous citez si souvent, je ne puis, Monseigneur, m'empêcher de vous dire que vous paroissez n'avoir pris le vrai sens ni de Sophronius, ni de mon livre. Le sixième concile n'emploie ces paroles de Sophronius que contre les Monothélites, qui disoient que les actions de Jésus-Christ n'étoient pas volontaires d'une volonté humaine, parce qu'ils n'admettoient en lui qu'une seule volonté, savoir la divine. Voilà sans doute une *opinion abominable*, qui nie en Jésus-Christ ce qu'il y a de plus essentiel à l'humanité, je veux dire une volonté humaine.

En vérité, quel rapport y a-t-il de cette hérésie avec la saine théologie, qui reconnoît en Jésus-Christ deux volontés, mais qui y reconnoît aussi certains mouvemens de la partie inférieure indélibérés en eux-mêmes, quoiqu'ils soient déterminés par le commandement très-délibéré de la volonté du Sauveur.

Pour les mouvemens indélibérés d'un amour naturel de nous-mêmes qui sont dans la partie inférieure, et que nous venons de voir en Jésus-Christ commandés par la supérieure, ils ne dérogent en rien à la perfection, et je n'ai garde de vouloir qu'ils soient retranchés.

XIIe OBJECTION.

Voici vos paroles; Monseigneur [2] : « Quand » on a voulu expliquer le sacrifice absolu, on en » a posé le fondement sur la croyance certaine » que le cas impossible devenoit réel, et que la » perte du salut étoit effective. Ainsi les deux » sacrifices, le conditionnel et l'absolu, ont le » même objet. C'est de part et d'autre le salut » qu'on sacrifie. Voilà ce qu'il faudroit dire, à » parler naturellement. On ne le peut, on ne » l'ose, etc. »

Cette accusation est affreuse. Vous m'accusez d'avoir enseigné le désespoir, et de n'oser le dire; d'insinuer l'impiété, et de la désavouer ensuite, pour la couvrir avec hypocrisie. Voilà sans doute un endroit où il faudroit m'accabler par mes propres paroles. Vous dites que je pose *le fondement sur la croyance certaine que le cas impossible devient réel;* et moi je dis seulement de l'ame peinée [1], que *le cas impossible lui paroît possible et actuellement réel, dans le trouble et l'obscurcissement où elle se trouve*. Quelle comparaison y a-t-il entre ces deux choses; qu'un cas soit *cru certainement devenu réel*, ou bien qu'il *paroisse possible et actuellement réel dans* une disposition *de trouble et d'obscurcissement?* Vous nommez la croyance *certaine;* et je la nomme *apparente, et non intime*. Qui dit qu'une chose *paroît* telle dans un état de *trouble et d'obscurcissement*, ne dit tout au plus qu'une pensée confuse et incertaine. Mais c'est ce qui ne vous contente pas. Le terme d'*invincible*, dont je me sers, marque seulement que c'est une impression de l'imagination dont on ne se peut alors délivrer : Vous ajoutez une *croyance certaine*. Qui dit *apparente*, dit *imaginaire* : qui dit *non intime*, exclut un vrai jugement. N'importe, vous voulez une *croyance* qui aille jusqu'à la certitude. Le cas dont il s'agit n'est pas celui de l'ame juste privée de la béatitude céleste, mais celui d'une ame qui s'imagine être couverte *de la lèpre du péché* [2], etc. Tout est donc fautif dans cette terrible accusation. Citation de mes paroles, raisonnement sur la supposition, conséquences que vous en tirez. A tout cela, Monseigneur, je dis avec amertume : *Videat Deus;* mais je suis bien éloigné d'ajouter : *et requirat*.

XIIIe OBJECTION.

En m'accusant d'exclure, comme les Béguards, Jésus-Christ de la contemplation, vous dites que je l'exclus de la contemplation volontaire. *Cette vue abstraite et illimitée de la divinité est*, dites-vous [3], la seule *volontaire*. Ce dernier mot est mis en lettres italiques comme étant de moi. J'ai dit que la contemplation quand elle est *négative* ne s'occupe volontairement que de l'idée de la divinité. Vous avez supprimé, comme je l'ai fait voir dans ma troisième lettre, le terme de *négative*. Par là vous me faites dire du genre ce que je n'ai dit que de l'espèce.

[1] *Préf.* n. 49, p. 573. — [2] *Ibid.* n. 15, p. 540.

[1] *Max.* p. 90. — [2] *Ibid.* p. 88. — [3] *Préf.* p. 66 et 67.

Vous concluez que selon moi nulle contemplation ne s'occupe volontairement de Jésus-Christ, parce que je l'ai dit de la seule espèce appelée *négative*. Par là vous m'attribuez ce principe général, que la contemplation sur la divinité est la seule volontaire. Vous marquez *volontaire* en italique, comme s'il étoit de mon livre. Cette imputation contraire à mon texte n'a pour fondement que la suppression que vous avez faite du terme de *négative*. Est-ce ainsi, Monseigneur, qu'un évêque doit écrire contre son confrère? Est-ce ainsi que vous avez tant de regret à me condamner, mais que vous le faites parce que vous y êtes obligé *à peine de trahir la vérité* [1] ?

XIVe OBJECTION.

Voici vos paroles sur le même sujet [2] : « Voyons maintenant les excuses de l'*Instruc-* » *tion pastorale*. Elle dit premièrement que ces » privations ne sont pas réelles. Mais c'est là » une explication directement contraire au » texte, où il paroît clairement que l'ame n'est » plus occupée de la vue distincte de Jésus- » Christ, et de la foi qui le rend présent. C'est » donc là une de ces sortes de dénégations qui » servent à la conviction d'un coupable, où le » déni d'un fait évident marque seulement le » reproche de la conscience. »

Je laisse à juger au lecteur de tout ce qu'il y a d'affreux dans ces expressions, et pour toute réponse je prie Dieu qu'il vous les pardonne. Mais venons au fait sans passion. Vous faites entendre au lecteur que cette explication des privations est venue après coup, et qu'elle n'est que de ma *Lettre pastorale*. Vous allez bien plus loin ; car vous ne craignez pas d'assurer qu'elle est clairement contraire à mon livre. Ouvrez et lisez, Monseigneur, les deux dernières lignes de la page 195 du livre de l'*Explication des Maximes des Saints* : « Mais toutes ces pertes » ne sont qu'apparentes et passagères. » Vous donnez comme un adoucissement mis après coup dans ma *Lettre pastorale*, ce qui est précisément dans mon livre même. Vous ne dites pas qu'il est dans le livre, vous faites entendre qu'il n'est que dans la *Lettre pastorale*. Dire que ces pertes *ne sont pas réelles*, ou qu'elles ne sont qu'*apparentes*, n'est-ce pas dire précisément la même chose? L'une de ces expressions est de mon livre, l'autre de mon *Instruction pastorale*. Faut-il, Monseigneur, que vous me contraigniez si souvent de montrer la passion qui vous empêche de voir ce qui est sous vos yeux? J'aime encore mieux vous accuser de cet excès de prévention, que de vous reprocher que « le » déni d'un fait évident est une de ces sortes de » dénégations qui servent à la conviction d'un » coupable. »

XVe OBJECTION.

Voici une erreur que vous aviez besoin de m'imputer pour rendre votre accusation concluante. « On nie, dites-vous [1], que ces actes » réfléchis soient intimes. » Vous ajoutez par exclamation : « Toutes erreurs capitales ! » Vous voulez faire entendre qu'une *persuasion réfléchie* ne peut être qu'intime, que les réflexions sont les opérations les plus intimes de l'ame, et qu'ainsi j'ai eu tort de supposer que la *persuasion réfléchie* de l'ame peinée sur sa réprobation n'est pas *du fond intime de la conscience*. Mais où ai-je dit que les actes réfléchis ne peuvent de leur nature appartenir à l'opération intime de l'ame? Vous citez les pages 87, 89 et 90 de mon livre. Dans la p. 87, je dis que la *persuasion réfléchie*, dont il s'agit en cet endroit, *n'est pas le fond intime de la conscience*. J'ai déjà expliqué à fond comment cette persuasion réfléchie n'est ni ne peut être dans mon livre un acte réfléchi, mais seulement une pure imagination que les réflexions causent par accident [2], en ce que les actes de vertus leur échappent par leur extrême simplicité. De plus, quand même (ce qui n'est pas) ce seroit un acte réfléchi, doit-on dire que tout acte réfléchi soit nécessairement une persuasion *du fond intime de la conscience?* Ne peut-on pas quelquefois réfléchir, c'est-à-dire apercevoir sa propre pensée, sans former par cet acte un vrai jugement qui soit du fond intime de la conscience ? Dans la page 88, que vous ne citez pas, je dis que les actes réels d'amour et des autres vertus, par leur extrême simplicité, échappent *aux réflexions* de l'ame troublée. Est-ce dire que les actes réfléchis ne peuvent être intimes? J'ajoute, dans la page 89, que cette ame *ne voit par réflexion que le mal apparent, etc.* Tout cela marque que les réflexions scrupuleuses de ce temps de trouble ne vont point jusqu'à former un jugement intime et arrêté. Mais tout cela ne signifie nullement que les actes réfléchis par leur nature ne puissent pas être de l'opération intime de l'ame. Enfin je dis, dans la page 91, que « l'ame ne perd jamais dans la partie supé- » rieure, c'est-à-dire dans ses actes directs et

[1] *Pref.* p. 16. — [2] *Ibid.* p. 39.

[1] *Préf.* n. 64, p. 590. — [2] *Max.* p. 88.

» intimes, l'espérance parfaite, qui est le désir » désintéressé des promesses. » Cet endroit signifie que les actes directs, dont je parle, sont intimes. Mais il ne dit pas qu'il n'y ait rien d'intime dans l'ame que ces actes directs, et que les actes réfléchis ne soient aussi fort souvent des actes très-intimes. Quand je dis que les Français sont européens, je ne dis pas qu'il n'y ait d'Européens que les Français. En cet endroit j'ai voulu exprimer ce qui est constant selon tous les saints, et que vous ne pouvez vous-même nier, qui est que l'ame troublée cherche alors en vain par ses réflexions les vertus qu'elle pratique. Si elle les apercevoit par ses réflexions, elle ne seroit pas troublée. Mais dis-je que par ses actes réfléchis, auxquels ses vertus échappent, elle forme un jugement intime de sa réprobation? Nullement. Je dis souvent tout le contraire. Mais dis-je en général des actes réfléchis qu'ils ne sont jamais intimes, et que l'opération intime n'appartient qu'aux seuls actes directs? C'est ce que le texte de mon livre ne donne pas même le moindre prétexte de soupçonner.

Que deviennent donc *toutes ces erreurs capitales*, dont vous voulez que le lecteur frémisse? Jugez donc, Monseigneur, de vos paroles, que voici [1] : « Lisez avec un peu d'attention (je ne la demande que très-médiocre) ce » qui est écrit dans la préface de ce livre, à l'endroit cité à la marge: et s'il vous reste le » moindre doute, ne me pardonnez jamais la » témérité de vous avoir promis de les lever » tous. »

XVIe OBJECTION.

Vous me reprochez [2] d'avoir dit *qu'on ne veut plus les vertus pour soi;* et vous ajoutez : *Mais pour qui les veut-on donc?* Encore est-ce quelque chose que vous ayez enfin un peu d'égard à mon *errata*, malgré lequel vous aviez supprimé dans la *Déclaration* ces termes, *pour soi*. Mais pourquoi employer cette dérision contre une expression fondée sur celle de l'Apôtre : *je vis, mais ce n'est pas moi. Vivo, jam non ego.* On diroit, selon vous : Il vit, mais ce n'est pas lui qui vit; qui est donc celui qui vit? C'est dans ce sens que sainte Catherine de Gênes parloit ainsi [3] : « Je dis en moi-même : Ce mien » moi est Dieu, et je ne me reconnois être autre » chose que mon Dieu... Je ne sais quelle chose » c'est que moi, ni mien, ni plaisir, ni bien, » ni force, ni fermeté, ni même béatitude. » C'est dans ce même sens que le père Surin, approuvé par vous, disoit [1] : « L'homme dit naturellement moi, moi, etc. Il dit dans son centre : Dieu, Dieu par la transformation. » C'est dans ce même sens que saint Bernard rejette *la propriété*, et qu'il veut que l'ame parfaite ne désire plus *rien comme sien, ni félicité, ni gloire. Neque enim suum aliquid, non felicitatem, non gloriam, non aliud quidquam, tamquam privato sui amore desiderat anima quæ ejusmodi est* [2]. N'entend-on pas, dans ces expressions des saints, ce que c'est que ne vouloir rien *pour soi* comme *propre?* Mais vous, Monseigneur, qui traitez avec tant de mépris cette propriété dont parlent les saints, demanderez-vous aussi à saint Bernard ce qu'il veut dire quand il assure que l'ame parfaite *ne veut ni félicité ni gloire comme sienne?* Lui direz-vous : De qui veut-elle donc le salut, si elle ne veut pas le sien? Ne sent-on pas, dans cette application à saint Bernard, l'indécence de cette équivoque moqueuse?

XVIIe OBJECTION.

Vous m'avez d'abord accusé, dans la *Déclaration*, d'avoir retranché *la pratique des vertus;* mais vous avez enfin senti, Monseigneur, combien cette accusation est insoutenable. Vous avez voulu rapporter mes paroles telles qu'elles sont; et vous vous retranchez à assurer que j'ai dit que « les saints mystiques ont exclu de cet » état les pratiques de vertu [3]. » Mais le lecteur n'a qu'à lire pour voir que cette accusation réformée est encore une altération manifeste de mes paroles. J'ai défini, dans la page 252, ce que les mystiques nomment des *pratiques*, en les appelant, « un certain arrangement de » formules pour s'en rendre un témoignage intéressé; » et je dis immédiatement après, que « c'est ce que les saints mystiques ont voulu dire » quand ils ont exclu de cet état les pratiques » de vertu. » Je ne leur attribue donc pas le dogme d'exclure les pratiques de vertu. Mais, supposant leurs expressions, qui sont très-fortes, je me contente de les expliquer dans ce sens innocent du retranchement des simples *formules arrangées*. Falloit-il faire entendre en termes absolus, que j'impute aux saints d'exclure *les pratiques de vertu?* Et ne falloit-il pas au contraire faire entendre que je ne fais que marquer le sens véritable de leurs expres-

[1] *Avertiss.* n. 3, t. XXVIII p. 316. — [2] *Préf.* n. 65, p. 591. Edit. de 1815 en 12 vol. t. IX. — [3] Ch. XIV, p. 61, edit. de Douai.

[1] *Catech. spir.* t. II, part. V, ch. VII, p. 292. — [2] *De dilig. Deo*, cap. IX, *Serm. VIII de diversis*: jam cit. — [3] *I^e Ecrit*, n. 3, p. 391.

sions, qui est de ne retrancher qu'un arrangement de formules?

XVIIIe OBJECTION.

Vous voulez réfuter cet endroit de ma *Lettre pastorale*, où je dis que tous les fidèles sont appelés à la perfection, mais qu'ils ne sont pas tous appelés aux mêmes exercices, et aux mêmes pratiques du plus parfait amour. C'est, selon vous [1], *une manifeste contradiction*. Voici votre preuve : « Si tous sont appelés à la perfection, » tous doivent être appelés à son exercice. » Mais ne voyez-vous pas qu'il y a divers exercices de la perfection? La contemplation est un exercice de la perfection, mais non pas le seul exercice : tous n'y sont pas appelés. Tout de même le célibat et la vie religieuse, sont des exercices de perfection, mais non pas les seuls exercices : aussi tous n'y sont-ils pas appelés. Il y a même des exercices de perfection, auxquels il ne faut point encore appliquer les ames foibles, quoiqu'elles soient appelées à la perfection par la vocation générale du christianisme, parce qu'elles n'y sont pas encore prochainement disposées. Faut-il prendre tant d'autorité, et parler d'un ton si affirmatif, pour dire des choses si peu concluantes?

XIXe OBJECTION.

Après avoir tant remarqué que l'intérêt propre que je permets de sacrifier à Dieu est éternel, vous concluez que ce sacrifice est un consentement à la réprobation, « puisqu'on ôte toute » ressource et toute espérance pour l'intérêt » propre éternel, qui ne peut être que le » salut [2]. » Mais outre que *l'intérêt éternel* n'est point le salut, comme je l'ai déjà montré, pourquoi, Monseigneur, faites-vous entendre, en me citant, page 73, que *j'ôte toute ressource et toute espérance pour l'intérêt propre éternel*, puisque je dis seulement que « Dieu jaloux veut » purifier l'amour en ne lui faisant voir aucune » ressource ni aucune espérance pour son in- » térêt propre même éternel. » Combien y a-t-il de différence entre ôter réellement une *ressource* et une *espérance*, ou bien ne la faire pas voir? Le Chrétien, dans les temps de trouble, ne perd pas *l'espérance* ; elle ne lui est pas *ôtée* : mais Dieu ne la lui fait pas voir, et c'est ce qui fait sa peine intérieure. Autant qu'il est vrai que le Chrétien ne voit point alors son espérance, autant est-il faux qu'elle lui soit ôtée.

XXe OBJECTION.

Voici vos paroles sur la vie de saint François de Sales [1] : « Il faut bien se garder de croire, » lorsque j'ai dit que le saint portoit dans son » cœur comme une réponse de mort, que je » l'entende d'une réponse de réprobation. C'est » que le saint étoit en effet à la mort, comme » parle son historien. » Pourquoi donc avez-vous commencé cet endroit de votre livre [2] par dire que « le saint a porté dans sa jeunesse un » assez long temps une impression de répro- » bation, qui a donné lieu à ces désirs d'aimer » Dieu pour sa bonté propre, quand par im- » possible il ne resteroit à celui qui l'aime au- » cune espérance de le posséder. » Vous ajoutez que « ce mystère, qui ne paroît que confusé- » ment dans ses lettres, nous est développé dans » sa vie, ou dans les frayeurs de l'enfer dont » il étoit saisi, etc. » *L'impression de réprobation*, et le saisissement *des frayeurs de l'enfer* sont la même chose. Il est vrai qu'il étoit malade et qu'on croyoit qu'il mourroit. Mais c'est *l'enfer* et *l'impression de réprobation* dont il étoit occupé. Il s'agissoit d'une autre vie que de celle du corps. Alors « il fallut dans les der- » nières presses d'un si rude tourment en venir » à cette terrible résolution, que puisqu'en » l'autre vie il devoit être privé pour jamais de » voir et d'aimer un Dieu si digne d'être aimé, » il vouloit au moins, pendant qu'il vivoit sur » la terre, faire tout son possible pour l'aimer » de toutes les forces de son ame, et dans » toute l'étendue de ses affections. » *C'est cette* privation pour jamais de voir et d'aimer un Dieu si digne d'être aimé, qu'il supposoit, et qui tira de lui cette si *terrible résolution*. Aussi ajoutez-vous, Monseigneur, tout de suite sur cette *privation pour jamais*, et sur cette *terrible résolution* : « On voit qu'il portoit dans son » cœur comme une *réponse de mort* assurée ; » et ce qui étoit possible, qu'après avoir aimé » toute sa vie, il supposoit qu'il n'aimeroit plus » dans l'éternité. » Voilà donc ces paroles, *comme une réponse de mort assurée*, qui suivent la supposition d'être *privé pour jamais de voir et d'aimer Dieu*, qui est encore immédiatement suivie de cette même supposition *de n'aimer plus dans l'éternité*. La *réponse* étoit *de mort*, et *de mort assurée*. Elle lui faisoit supposer

Pref. n. 66, p. 593. — [2] *Ibid.* n. 13, p. 537.

[1] *IIIe Ecrit*, n. 22, p. 467. — [2] *Instruct. sur les Etat d'oraison*, liv. IX, n. 3, t. XXVII, p. 353. Edit. de 1845 en 12 vol. t. IX.

qu'il n'aimeroit plus Dieu *dans l'éternité :* elle lui inspiroit une *terrible résolution*. Le lecteur jugera, Monseigneur, si vous avez voulu entendre par cette *réponse de mort assurée l'impression de réprobation*, ou seulement la persuasion du saint qu'il ne guériroit point de sa maladie. Il jugera aussi par cet exemple des autres choses où l'excès de la prévention vous ôte toute exactitude. Vous en manquez, lors même que vous parlez ainsi [1] : « Je ne fais que » prêter à la vérité les expressions qu'elle de- » mande ; et touché, comme saint Paul, de la » crainte d'altérer la sainte parole, je parle » avec sincérité, je parle comme de la part de » Dieu, devant Dieu et en Jésus-Christ. » C'est dans ce même endroit où vous dites : « Con- » férons les termes. » Je le veux : conférons-les, Monseigneur. Voici comment vous les rapportez : « L'ame, a-t-il dit, est invinciblement » persuadée qu'elle est justement réprouvée de » Dieu. » Voici mes paroles véritables, dans l'endroit que vous citez, page 87 : « Alors une » ame peut être invinciblement persuadée d'une » persuasion réfléchie, *et qui n'est pas le fond* » *intime de la conscience*, qu'elle est justement » réprouvée de Dieu. » Pourquoi retranchez-vous ces mots : *et qui n'est pas du fond intime de la conscience?* Est-ce ainsi que vous êtes *touché comme saint Paul de la crainte d'altérer la sainte parole*, que vous parlez *avec sincérité, comme de la part de Dieu, devant Dieu, et en Jésus-Christ?* Saint Paul auroit-il retranché des mots essentiels qui changent toute la signification d'un texte, pour convaincre un auteur d'impiété et de blasphème?

Il y a un grand nombre d'endroits à peu près semblables dans votre dernier ouvrage, qu'il est facile de vérifier, et que je voudrois bien pouvoir laisser ignorer au public. Si je n'y réponds pas ici en détail, c'est que j'y ai déjà amplement répondu dans ma *Réponse à la Déclaration* et au *Sommaire*. J'excuse, Monseigneur, volontiers tous vos mécomptes, quoique rien ne soit excusable dans un auteur qui, loin d'excuser les autres, ne leur fait justice sur rien, et qui donne toutes ses preuves les moins solides pour des décisions foudroyantes. J'aurois encore à me plaindre de deux choses qui sont fréquentes dans votre livre. La première est que vous laissez entendre que la condamnation de certaines erreurs, est, dans ma *Lettre pastorale*, comme une rétractation tacite de mon livre ; au lieu que le lecteur trouvera ces mêmes erreurs aussi fortement condamnées dans mon premier livre, que dans ma *Lettre pastorale* même. La seconde est que quand j'ai cité des paroles d'un auteur, qui sont décisives pour mon système, au lieu d'y répondre précisément, vous m'accusez d'avoir omis d'autres endroits, où ce même auteur établit l'espérance. Mais comme personne ne soutient plus clairement que moi la nécessité indispensable d'espérer, je n'ai aucun besoin de traiter ces passages qui ne font rien contre mon système. C'est vous, Monseigneur, qui éludez les paroles de ces auteurs, en voulant toujours jeter la question dans la nécessité d'espérer, que j'établis autant que vous.

Je ne puis finir sans vous représenter la vivacité de votre style en parlant de ma *Réponse à* votre *Sommaire*. Voici vos paroles sur votre confrère, qui vous a toujours aimé et respecté singulièrement : « Ses amis répandent partout » que c'est un livre victorieux, et qu'il y rem- » porte sur moi de grands avantages : nous » verrons [1]. » Non, Monseigneur, je ne veux rien voir que votre triomphe, et ma confusion, si Dieu en doit être glorifié. A Dieu ne plaise que je cherche jamais aucune victoire contre personne, et encore moins contre vous! Je vous cède tout pour la science, pour le génie, pour tout ce qui peut mériter de l'estime. Je ne voudrois qu'être vaincu par vous, en cas que je me trompe, parce que votre victoire seroit mon instruction. Je ne voudrois que finir le scandale, en vous montrant la pureté de ma foi, si je ne me trompe pas. Il n'est donc pas question de dire : *Nous verrons*. Pour moi je ne veux voir que la vérité et la paix : la vérité qui doit éclairer les pasteurs, et la paix qui doit les réunir. Vous vous récriez [2] : « Un Chrétien, un » évêque, un homme a-t-il tant de peine à » s'humilier? » Le lecteur jugera de la véhémence de cette figure. Quoi! Monseigneur, vous trouvez mauvais qu'un évêque ne veuille point avouer, contre sa conscience, qu'il a enseigné l'impiété, après avoir démontré par son livre qu'il ne pourroit avoir enseigné ces blasphèmes tant de fois détestés dans son livre même, sans avoir extravagué d'un bout à l'autre? Ne vaudroit-il pas mieux que vous reconnussiez enfin que votre zèle a été un peu précipité en attaquant ce livre? Souffrez que je vous dise à mon tour : *Un Chrétien, un évêque, un homme a-t-il tant de peine* à avouer un zèle précipité, que l'histoire de l'Eglise nous mon-

[1] *Pref.* n. 18, p. 543.

[1] *Avert.* n. 4, p. 347. — [2] *Pref.* n. 49, p. 574.

tre en plusieurs grands saints, et même dans les Pères de l'Eglise!

Vous dites[1] : « La nouvelle spiritualité ac-
» cable l'Eglise de lettres éblouissantes, d'in-
» structions pastorales, de réponses pleines d'er-
» reur. » De quel droit vous appelez-vous vous-même l'Eglise? Elle n'a point parlé jusqu'ici, et c'est vous qui voulez parler avant elle. Ce n'est pas *la nouvelle spiritualité*, mais l'ancienne que je veux soutenir. Je ne crains pas de vous dire ce que vous avez dit contre moi dans votre premier livre : *L'Eglise est attentive* pour ne laisser point prévaloir la doctrine que vous voulez répandre. Vous attaquez ouvertement la prééminence de la charité sur l'espérance. Vous traitez de *pieux excès* contre l'essence de l'amour les souhaits de saint Paul et de Moïse. Vous faites passer pour *d'amoureuses extravagances* les sacrifices conditionnels faits *par tout ce qu'il y a de plus grand et de plus saint dans l'Eglise*. Vous anéantissez les actes de la parfaite contrition, où l'on s'afflige de son péché, non pour la béatitude qu'on désire, mais pour la justice qu'on aime en elle-même. Vous ébranlez la liberté de Dieu dans sa promesse gratuite de donner aux fidèles la béatitude éternelle qui ne leur étoit pas due en rigueur, en supposant toujours que cette béatitude est *la raison d'aimer* qui *ne s'explique pas d'une autre sorte* : que Dieu ne seroit pas aimable sans elle : et que c'est une chose qu'on ne peut jamais arracher d'aucun acte humain, parce que la nature l'a attachée au cœur de l'homme. Vous ne laissez aucun milieu réel entre les vertus surnaturelles, et les actes vicieux. Il n'y a entre votre charité confondue avec l'espérance, et la cupidité vicieuse, nul acte innocent. Enfin vous blessez la liberté même des hommes dans l'oraison passive, en disant que c'est une absolue impuissance d'user du libre arbitre pour les actes discursifs, pour les actes sensibles, et pour tous les autres qu'il plaît à Dieu de supprimer. Ecoutera-t-on ces nouveautés sans s'y opposer? N'osera-t-on ni parler ni écrire? Mais qui est-ce qui a écrit le premier? qui est-ce qui a commencé le scandale? qui est-ce qui a écrit avec un zèle amer? Vous vous irritez de ce que je ne me tais pas, quand vous faites contre ma foi les accusations les plus atroces et les plus mal fondées; et vous ne cessez de me déchirer, sans attendre que l'Eglise décide après mon soumission sans réserve. Je serai toujours, etc.

[1] *Avertiss.* n. 13, p. 361.

CINQUIÈME LETTRE

EN RÉPONSE

AUX DIVERS ÉCRITS OU MÉMOIRES

SUR LE LIVRE INTITULÉ :

EXPLICATION DES MAXIMES DES SAINTS.

MONSEIGNEUR,

I. Il est temps d'examiner les passages de saint François de Sales, sur lesquels vous attaquez ma bonne foi. Pour juger équitablement de la citation de ces passages, il ne faut jamais perdre de vue l'usage que j'en ai voulu faire. Il est évident que je n'en ai employé aucun que pour exclure l'intérêt propre de la vie des ames parfaites. Les endroits où je cite le saint, le marquent expressément. De plus tout le système du livre ne va qu'à retrancher du cinquième état d'amour[1] l'intérêt propre qui reste encore dans le quatrième. C'est ce qui est répété cent fois dans un si court ouvrage, et qui en fait toute la conclusion[2]. Il ne reste qu'à bien examiner le vrai sens de l'intérêt propre dans mon livre. Si j'ai voulu par ce terme exclure le désir du salut, je n'ai pu citer aucun passage du saint qu'à contre-sens; car un si grand saint a été bien éloigné d'enseigner le désespoir. En ce cas il n'y auroit rien de trop fort dans vos expressions contre moi. Les voici, Monseigneur : « Ces paroles impies autant que
» barbares, de *persuasion invincible*, de *sacri-*
» *fice absolu*, *d'acquiescement simple* à sa dam-
» nation, ne sortent jamais de sa bouche[3]. »
Mais si l'intérêt propre n'est dans mon livre, comme je l'ai montré clairement, qu'une mercenarité ou propriété d'intérêt, en un mot, une affection naturelle et imparfaite pour la récompense, *ces paroles impies autant que barbares* ne sont jamais sorties de ma bouche, non plus que de celles du saint. C'est vous qui avez à vous reprocher d'avoir imputé à votre confrère le sacrifice absolu du salut, lorsqu'il ne parle que de celui d'une imperfection que les Pères retranchent. Vous joignez même au terme *d'acquiescement simple* le mot odieux de *damnation*, qui n'est en aucun endroit de mon livre. Je m'y

[1] *Max. des Saints*, p. 57. — [2] *Ibid.* p. 12, 13, 15, 23, 24, 25, 26, 31, 40, 41, 44, 45, 46, 48, 50, 52, 54, 57, 268, 270, 271, 272. — [3] *IIIe Ecrit*, n. 16, Œuvr. de Boss. t. XXXIII, p. 461. Edit. de 1845 en 12 vol. t. IX.

suis servi de celui de *juste condamnation* [1], en ajoutant aussitôt, que le directeur ne doit pas laisser croire à cette ame qu'elle soit réprouvée. Le terme de *damnation* ne peut jamais signifier, dans notre langue, que le décret de l'éternelle réprobation, et c'est celui-là précisément sur lequel vous voulez, contre mes paroles expresses, que je fasse tomber l'acquiescement. Pour la *juste condamnation* que je distingue de la réprobation, et à laquelle je dis qu'on peut acquiescer, elle convient à tous les pécheurs. Dieu souverainement juste condamne toujours par sa justice éternelle tout homme qui viole sa loi. Mais il ne le damne pas; car il peut encore lui donner sa grâce pour se convertir. Le pécheur doit acquiescer *à sa juste condamnation*, en reconnoissant qu'il mérite la peine éternelle. Mais il ne doit jamais acquiescer *à sa condamnation* qui est le décret immuable de sa réprobation consommée; puisqu'au contraire il doit toujours désirer la grâce et la miséricorde, comme je l'ai dit [2]. Ainsi en mettant le mot de *damnation* en la place de celui de *condamnation*, vous changez une vérité très-catholique en un blasphème qui fait horreur. Par là vous rendez mes *paroles autant impies que barbares*. A l'égard de l'intérêt propre pris dans le sens d'une imperfection naturelle, nous allons voir si j'ai eu tort de dire que notre saint l'exclut de l'état des parfaits.

1er PASSAGE.

II. « L'ame qui n'aimeroit Dieu que pour » l'amour d'elle-même, établissant la fin de » l'amour qu'elle porte à Dieu en sa propre » commodité, hélas! elle commettroit un ex- » trême sacrilége..... L'ame qui n'aime Dieu » que pour l'amour d'elle-même, elle s'aime » comme elle devroit aimer Dieu, et elle aime » Dieu comme elle devroit s'aimer elle-même. » C'est comme qui diroit : L'amour que je me » porte est la fin pour laquelle j'aime Dieu, en » sorte que l'amour de Dieu soit indépendant, » subalterne et inférieur à l'amour-propre..... » ce qui est une impiété non pareille [3]. » Ce passage, qui regarde l'amour de pure concupiscence, ne peut souffrir aucune difficulté. Vous ne me reprochez, Monseigneur, que d'avoir voulu que cet amour impie et sacrilége prépare *à la justice*. Mais vous savez que j'ai dit « qu'il n'y prépare qu'en faisant le contre-poids » de nos passions [4],... en suspendant par là les » passions et les habitudes, pour mettre en état » d'écouter tranquillement les paroles de la » foi [1]..... que ce ne peut être un commence- » ment réel de véritable justice intérieure [2]. »

[1] *Max.* p. 92. — [2] *Ibid.* p. 92, 93, 112. — [3] *Explic. des Max.* p. 3 et 4. *Am. de Dieu*, liv. II, ch. XVII. — [4] *Max.* p. 17.

IIe PASSAGE.

III. « Je ne dis pas toutefois qu'il revienne » tellement à nous qu'il nous fasse aimer Dieu » seulement pour l'amour de nous.... Il y a » bien de la différence entre cette parole : » J'aime Dieu pour le bien que j'en attends : » et celle-ci : Je n'aime Dieu que pour le bien » que j'en attends.

» Le souverain amour n'est qu'en la charité, » mais en l'espérance l'amour est imparfait, » parce qu'il ne tend pas à la bonté infinie, en » tant qu'elle est telle en elle-même, ains en » tant qu'elle nous est telle;... quoiqu'en vérité » nul par ce seul amour ne puisse ni observer » les commandemens, ni avoir la vie éternelle. » C'est chose bien diverse de dire : J'aime Dieu » pour moi; et de dire : J'aime Dieu pour » l'amour de moi... L'une est une sainte affec- » tion de l'Epouse,..... l'autre est une im- » piété. [3]. »

On peut m'objecter deux choses sur ce passage : 1° que je n'ai pas dit, comme notre saint, que dans l'espérance *nous aimons souverainement Dieu*, et que l'amour de Dieu *surnage* : 2° que le saint en rejetant de l'espérance un amour de Dieu *pour l'amour de nous-mêmes*, ne rejette qu'un amour vicieux qui rapporteroit Dieu à nous, et que je me sers mal à propos de ce passage, pour rejeter le propre intérêt, qui n'est selon moi qu'un amour innocent de nous-mêmes.

Pour la première objection, je réponds que dans l'acte d'espérance, on ne se préfère ni on ne s'égale jamais à Dieu. Autrement cet acte d'une vertu surnaturelle et théologale seroit vicieux. Mais je parle d'un état d'amour, et non d'un acte passager: et je dis que l'ame qui espère dans l'état de péché mortel, ne préfère point encore en cet état Dieu à soi, et que l'intérêt propre ou amour de soi-même est encore dominant en elle. On ne peut combattre cette vérité qu'en supposant qu'on ne peut espérer qu'en préférant Dieu à soi, et par conséquent que tout pécheur qui n'a point encore l'amour de préférence pour Dieu ne sauroit espérer en lui.

Pour la seconde objection, je dis que saint

[1] *Max.* p. 20. — [2] *Ibid.* p. 18. — [3] *Explic. des Max.* p. 4, 5. *Amour de Dieu*, liv. II, ch. XVII.

François de Sales veut montrer qu'on peut espérer les dons de Dieu sans les rapporter à soi par un amour naturel de soi-même. Il approuve qu'on dise : *J'aime Dieu pour moi.* Il ne veut pas qu'on dise : *J'aime Dieu pour l'amour de moi.* Voilà un amour naturel de nous-mêmes par rapport aux promesses, que le saint veut exclure. Je l'exclus comme lui. Quand cet amour naturel s'arrête en nous comme à la fin dernière, il est vicieux et déréglé. Quand il est soumis à l'amour de préférence pour Dieu, il est innocent, et ne laisse pas de pouvoir être exclu de la vie des parfaits, où l'ame ne laisse d'ordinaire de place qu'aux actes surnaturels des vertus. Mais enfin, supposé même que j'aie employé, pour exclure l'intérêt propre, des paroles du saint qui regardent un amour propre vicieux, il n'en sera que plus vrai de dire que j'ai pris en cet endroit l'intérêt propre pour quelque chose de très-imparfait, et de très-différent du salut, qui est Dieu même en tant que bon pour nous.

IIIe PASSAGE.

IV. « La pureté de l'amour consiste à ne » rien vouloir pour soi, à n'envisager que le » bon plaisir de Dieu, pour lequel on seroit » prêt à préférer les peines éternelles à la » gloire [1]. »

J'ai déclaré, dès le commencement, à tout le monde que ces paroles et quelques autres avoient été mises en mon absence en lettres italiques comme des passages du saint auteur. Mais si elles n'y sont pas en termes formels, du moins on les y trouve par un grand nombre d'équivalens manifestes. Ces paroles renferment trois membres. Examinons-les, Monseigneur, l'un après l'autre.

1° Quand je dis : *La pureté de l'amour consiste à ne vouloir rien pour soi*, personne ne peut équitablement m'accuser de retrancher les désirs des dons de Dieu pour nous ; car dans les lignes immédiatement précédentes, j'assure, par les paroles du saint, que *vouloir Dieu pour soi, est une sainte affection de l'Epouse.* Je ne veux donc retrancher que le désir de Dieu *pour l'amour de soi*, que le saint a retranché avant moi. Cette expression se réduit à dire qu'on ne cherche son salut que par conformité au bon plaisir divin qui nous le promet gratuitement, sans nous le devoir en rigueur. C'est la propriété que je retranche après le saint, et dans le même sens que saint Bernard quand il assure que l'ame parfaite *ne désire rien comme sien, ni béatitude, ni gloire* [1].

2° Quand je dis : *A n'envisager que le bon plaisir de Dieu*, ce bon plaisir qu'on envisage seul, loin d'exclure le salut, le renferme toujours évidemment. Ce n'est que dans ce bon plaisir que le salut se trouve, puisqu'il n'est fondé que sur le bon plaisir ou volonté gratuite de Dieu pour nous le donner, sans nous le devoir en rigueur.

3° Quand j'ajoute : *Pour lequel on seroit prêt de préférer les peines éternelles à la gloire*, je ne fais dire au saint que ce qu'il dit bien plus fortement lui-même. Ecoutons-le [2] : « La rési- » gnation préfère la volonté de Dieu à toutes » choses : mais elle ne laisse pas d'aimer » beaucoup d'autres choses outre la volonté de » Dieu. Or l'indifférence est au-dessus de la » résignation, car elle n'aime rien sinon pour » l'amour de la volonté de Dieu.... *Il n'y a* » *que la volonté de Dieu qui puisse donner le* » *contre-poids à leurs cœurs.* Le paradis n'est » point plus aimable que les misères de ce » monde, si le bon plaisir divin est également » là et ici. Les travaux leur sont un paradis, » si la volonté de Dieu se trouve en iceux ; » et le paradis un travail, si la volonté de » Dieu n'y est pas... Le cœur indifférent est » comme une boule de cire entre les mains de » son Dieu, pour recevoir semblablement » toutes les impressions du bon plaisir éternel. » *Un cœur sans choix également disposé* à tout » *sans aucun autre objet de sa volonté que la* » *volonté de son Dieu, ne met point son amour* » *ès choses que Dieu veut, ains en la volonté* » *de Dieu qui le veut....* En somme, le bon » plaisir de Dieu est le souverain objet de l'ame » indifférente. Partout où elle le voit, elle » court à l'odeur de ses parfums, et cherche » toujours l'endroit où il y en a le plus, *sans* » *considération d'aucune autre chose.* Il est » conduit par sa divine volonté, comme par » un lien très-aimable, et partout où elle va, » il la suit. Il aimeroit mieux l'enfer, avec » la volonté de Dieu que le paradis sans la » volonté de Dieu. *Oui même il y préféreroit* » *l'enfer au paradis, s'il savoit qu'en celui-là* » *il y eût un peu plus du bon plaisir divin* » *qu'en celui-ci* ; en sorte que si, par imagina- » tion de chose impossible, il savoit que sa » damnation *fût* un *peu plus agréable* à Dieu » que sa salvation, il quitteroit sa salvation et » courroit à sa damnation. »

[1] *Explic. des Max.* p. 12.

[1] *Serm. I III de div.*, jam c. — [2] *Am. de Dieu*, liv. IX, ch. IV.

Vous voyez, Monseigneur, que c'est dans le seul bon plaisir ou volonté gratuite de Dieu qu'il faut envisager le salut ; que c'est ce bon plaisir seul qui donne *le contre-poids* aux cœurs indifférens. *Un peu plus* du bon plaisir divin nous feroit *préférer l'enfer au paradis*, c'est-à-dire la privation de la gloire céleste à la possession de cette gloire. En cet endroit le saint entend par le *paradis* la béatitude surnaturelle, qui ne nous étoit pas due en rigueur indépendamment de la promesse. Il regarde cette béatitude comme quelque chose qui dit plus que l'amour de Dieu. Si Dieu ne nous avoit point accordé gratuitement cette béatitude, nous aurions dû l'aimer sans le voir intuitivement, et sans être dans le transport éternel accompagné de tous les dons du corps et de l'ame. Le saint a donc raison de distinguer, sous le nom de paradis, la béatitude surnaturelle, qui ne nous étoit pas due, d'avec l'amour que nous devons nécessairement en tout état à Dieu. On ne peut avoir la béatitude formelle, sans avoir l'amour, qui en fait partie : mais on peut avoir l'amour sans avoir cette béatitude, qui dit beaucoup plus que l'amour seul. L'expression du saint signifie qu'on aimeroit Dieu, quand même on seroit privé de la vision intuitive et de tous les autres dons surnaturels qui sont joints à l'amour pour composer cette béatitude. C'est dans le même sens qu'il a dit ailleurs [1], que « si l'Époux n'avoit point » de paradis à donner, il n'en seroit ni moins » aimable ni moins aimé par cette courageuse » amante, etc. » Selon vous, Monseigneur, tout au contraire, si Dieu n'avoit pas voulu librement, et sans y être obligé, se rendre béatifiant pour nous, il ne nous seroit pas *la raison d'aimer*. Il n'auroit été en ce cas, qui étoit possible avant les promesses gratuites, ni aimé ni aimable. Dire qu'il eût été aimable, c'est selon vous tomber dans de *pieux excès* contre l'essence de l'amour : c'est s'amuser à *d'amoureuses extravagances ;* c'est une *dévotion.... trop alambiquée ;.... c'est la mettre dans des phrases et dans des pointilles* [2].

Votre unique retranchement, Monseigneur, est de dire que ces désirs sur des suppositions impossibles ne sont que des *velléités*. Mais quand on n'a point d'autre ressource pour expliquer saint Paul, Moïse, et tant de saints de tous les siècles, il faudroit au moins expliquer avec évidence la nature de ces velléités. Loin de le pouvoir faire, vous avez dit tout ce qu'il faut pour anéantir tout ce que ces velléités pourroient avoir de sérieux. Ce ne sont point de vrais désirs ni des commencemens d'aucun désir réel : car on ne peut en aucun sens, comme je l'ai remarqué, ni désirer, ni désirer même de former aucun désir contre *la raison* de désirer et *d'aimer*. Un amour contre la raison d'aimer, un désir contre la raison de désirer, n'a rien ni de volontaire ni d'intelligible. C'est donc, s'il est permis de parler ainsi, un néant absolu de tout désir. C'est une manière de parler vide de tout sens et de toute vérité. C'est une pure contradiction de termes, comme quand je profère ces mots : Je veux ce que je ne veux pas ; ou bien : Je vois une montagne sans vallée. Un tel acte n'est, selon vous-même, qu'une *amoureuse extravagance.... qu'une chose trop alambiquée....* que des *phrases* et des *pointilles*. Vous concluez ainsi [1] : « Qu'ajoute à la perfection d'un tel acte » l'expression d'une chose impossible ? Rien » qui puisse être réel, rien par conséquent qui » donne l'idée d'une plus haute et plus effective » perfection. » Vos *velléités*, il est vrai, tombant sur une chose qu'il est même impossible de désirer et de concevoir, elles n'ajoutent rien de réel aux actes ordinaires, qui, selon vous, ont tous la béatitude pour motif ; et il s'ensuit ou que ces velléités ne sont pas des actes, ou qu'elles recherchent autant la béatitude que tous les autres. Elles ne contiennent donc aucun commencement de désir pour se priver de la béatitude. Elles ne sont donc des velléités qu'en paroles fausses et trompeuses. C'est par une si étrange explication, Monseigneur, que vous éludez *ce qu'il y a de plus grand et de plus saint dans l'Église* [2]. C'est par ces velléités, qui n'ont ni sens ni réalité, que vous expliquez ce que vous nommez vous-même *le sérieux* des actes de saint Paul et de Moïse. Voilà ce que vous soutenez, plutôt que de suivre toute l'École sur la nature de la charité, et que d'avouer que ces grands saints, qui ne vouloient les dons promis gratuitement, qu'à cause que Dieu, qui ne nous les devoit pas, a bien voulu nous les promettre, auroient voulu véritablement l'aimer, quand même il les auroit privés de ces dons distingués de son amour. Je vous laisse le soin de concilier ces velléités imaginaires, et qui ne méritent en rien le nom de velléités, avec notre XXXIIIe Article d'Issy, où nous avons parlé non de velléités contre la raison d'aimer, mais

[1] *Amour de Dieu*, liv. X, ch. V. — [2] *Etats d'orais*, liv. X, n. 29, t. XXVII, p. 452.

[1] *Etats d'orais*, liv. X, n. 19, p. 425. — [2] *Instruct. sur les Etats d'orais*, liv. IX, n. 4, p. 357.

d'une « soumission et consentement à la vo-
» lonté de Dieu, quand même, par une très-
» fausse supposition, au lieu des biens éter-
» nels qu'il a promis aux ames justes, il les
» tiendroit par son bon plaisir dans les tour-
» mens éternels, sans néanmoins qu'elles soient
» privées de sa grâce et de son amour. » Alors, Monseigneur, vous distinguiez la béatitude formelle ou le paradis, d'avec l'amour de Dieu ; car vous faisiez accepter à une ame la privation des *biens éternels*, et la souffrance des *maux éternels*, sans être privée de la *grâce* et de *l'amour*. Cette *théologie*, qui distingue la béatitude d'avec l'amour, ne vous paroissoit pas encore *sauvage*[1]. Mais ce qui est de plus étonnant, c'est que vous réduisiez à des velléités, et à des velléités qui n'ont rien de la nature des velléités mêmes, ce que nous avons reconnu comme une volonté pleinement délibérée. Ecoutez-vous vous-même de grâce, Monseigneur : « Ce qui est un acte d'abandon parfait et d'un
» amour pur pratiqué par des saints, et qui le
» peut être avec une grâce particulière de Dieu
» par les ames vraiment parfaites[2]. » Cet acte si parfait, si méritoire, et réservé aux plus grands saints, n'est-il qu'une velléité imaginaire qui n'a rien de volontaire ni d'intelligible, et qui se réduit à une pure contradiction de termes, contre la nature des velléités véritables? Pensez-y, Monseigneur, vous n'êtes pas moins contraire à vous-même qu'à notre saint, et vous ne pouvez expliquer sérieusement vos propres paroles, qu'en prenant les siennes à la lettre.

Remarquez encore que saint François de Sales ne forme point ses désirs indépendans de la récompense dans des transports momentanés. Ce sont des maximes qu'il enseigne tranquillement, et qu'il propose aux saintes ames comme les pratiques intérieures de la plus haute perfection. Ce sont des maximes fondées sur un dogme constant, qui est que Dieu n'en seroit pas moins aimable, quand même il n'auroit pas voulu nous donner le paradis ou béatitude surnaturelle qu'il ne nous devoit pas. Ce dogme est dans notre saint comme dans le Catéchisme du concile de Trente. Le catéchisme dit[3] que » Dieu a montré principalement
» sa clémence et les richesses de sa bonté, en
» ce que, pouvant nous assujettir à servir à
» sa gloire sans aucune récompense, il a néan-
» moins mieux aimé joindre notre utilité à sa
» gloire. » Notre saint dit de même : « Il
» pouvoit, s'il lui eût plu, exiger très-justement
» de nous notre obéissance et service sans nous
» proposer aucun loyer ni salaire[1]. » Ainsi ces sentimens d'amour indépendans de la béatitude, loin d'être des velléités imaginaires et en paroles, contre la raison essentielle d'aimer, dont le seul transport peut excuser l'excès, sont au contraire, selon le principe du Catéchisme et de notre saint, des actes réels et sérieux, fondés sur un dogme inébranlable. Ce sont des actes parfaits par lesquels on rend à Dieu ce qu'on lui doit, et qu'on lui devroit, quand même il ne nous auroit pas promis gratuitement ce qu'il ne devoit point à ses créatures. C'est ainsi qu'il faut entendre à la lettre notre saint, qui dit : « Il préféreroit l'enfer au
» paradis, s'il savoit qu'en celui-là il y eût
» un peu plus du bon plaisir divin qu'en celui-
» ci. » Ce sentiment, Monseigneur, n'est ni *impie* ni *barbare*. C'est dans ce même esprit que notre saint parle encore ainsi : « Le para-
» dis seroit parmi toutes les peines d'enfer, si
» l'amour de Dieu y pouvoit être ; et si le feu
» d'enfer étoit un feu d'amour, il me semble
» que ces tourmens seroient désirables[2]. »
Vous avez avoué[3], Monseigneur, que le *saint évêque.... est tout plein de ces suppositions* qui expriment un amour indépendant de la récompense. Il en est *tout plein* non-seulement pour lui, mais encore pour les ames qu'il conduit, et auxquelles il inspire cet amour tranquillement, et sans aucun transport. Vos velléités ne font donc qu'éluder la doctrine de notre saint ; et pendant que vous lui laissez une ombre d'autorité, vous traitez de quiétisme ses maximes de perfection. Il est vrai qu'il veut qu'on ne cesse jamais d'espérer son salut. Mais qui peut en douter sans impiété et sans folie ? Mais ajoutez qu'il veut qu'en espérant par conformité au bon plaisir divin, on aime Dieu indépendamment du motif de l'espérance, en sorte qu'on voudroit l'aimer de même, quand il n'y auroit point de paradis à espérer, voilà le véritable esprit de ses livres, et c'est précisément ce que vous voulez qu'on regarde comme la source de l'illusion et du désespoir.

IVe PASSAGE.

V. « La sainte résignation a encore des dé-
» sirs propres, mais soumis[4]. » On mit en mon absence en lettres italiques ces paroles,

[1] *Préf. sur l'Instruct. past.* n. 221, t. XXVIII, p. 741. Edit. de 1845 en 12 vol. t. IX. — [2] *Art.* XXXIII *d'Issy.* — [3] Part. III, *Proœm. in Decal.* III, 17.

[1] *Amour de Dieu*, liv. XI, ch. VI. — [2] *Epît.* t. II, p. 616. — [3] *Etats d'oraison*, liv. IX, n. 2, p. 348. — [4] *Explic. des Max.* p. 22.

qui ne sont pas formellement du saint, mais qui sont sa pure doctrine. Écoutons-le [1]. « La » résignation se pratique par manière d'effort » et de soumission. On voudroit bien vivre en » lieu de mourir. Néanmoins, puisque c'est le » bon plaisir de Dieu qu'on meure, on ac- » quiesce. On voudroit vivre, s'il plaisoit à » Dieu. Et de plus on voudroit qu'il plût à » Dieu de faire vivre.... La résignation préfère » la volonté de Dieu à toutes choses; mais elle » ne laisse pas d'aimer beaucoup d'autres » choses outre la volonté de Dieu. Or l'indifférence est au-dessus de la résignation, car » elle n'aime rien sinon pour l'amour de la » volonté de Dieu. »

J'ai deux choses à prouver; 1° qu'il y a dans l'état de résignation *des désirs propres;* 2° que ces désirs sont *soumis*. Notre saint dit que dans l'indifférence il n'y a de désirs que *pour l'amour de la volonté de Dieu*. De tels désirs sont des désirs surnaturels, et que la grâce inspire. Au contraire, la résignation est moins parfaite en ce qu'elle a encore des désirs pour *beaucoup d'autres choses outre la volonté de Dieu*. L'ame en cet état voudroit que Dieu voulût ce qui lui convient. Voilà sans doute des désirs propres, c'est-à-dire qui viennent de la propre volonté et de la nature. Ils sont très-différens de ceux du cœur indifférent, auquel la seule volonté de Dieu donne le *contre-poids*. Voilà donc *des désirs propres*. J'ajoute qu'ils sont *soumis*, parce que l'ame résignée qui a encore ces désirs *préfère la volonté de Dieu à toutes choses*, et même à celle qu'elle aime *outre la volonté* de Dieu. *La résignation* à l'égard de ces choses, *se pratique par manière d'effort et de soumission*. Voilà *des désirs propres, mais soumis*. J'ai répété les mêmes paroles, page 40. Quand un auteur n'a manqué d'exactitude que pour la lettre italique, et non sur la doctrine du saint qu'il suit fidèlement, faut-il le traiter de falsificateur?

Ve PASSAGE.

VI. J'ai dit, sans citer aucune parole *, que saint François de Sales « a exclu si formelle- » ment et avec tant de répétitions tout motif in- » téressé de toutes les vertus des ames par- » faites [1]. » Il ne s'agit que de savoir ce que j'entends par *motif intéressé*. Ne sait-on pas ce que veut dire dans notre langue un homme intéressé, ou des vues intéressées, ou un motif intéressé qui fait agir quelqu'un? Ne dit-on pas d'un autre côté d'un homme généreux, qu'il trouve son intérêt dans les choses mêmes qu'il ne fait point par un motif et par un esprit intéressé? Ce qui est certain, c'est que cette exclusion de l'intérêt n'exclut point le désir de notre bien en tant qu'il est notre bien : je l'ai dit souvent. Il ne s'agit que *d'un reste d'esprit mercenaire*, comme je l'ai déclaré [2]. Il ne s'agit que de la *propriété*, et de *l'activité*, qui, comme je l'ai démontré, sont dans mon livre les mouvemens de l'amour naturel de nous-mêmes. J'ai dit, dans les lignes qui précèdent immédiatement le passage que j'examine, que ce désintéressement des vertus consiste en ce que la charité est, selon la doctrine de saint Augustin et de saint Thomas, « la forme de toutes les » vertus, parce qu'elle les exerce, et les rap- » porte toutes à sa fin, qui est la gloire de » Dieu [3]. » Ainsi je n'exclus l'intérêt propre, qu'en établissant dans la vie parfaite les actes de toutes les vertus avec leurs objets propres qui les spécifient, et qui sont commandés par la charité. C'est pourquoi j'assure que ce n'est « ni déchoir de la perfection..... du désintéres- » sement, ni revenir à un motif d'intérêt propre » que de dire : Dieu veut que je veuille Dieu » en tant qu'il est mon bien, mon bonheur et » ma récompense. Je le veux formellement sous » cette précision, etc. »

Voici, Monseigneur, un endroit où vous éludez manifestement la doctrine de notre saint, faute de vouloir distinguer avec l'Ecole les actes commandés et les actes non commandés. Quand même on voudroit traduire le terme de *commodum* par celui *d'intérêt*, et qu'on iroit en ce sens jusqu'à dire que les actes propres de l'espérance sont intéressés; ce qui est contraire à votre langage aussi bien qu'au mien, il faudroit toujours avouer que les actes d'espérance commandés formellement par la charité pour être rapportés à sa fin, n'auroient point l'imperfection qui est dans les actes d'espérance non commandés, et qui n'ont qu'un rapport habituel à la fin de la charité, quoiqu'ils soient bons et surnaturels. Pour les actes commandés, saint Thomas assure qu'ils *prennent* l'espèce de la

[1] *Amour de Dieu*, liv. IX, ch. III.

* J'ai mis mal à propos cet endroit au rang des passages. Le lecteur pourra croire que j'ai cité des paroles du saint, et qu'elles sont rapportées dans mon livre en lettres italiques. Cependant cet endroit n'est pas une citation du texte, mais une simple allégation de la doctrine du saint auteur, sans aucun caractère italique. J'en ai parlé dans cette lettre, pour montrer que je n'ai imputé au saint que la doctrine qu'il enseigne, et non pour me justifier sur la citation d'un passage. (Cette note est tirée de *l'errata* mis par Fénélon à la fin de sa lettre). *Edit. de Vers.*

[1] *Explic. des Max.* p. 40. — [2] *Ibid.* p. 23. — [3] *Ibid.* p. 40.

vertu supérieure qui les commande, et qu'ils y entrent : *assumit speciem*, etc. *transit in speciem, etc.* [1]. C'est ce que saint François de Sales suit [2], en voulant que « nous parfumions tous » les autres motifs de l'odeur et sainte suavité » de l'amour, puisque nous ne les suivons pas » en qualité de motifs simplement vertueux, » mais en qualité de motifs voulus, agréés, ai- » més et chéris de Dieu. » Il va jusqu'à dire que la charité exerce toutes les vertus, comme l'*évêque* fait les fonctions des ministres inférieurs [3]. On doit seulement entendre par là que la charité croit, espère, etc. en ce qu'elle commande ces actes pour les rapporter à soi. Il ne faut point, selon notre saint, regarder cette distinction des vertus commandées et non commandées comme une subtilité de pure spéculation. « Le souverain motif de nos actions, dit- » il [4], qui est celui du céleste amour, a cette » souveraine propriété, qu'étant plus pur il » rend l'action qui en provient plus pure ; » et il recommande, dans le titre du chapitre, qu'on y *réduise toute la pratique des vertus*.

C'est ce que nous avons suivi dans le XIIIe Article d'Issy, en disant : « Dans la vie et dans » l'oraison la plus parfaite, tous ces actes sont » réunis dans la seule charité, en tant qu'elle » anime toutes les vertus, et en commande » l'exercice. » Voilà les actes commandés qui sont ordinaires dans la vie la plus parfaite ; au lieu que les actes non commandés se trouvent souvent dans l'état imparfait. Vous demanderez peut-être, Monseigneur, quel rapport il y a entre cette explication du désintéressement, marquée dans ma lettre au Pape, et celle que je trouve dans le retranchement de l'amour naturel. Le voici : 1° Qui retranche de la vie la plus parfaite les actes non commandés des vertus qui sont surnaturelles, en retranche à plus forte raison les actes naturels d'amour de soi-même. Ainsi cette première explication est la plus forte, et renferme la seconde : 2° c'est l'amour naturel et délibéré de nous-mêmes qui affoiblit l'ame, qui l'attache à sa propre consolation, qui indispose la puissance, qui l'empêche de s'élever fréquemment au motif sublime de la charité, et qui fait que la charité étant encore foible elle ne peut prévenir toutes les vertus inférieures, pour en commander formellement l'exercice par rapport à sa très-haute fin. Ainsi cet amour naturel est un obstacle dans l'ame pour les fréquens actes commandés, et fait qu'elle se borne souvent aux actes non commandés. Faute de distinguer, avec toute l'Ecole, ces deux sortes d'actes surnaturels, et les deux rapports formel et habituel des actes, vous laissez entendre, Monseigneur, que tous les actes d'espérance qui ne sont pas vicieux sont commandés par la charité. Vous voulez que saint François de Sales, quand il a parlé des états d'indifférence et de simplicité pour les ames parfaites, ait voulu seulement les avertir de ne mettre pas *leur fin* dernière dans la béatitude formelle. « C'est la fin dernière, dites-vous [1], » et il ne peut y en avoir d'autre..... Entendez » prétention finale..... Il suffit, pour justifier » ce que dit le saint, qu'on l'exclue comme fin » dernière. » Quoi, saint François de Sales ne recommande-t-il aux ames les plus éminentes, que d'éviter, en espérant, de mettre *leur fin dernière* dans un objet créé ? Y mettre *sa fin dernière*, c'est, selon notre saint, un *extrême sacrilége et une impiété nompareille* [2]. Ne leur recommande-t-il pour la perfection de l'amour, qu'il nomme de *zèle* et *extatique*, que de n'être ni impies ni sacriléges ? Tous les justes les plus imparfaits ne doivent-ils pas rapporter formellement ou habituellement leurs vertus *à la fin dernière ?* Leur est-il permis de mettre *leur fin dernière* ailleurs qu'en Dieu seul ? Ne déchoiroient-ils pas de la justice, s'ils renversoient l'ordre en changeant la dernière fin ? Etrange clef pour entendre la doctrine de saint François de Sales sur *l'indifférence*, qui est *au-dessus de la résignation*, et sur la simplicité, qui est au-dessus d'un état où il y a encore quelque *mélange du propre intérêt* [3] ! Si le juste parfait est celui qui ne met point *sa fin dernière* hors de Dieu, le juste imparfait, qui n'a pas encore atteint cette perfection, sera-t-il un impie et un sacrilége ?

Voilà, Monseigneur, à quoi se borne votre explication sur la doctrine du saint, que vous donnez du ton le plus décisif. Pour moi, je conclus que saint François de Sales a exclu de la vie la plus parfaite les motifs intéressés : 1° parce qu'il a exclu les motifs de l'amour naturel et imparfait pour nous-mêmes ; 2° parce qu'il a même exclu les motifs des vertus inférieures, qui ne seroient point relevés et *parfumés* par le motif supérieur de la charité. Alors on n'est plus excité par les *motifs simplement vertueux*, mais ils nous excitent *en qualité de*

[1] 2. 2. Quæst. CLIV, art. X ; *Part. III*, quæst. LXXXV, art. II, ad I. — [2] *Am. de Dieu*, liv. IX, ch. XIV. — [3] *Ibid.* liv. XI, ch. VIII. — [4] *Ibid.* liv. XI, ch. XIII. Voyez encore ch. IV, V, VI, VIII, IX du même livre.

[1] *Préf.* n. 128, t. XXVIII, p. 686, 687. Edit. de 1845 en 12 vol. t. IX. — [2] *Am. de Dieu*, liv. II, ch. XVII. — [3] *XIIe Entret. de la simplic.*

motifs voulus, agréés, aimés et chéris de Dieu.

C'est ainsi qu'il faut entendre notre saint, lorsqu'il dit[1] que « la simplicité..... regarde » droit à Dieu, sans que jamais elle puisse » souffrir aucun mélange du propre intérêt :.... » qu'elle ne veut point d'autre motif, pour ac- » quérir ou être incitée à la recherche de cet » amour, que sa fin même : qu'autrement elle » ne seroit pas parfaitement simple, car elle ne » peut souffrir autre regard, pour parfait qu'il » puisse être, que le pur amour de Dieu qui est » sa seule prétention. » Il n'exclut pas les motifs inférieurs, mais il ne les admet qu'en tant qu'ils sont renfermés dans le bon plaisir de Dieu pour sa gloire, c'est-à-dire qu'en tant qu'ils sont relevés par le motif de la vertu supérieure. Ainsi les actes de toutes les vertus inférieures *passent* et *entrent*, pour parler comme saint Thomas, dans l'espèce de la charité, qui les réunit en elle en les commandant. Quand on prend les paroles de notre saint selon ces principes, toutes ses expressions se trouvent correctes.

VIe PASSAGE.

VII. « S'il y avoit un peu plus du bon plai- » sir de Dieu en enfer, les saints quitteroient le » paradis pour y aller[2]. » Voici les paroles de l'auteur[3] : « Les saints qui sont au ciel ont » une telle union avec la volonté de Dieu, que » s'il y avoit *un peu plus* de son bon plaisir en » enfer, ils quitteroient le paradis pour y al- » ler. » Il est vrai, Monseigneur, que je n'ai pas rapporté ces mots, *qui sont au ciel*. Mais je n'en ai point supprimé le sens : car en disant, *ils quitteroient le paradis*, je suppose visiblement que les saints dont je parle y sont. On ne peut le quitter que quand on y est. J'ai donc rapporté fidèlement toute la substance du passage. Vous pouvez seulement m'objecter que les saints du ciel sont dans une disposition parfaite, dont il ne faut tirer aucune conséquence pour ceux de la terre. Mais souvenez-vous, s'il vous plaît, que notre charité est désintéressée ici-bas, comme elle l'est au ciel : que, selon vous-même[4], » nous n'aurions pas un autre » amour, quand nous serions bienheureux :.... » et qu'en un certain sens, au moment de la » mort, notre amour, sans y rien ajouter, de- » vient jouissant et béatifiant. » C'est suivant ces principes que notre auteur dit des saints du ciel, que « s'il y avoit un peu plus du bon plai- » sir de Dieu en enfer, ils quitteroient le para- » dis pour y aller ; » et des saints de la terre, qu'ils « préféreroient l'enfer au paradis, s'ils » savoient qu'en celui-là il y eût un peu plus » du bon plaisir divin qu'en celui-ci[1]. »

VIIe PASSAGE.

VIII. « Le désir de la vie éternelle est bon ; » mais il ne faut désirer que la volonté de » Dieu[2]. » Ce passage est exactement tiré du recueil fait l'an 1628[3], six ans après la mort du saint, dans le lieu où il est mort, et où il avoit fait plusieurs de ces entretiens spirituels. Ce recueil fut dédié à M. l'évêque de Belley, ami intime de l'auteur, très-instruit de ses véritables maximes, et très-zélé pour sa doctrine. Il fut approuvé par deux docteurs, et par le grand vicaire de Valence. Il est vrai que les filles de la Visitation d'Annecy ont donné une édition des *Entretiens* comme la vraie, se plaignant qu'une autre qu'elles ne nomment pas est défectueuse. Mais ce plus ou moins d'exactitude, quand même il regarderoit l'édition de Lyon, ne prouveroit pas que cette édition contînt des erreurs contre la doctrine du saint. Après tout ces Entretiens sont du même esprit et du même style que les autres choses qui nous viennent de ce saint. On y voit ses tours naïfs et aimables, ses images vives, ses comparaisons sensibles, ses précisions, ses délicatesses, et son onction. Pour la doctrine, c'est manifestement la même qui règne dans tous les ouvrages du saint que vous ne pouvez contester. C'est toujours le bon plaisir divin qui attire l'ame. « Elle » cherche toujours l'endroit où il y en a le plus, » *sans considération d'aucune autre chose.* » C'est toujours « un cœur sans choix..... sans » aucun autre objet de sa volonté que la vo- » lonté de son Dieu ; qui ne met point son » amour ès choses que Dieu veut, ains en la » volonté de Dieu qui les veut.... Il n'y a que » cette volonté qui puisse donner le contre-poids » aux cœurs. » Enfin « un *peu plus du bon plai-* » *sir divin* feroit préférer l'enfer au paradis. » Quand on est accoutumé à ces expressions, et qu'on sait qu'elles n'excluent jamais le désir du salut, mais qu'elles signifient seulement que les ames parfaites ne veulent le salut qu'en tant qu'il est *le bon plaisir de Dieu*, quelle peine reste-t-il à admettre ces paroles si semblables ? *Le désir de la vie éternelle est bon ; mais il ne faut désirer que la volonté de Dieu.* C'est dans

[1] *VIIe Entret. de la simplic.* — [2] *Explic. des max.* p. 54. — [3] *IIe Entret.* — [4] *Ire Ecrit*, n. 12, t. XXVIII, p. 513. Edit. de 1843 en 12 vol. t. IX.

[1] *Am. de Dieu*, liv. IX, ch. IV. — [2] *Explic. des Max.* p. 55 — [3] *XVIIIe Entret.* p. 424, édit. de Lyon.

cette volonté même qu'on trouve le plus parfait et le plus efficace désir du salut. Alors le motif de l'espérance est *parfumé* et relevé par le motif supérieur de la charité. Alors ce n'est plus un motif simplement vertueux, mais un motif *voulu, agréé, aimé et chéri de Dieu. Si le désir de la vie éternelle* n'est qu'un acte naturel d'amour de soi-même pour la béatitude formelle, il peut être *bon* et innocent, pourvu qu'il ne mette point la fin dernière dans la créature. *Si le désir de la vie éternelle* est un acte surnaturel de l'espérance vertu théologale, il est alors d'un ordre très-supérieur, quoiqu'il ne soit pas expressément commandé par la charité, et formellement rapporté à elle. Mais ce qu'il y a de plus parfait c'est de ne faire que des actes d'espérance commandés expressément par la charité pour la gloire de Dieu. Alors, sans désirer le salut par des actes qui ne tendent formellement qu'au salut, on ne laisse pas de le désirer par des actes où l'on regarde le salut comme volonté de Dieu sur nous pour sa gloire. Cette doctrine n'est-elle pas bien simple, bien pure, bien conforme aux principes les plus solides de l'École? Falloit-il la rejeter comme une *erreur capitale*[1]! Falloit-il m'accuser d'abord de falsification sur ce passage, qui est si conforme aux autres du saint? Falloit-il ensuite s'inscrire en faux contre cette ancienne édition dédiée à un saint évêque ami intime de l'auteur, et qui reconnoissoit si bien ses maximes et son langage? Vous ne me pardonnez point de n'avoir pas fait une critique rigoureuse de toutes les éditions: mais j'ai cité de bonne foi celles que j'ai trouvées sous ma main, et je n'hésiterai jamais à le faire, quand il ne s'agira que de ces expressions si familières au saint auteur, où il veut qu'on ne regarde le salut que comme une volonté de Dieu pour sa gloire.

Le désir du salut ainsi modifié, loin d'être *une erreur capitale*, est au contraire le vrai préservatif contre l'erreur de ceux qui diroient que le salut est essentiellement juste, et que la béatitude surnaturelle est une dette et non une grâce. Le désir du salut ainsi restreint à la volonté gratuite de Dieu vous choque, Monseigneur, parce que la béatitude est, selon vous, *la raison d'aimer, qui ne s'explique pas d'une autre sorte*, et que, sans cette *raison d'aimer*, Dieu ne seroit pas aimable pour nous. Voilà ce qui vous anime tant contre l'édition de Lyon, et contre le passage que j'en ai cité. Mais quand cette édition ne serviroit qu'à vous ôter tout prétexte de dire que le saint est pour vous, lorsque vous assurez que si Dieu ne nous donnoit point la béatitude, *il ne nous seroit pas la raison d'aimer*, en vérité, elle mériteroit d'être approuvée et conservée pour un si bon usage.

J'ai rapporté ce passage à peu près dans les mêmes termes dans la page 226, et en cet endroit je ne l'emploie que pour montrer qu'il faut désirer l'amour de Dieu pour sa gloire, et non *pour le plaisir qu'il y a en la beauté de son amour*. C'est une doctrine que vous admettez autant que moi.

VIIIe PASSAGE.

IX. « Si nous pouvions servir Dieu sans mé-
» rite, nous devrions désirer de le faire[1]. » Ces paroles sont tirées de cette édition de Lyon. Qu'y a-t-il d'incroyable dans ce passage? Qu'y voyez-vous de contraire ni au dogme de l'Église, ni aux maximes de notre saint? L'amour-propre ne peut-il pas chercher le mérite pour y goûter une consolation humaine, puisqu'il y cherche même souvent une complaisance qui va jusqu'à l'orgueil? Quelle différence mettez-vous, Monseigneur, entre le mérite et la perfection? et si, selon notre saint, il y a une manière imparfaite de désirer la perfection même, pourquoi vous étonner qu'il craigne qu'on ne cherche humainement le mérite dans les vertus? Ecoutez-le donc lui-même dans un passage qui est de toutes les éditions : « S'il étoit
» possible que nous pussions être autant agréa-
» bles à Dieu étant imparfaits, comme étant
» parfaits, nous devrions désirer d'être sans
» perfection, afin de nourrir en nous par ce
» moyen la très-sainte humilité[2]. » Ne reconnoissez-vous pas le même esprit et le même langage dans ces deux passages, l'un sur le mérite, et l'autre sur la perfection?

IXe PASSAGE.

X. « L'indifférence est au-dessus de la rési-
» gnation, etc. » Nous l'avons déjà rapporté tout du long.

Xe PASSAGE.

« Ils voient le paradis ouvert pour eux, ils
» voient mille travaux en terre. L'un et l'autre
» leur est indifférent au choix, et il n'y a que
» la volonté de Dieu qui puisse donner le con-
» tre-poids à leurs cœurs[3]. » Ce passage n'ex-

[1] *Préf.* n. 209, p. 735.

[1] *Explic. des Max.* p. 55. *XVIe Entret.* p. 369. — [2] *Entr. XVIII*, p. 156, édit. de Paris, Léonard. — [3] *Expl. des Max.* p. 56. *Am. de Dieu*, liv. IX, ch. IV.

clut qu'un désir inquiet et impatient pour la béatitude.

XIe PASSAGE.

« S'il savoit que sa damnation fût un peu » plus agréable à Dieu, etc. » Nous l'avons déjà rapporté tout du long.

XIIe PASSAGE.

XI. « Il n'est pas seulement requis de nous » reposer en la divine providence pour ce qui » regarde les choses temporelles, ains beaucoup » plus pour ce qui appartient à notre vie spiri- » tuelle et à notre perfection [1]. » En effet, si nous devons désirer tranquillement et avec un désir parfait les choses même imparfaites de cette vie, à combien plus forte raison devons-nous désirer sans empressement humain, sans inquiétude et parfaitement les choses parfaites, telles que la perfection et la béatitude ?

XIIIe PASSAGE.

XII. « Soit pour ce qui regarde l'intérieur, » soit pour ce qui regarde l'extérieur, ne veuil- » lez rien que ce que Dieu voudra pour vous [2]. » Quand le saint dit : *Ne veuillez rien que ce que Dieu voudra pour vous*, il est visible qu'il n'entend pas que l'ame demeure vide de tout désir dans une molle oisiveté, supposant qu'il suffit que Dieu veuille pour elle et sans elle, ni qu'elle doive demeurer dans cette inaction en attendant que Dieu veuille en elle, c'est-à-dire lui inspire quelque désir par une motion extraordinaire. Il ne parle que de l'inspiration commune de la grâce, et il oppose aux désirs inspirés par la grâce ces désirs *naturels et non inspirés* que nous formerions pour notre perfection intérieure, et qu'il est bon de retrancher. Voilà *l'avarice et l'ambition spirituelle* qu'il exclut seulement, comme le bienheureux Jean de la Croix.

XIVe PASSAGE.

XIII. « Je n'ai presque point de désirs ; mais » si j'étois à renaître, je n'en aurois point du » tout. Si Dieu venoit à moi, j'irois aussi à lui. » S'il ne vouloit pas venir à moi, je me tien- » drois là, et n'irois pas à lui [3]. » Ce passage a été trouvé dur, parce que le lecteur n'a point observé ce que nous venons de dire si souvent, qui est qu'il y a une manière imparfaite de désirer la perfection. C'est un désir naturel, empressé, inquiet. Quand saint François de Sales dit : Je me tiendrois là, et n'irois pas à lui, » il veut seulement dire qu'il demeureroit en paix et fidèle à Dieu, quoique Dieu ne lui donnât aucune grâce sensible, et qu'il n'iroit point au-devant par un empressement humain. Ce sens est manifeste dans son langage. Il ne retranche que cet empressement nommé par les mystiques *activité*, qui vient de la *propriété* ou principe de l'intérêt *propre*.

Vous vous récriez, Monseigneur, que je cite en cet endroit le saint de mauvaise foi, parce qu'il parle dans cet *Entretien* des choses temporelles, et qu'en retranchant le désir de ces choses, il assure qu'il faut toujours néanmoins désirer les vertus. Mais il est évident que je n'ai employé ce passage, avec tous les autres auxquels je l'ai joint, que pour retrancher les empressemens qui viennent de *l'intérêt propre*, sans retrancher jamais ni le désir ni le motif propre d'aucune vertu. Ces passages mêmes sont rapportés tous ensemble dans mon livre, non pour faire une preuve contre ceux qui combattent les mystiques, mais au contraire pour réprimer les mystiques indiscrets, et pour les convaincre que ces passages, qui paroissent si forts, ne prouvent que le retranchement des désirs naturels qui viennent d'un intérêt propre et humain, pour n'agir que par grâce. Ma conclusion est qu'il faut exclure ce principe naturel et imparfait dans la recherche du *mérite*, de la *perfection* et de *la béatitude éternelle* [1]. La bonne foi ne permet donc pas de dire que j'aie voulu exclure par cette citation les vertus, que le saint excepte, puisque je les excepte *toujours comme lui*.

Voilà déjà, Monseigneur, bien des passages exactement cités, et employés pour réprimer les excès de ceux qui voudroient abuser de l'autorité de notre saint en faveur de l'illusion. Pourquoi dites-vous donc que dans mon livre je « n'en marque aucun qui ne soit tronqué, ou » pris manifestement à contre-sens, ou même » entièrement supposé [2] ? »

XVe PASSAGE.

XIV. « Il faut que l'amour soit bien puissant, » puisqu'il se soutient lui seul, sans être ap- » puyé d'aucun plaisir, ni d'aucune préten- » tion [3]. » Ce passage n'est ni *tronqué* ni *sup-*

[1] *Explic. des Max.* p. 56. *IIIe Entret. de la Fermeté*, p. 1791, grande édit. de Paris. — [2] *Ibid. VIe Entret. de l'Esp.* p. 1823, grande édit. de Paris. — [3] *Explic. des Max.* p. 57. *Entret. XXI, de ne rien demander ni refuser.*

[1] *Explic. des Max.* p. 57. — [2] *IIIe Ecrit*, p. 433. — [3] *Explic. des Max.* p. 167 et 168. *Amour de Dieu.* liv. IX, chap. XI.

posé. Je l'ai employé par rapport à la contemplation pure et passive, laquelle, selon vous-même[1], supprime les actes *discursifs* et les actes *sensibles*. Une telle oraison demande un amour bien plus épuré et plus courageux que la méditation, où l'ame trouve l'appui et la consolation des actes explicites, méthodiques, sensibles et affectueux.

XVIe PASSAGE[2].

XV. « L'ame désintéressée n'aime plus, » comme saint François de Sales l'a remarqué, » les vertus, ni parce qu'elles sont belles et » pures, ni parce qu'elles sont dignes d'être » aimées, ni parce qu'elles embellissent et perfectionnent ceux qui les pratiquent, ni parce » qu'elles sont méritoires, ni parce qu'elles » préparent la récompense éternelle, mais seulement parce qu'elles sont la volonté de Dieu. » L'ame désintéressée, comme ce grand saint » disoit de la Mère de Chantal, ne se lave pas » de ses fautes pour être belle, mais pour plaire » à son époux, auquel si sa laideur eût été » aussi agréable, elle l'eût autant aimée que la » beauté. »

Ces paroles ne contiennent que la substance de celles de notre saint que voici[3] : » Les » amantes spirituelles épouses du Roi céleste se » mirent voirement de temps en temps,.... se » nettoient, purifient et ornent le mieux qu'elles » peuvent, non pour être parfaites, non pour » se satisfaire, non pour le désir de leur progrès » au bien, mais pour obéir à l'Epoux.... N'est-» ce pas un amour bien pur, bien net et bien » simple, puisqu'elles ne se purifient pas pour » être pures, elles ne se parent pas pour être » belles, mais seulement pour plaire à leur » amant, auquel si la laideur étoit aussi agréable, elles l'aimeroient autant que la beauté ? » Sans doute ce passage est pour le moins aussi fort que le précis qui en est dans mon livre ; car il semble d'abord exclure le désir de la pureté et de la beauté des vertus. Quant à la Mère de Chantal, voici ce que l'auteur de sa vie nous assure que saint François de Sales connoissoit d'elle. « L'homme de Dieu ne fit point de difficulté de lui permettre de faire ce vœu, connoissant, comme il a dit depuis, l'éminente » perfection et pureté de cette chaste épouse, » laquelle ne se lavoit pas de ses fautes pour » être pure, et ne se paroit pas des vertus pour » être belle, mais pour plaire à son époux, auquel si la laideur eût été aussi agréable, elle » l'eût autant aimée que la beauté[1]. »

Pour entendre cette doctrine, qui pourroit scandaliser beaucoup de lecteurs, il faut considérer deux choses, ou plutôt une seule chose par rapport à deux divers effets qu'elle peut produire. Il y a dans les vertus une conformité avec la justice éternelle et avec l'ordre immuable, qu'on ne peut jamais se dispenser de désirer. C'est la sainteté de Dieu même, pour ainsi dire, qui reluit dans ses dons. Refuser d'aimer la beauté et la pureté des vertus, ce seroit refuser de se conformer à Dieu, et rejeter l'ordre. Les vertus sont bien plus nécessaires à désirer que la béatitude surnaturelle. Pour la béatitude surnaturelle, Dieu pouvoit ne nous la donner point, et le don qu'il nous en fait est libre et gratuit. Mais pour les vertus, il ne peut jamais en dispenser la créature intelligente. Il se doit à soi-même de vouloir que sa créature soit juste, droite, pure et conforme à sa parfaite sainteté. En ce sens, il y auroit une impiété horrible à ne désirer pas toujours la beauté et la pureté des vertus. Cette beauté est l'essence de la vertu même, comme la laideur du vice est l'essence du vice, c'est-à-dire l'opposition à l'ordre et à la justice immuable de Dieu. Mais les vertus ont dans leur beauté même de quoi contenter l'amour naturel que nous avons pour nous. Si l'orgueil même se nourrit, comme les Pères l'ont souvent remarqué, des vertus les plus pures et les plus parfaites qui le flattent, il ne faut pas s'étonner qu'un amour naturel de notre propre avantage nous les fasse aussi rechercher, pour s'en nourrir. C'est cette beauté des vertus, en tant qu'elle contente notre attachement naturel à nous-mêmes, que saint François de Sales auroit voulu pouvoir séparer de la conformité que les vertus ont avec Dieu règle suprême et immuable, pour inspirer aux ames parfaites de ne chercher dans la pratique de la perfection que la gloire de Dieu, sans y chercher aussi cette consolation de la nature.

Que les ames sans expérience et sans attention aux délicatesses de l'amour divin, trouvent ces distinctions chimériques, il ne faut pas s'en étonner. Mais pour nous, Monseigneur, qui sommes obligés d'entrer dans les maximes des saints sur les écueils à craindre dans la voie de la perfection, nous devons révérer, et faire révérer aux fidèles, ce que notre saint dit, avec tant d'autres excellens auteurs, sur les vertus, et

[1] *Etats d'oraison*, liv. VIII, n. 31, t. XXVII, p. 332. — [2] *Exp. des Max.* p. 224 et 225. — [3] *XIIe Entret.*

[1] *Vie de la M. de Chantal*, par Maupas, IIe partie, p. 181.

qui est très-important dans la pratique. Il faut donc toujours se souvenir que saint François de Sales veut seulement, que les ames parfaites ne s'attachent ni *aux pratiques*, c'est-à-dire, comme je l'ai remarqué dans mon livre [1], *à certains arrangemens de formules* sur les vertus, ni à la beauté des vertus mêmes, en tant qu'elle contente notre amour naturel pour nous-mêmes. Vous direz que *c'est à l'inquiétude* que notre saint *en veut* [2]. Mais je n'ai cessé de le dire avant vous. C'est pour faire entendre cette vérité que j'ai cité dans mon *Instruction pastorale*, ce passage de notre saint qui est décisif sur ce désir naturel et inquiet : « Si vous désirez la perfec- » tion d'un désir plein d'inquiétude, qui ne voit » que c'est l'amour-propre, qui ne voudroit pas » que l'on vît de l'imperfection en vous [3] ? » Je vous demande seulement si ce désir inquiet des vertus est surnaturel ? S'il vient de la grâce, pourquoi le saint assure-t-il qu'il vient de *l'amour-propre ?* S'il vient de la grâce, pourquoi voulez-vous le retrancher contre l'attrait de la grâce même ? De plus, comment direz-vous que l'esprit de Dieu, qui est l'esprit de paix, inspire l'inquiétude ? Si au contraire ce désir inquiet est naturel, ajouterez-vous qu'il est toujours vicieux, et que les bonnes ames commettent un péché toutes les fois qu'elles forment quelque désir empressé et inquiet pour leur avancement dans la vertu ? Mais en attendant que vous vous expliquiez clairement là-dessus, il demeure constant que les expressions de saint François de Sales renferment un sens incontestable, et c'est dans ce sens qu'il faut prendre tous les passages que je vais citer.

Le saint disoit à la Mère de Chantal [4] : « La » liberté de l'esprit consiste en un dégagement » total de toutes choses, pour suivre la volonté » de Dieu reconnue, ne s'attachant ni aux lieux, » ni aux personnes, ni à la pratique de l'exercice » des vertus. » Il est clair qu'il ne veut retrancher qu'un appui sensible de la nature dans *un certain arrangement de formules*.

Au lieu de suivre une explication si précise et si naturelle, vous avez rejeté, Monseigneur, ces paroles du saint, que j'ai citées. « O que » bienheureux sont ceux lesquels se dépouillent » même du désir des vertus, et du soin de les » acquérir, n'en voulant qu'à mesure que l'éter- » nelle sagesse les leur communiquera, et les » emploiera à les acquérir [5] ! » Vous répondez que ce passage est *dans un des ouvrages du saint qui n'a pas la trempe et la solidité des autres ouvrages*. Mais ne voyez-vous pas deux choses, Monseigneur ? L'une que les autres ouvrages sont pleins des mêmes maximes et des mêmes expressions. Vous venez d'entendre le saint parler de même dans ses entretiens à ses filles, dans ses avis à la Mère de Chantal vers la fin de ses jours. A quoi sert-il donc de vouloir tantôt combattre l'édition de Lyon, tantôt rejeter l'autorité des *Opuscules*, qui ne disent que ce qui est répété si souvent ailleurs ? La seconde chose à remarquer, c'est que notre saint, dans cet endroit des *Opuscules*, n'exclut que les désirs naturels et empressés par lesquels on recherche- roit à contre-temps certaines vertus, lorsque l'éternelle sagesse, c'est-à-dire la grâce, n'en demande pas la pratique. Falloit-il tant d'efforts pour rejeter un passage dont le sens est si manifeste et si pur ?

Voulez-vous voir, Monseigneur, dans le grand ouvrage de *l'Amour de Dieu*, des termes plus forts que ceux des *Opuscules ?* « Si on s'est » dénué, dit notre saint [1], de la vieille affection » aux consolations spirituelles, aux exercices de » la dévotion, aux pratiques des vertus, voire » même à notre propre avancement en la per- » fection, il faut se revêtir d'une autre affection » toute nouvelle, aimant toutes ces grâces et » faveurs célestes ; non plus parce qu'elles per- » fectionnent et ornent notre esprit, mais parce » que le nom de notre Seigneur en est sancti- » fié. » Quelle est donc cette vieille affection pour les vertus en ce qu'elles nous *perfectionnent* et nous *ornent ?* Pourquoi faut-il s'en *dénuer ?* Pourquoi le saint lui oppose-t-il une *autre affection*, non pour *s'orner* soi-même, mais pour *sanctifier* le nom de notre Seigneur ? Ne voit-on pas clairement qu'il veut ôter un attachement naturel aux vertus pour nous contenter, et ne laisser que l'affection pure qui vient de la grâce ? Ne voit-on pas que la *vieille affection*, dont il faut *se dénuer*, est *le désir plein d'inquiétude*, qui vient *de l'amour-propre*, et qui nous fait désirer imparfaitement la perfection même ! Voilà l'intérêt propre sur les vertus qui est dans cette *vieille affection*, et dont les parfaits doivent se *dénuer*.

Ecoutons encore notre saint, et nous verrons que ses expressions les plus fortes n'ont qu'un sens très-véritable en toute rigueur, et très-important dans la pratique. « C'est l'amour aussi, » dit-il [2], qui en entrant en une ame, afin de la » faire heureusement mourir à soi, et revivre à

[1] *Explic. des Max.* p. 252. — [2] *Préf.* n. 135, p. 694. — [3] *Entret.* XVIII. — [4] *Vie de la M. de Chant.* p. 224. — [5] *Opusc. trait.* VIII.

[1] *Am. de Dieu*, liv. IX, ch. XVI. — [2] *Ibid.*

» Dieu, l'a fait dépouiller de tous les désirs hu-
» mains, et de l'estime de soi-même, qui n'est
» pas moins attachée à l'esprit que la peau à la
» chair, et la dénue enfin des affections plus ai-
» mables, comme sont celles qu'elle avoit aux
» consolations spirituelles, aux exercices de
» piété, et à la perfection des vertus, qui sem-
» bloient être la propre vie de l'ame dévote. »
Vous voyez que l'amour naturel de nous-mêmes nous attache non-seulement à la réputation, et aux autres biens extérieurs, mais encore *aux affections plus aimables* telles que *la perfection des vertus*. L'amour jaloux, après avoir combattu ces attachemens plus grossiers, *dénue enfin* une ame de ces attachemens plus subtils et plus spécieux. Cet attachement *à la perfection des vertus.... sembloit être la propre vie de l'ame dévote*. Il n'étoit pourtant pas sa véritable vie surnaturelle. Il faut que l'amour en *dénue enfin* ceux qu'il perfectionne.

Le saint ajoute, au même endroit, qu'il « nous faut revêtir de rechef de plusieurs affec-
» tions, et peut-être des mêmes que nous avons
» renoncées et résignées. Mais il s'en faut,
» dit-il, de rechef revêtir, non plus parce
» qu'elles nous sont agréables, utiles, hono-
» rables, et propres à contenter l'amour que
» nous avons pour nous-mêmes, ains parce
» qu'elles sont agréables à Dieu, utiles à son
» honneur, et destinées à sa gloire. » Le voilà, Monseigneur, cet amour naturel que vous rejetez avec tant d'ardeur. La beauté, l'éclat, la douceur, la consolation des vertus sont *propres à contenter cet amour que nous avons pour nous-mêmes*. C'est ce qu'il faut *renoncer* et *résigner*, pour ne rechercher les vertus qu'en tant qu'elles plaisent à Dieu par leur conformité à sa sainteté immuable. *Ces affections renoncées et résignées* sur les vertus dont le saint parle, sont évidemment *les désirs pleins d'inquiétude*, qui, selon lui, viennent de *l'amour-propre* [1].

On voit encore que le saint suppose toujours que cette *vieille affection* aux vertus qu'on doit *renoncer* et *résigner*, est un principe naturel, dont l'amour jaloux ne peut souffrir le mélange dans l'ame. « Tout ainsi, dit-il [2], que l'enfer
» plein d'horreur, de rage et de félonie ne
» reçoit aucun mélange d'amour; aussi l'amour
» jaloux ne reçoit aucun mélange d'autre affec-
» tion. » Il ajoute un peu plus bas, en parlant de sainte Catherine de Gênes : « L'amour parfait,
» c'est-à-dire l'amour étant parvenu jusqu'au
» zèle, ne peut souffrir l'entremise ou inter-
» position, ni le mélange d'aucune autre chose,
» non pas même des dons de Dieu, voire jus-
» qu'à cette rigueur, qu'il ne permet pas
» qu'on affectionne le paradis, sinon pour
» aimer plus parfaitement la bonté de celui qui
» le donne. » Voilà le paradis même qui peut être désiré par rapport à ce qu'il a de propre à contenter l'amour que nous avons pour nous-mêmes. C'est une *vieille affection* qu'il faut *renoncer* et *résigner*. L'amour *jaloux* ou de *zèle ne peut souffrir ce mélange* : il va *jusqu'à cette rigueur, qu'il ne permet pas qu'on affectionne* ainsi *le paradis*.

Vous ne manquerez pas de dire, Monseigneur, que ces subtilités peuvent être excusées pour la spéculation, mais qu'elles sont très-dangereuses dans la pratique. C'est pourtant dans la pratique la plus réelle et la plus solide qu'il donne de tels conseils. Tantôt il parle dans ces termes [1] : « Aussi devons-nous paisible-
» ment demeurer revêtus de notre misère et
» abjection parmi nos imperfections et foiblesses,
» jusqu'à ce que Dieu nous exalte à la pratique
» des actions excellentes. » En effet, c'est une admirable pratique pour les ames tentées d'impatience et de découragement sur leurs défauts, que de supporter en paix l'humiliation de ces défauts, qui contriste l'amour naturel de nous-mêmes, sans nous relâcher jamais dans la fidélité à nous corriger, et sans aspirer à contre-temps à des pratiques de vertu qui sont trop au-dessus de nos forces présentes. Ailleurs, parlant *de l'affection aux choses spirituelles*, il s'exprime ainsi [2] : Il faut demeurer dans cette
» sainte nudité jusqu'à ce que Dieu vous re-
» vête, car n'avez-vous pas tout quitté et tout
» oublié ? Dites ce soir que vous renoncez à
» toutes les vertus, n'en voulant qu'à mesure
» que Dieu vous les donnera, ni ne voulant avoir
» aucun soin de les acquérir, qu'à mesure que sa
» bonté vous emploiera à cela par son bon plai-
» sir. » Ce passage, qui surprend d'abord un lecteur peu accoutumé aux expressions des saints pour les besoins des ames peinées, se réduit évidemment à la doctrine déjà tant de fois expliquée ci-dessus. 1° *Demeurer paisiblement revêtus de notre misère et abjection*, ne veut pas dire aimer la difformité du vice ou son opposition à la sainteté de Dieu, mais seulement ne se point impatienter par amour-propre sur ses défauts. 2° Avoir *tout quitté, et tout oublié*, c'est avoir quitté et oublié tout ce qui *contente l'amour que nous avons pour nous-mêmes*. 3°

[1] *Entret.* XVIII. — [2] *Am. de Dieu*, liv. X, ch. XIII.

[1] *Am. de Dieu*, liv. IX, ch. XVI. — [2] Liv. IV, *cp. X*, p. 131.

Renoncer à toutes les vertus ne doit être pris qu'avec la restriction suivante. 4° *Ne les vouloir qu'à mesure que Dieu nous les donnera*, n'est pas les attendre avec indifférence dans une molle oisiveté, mais s'abstenir des désirs inquiets et empressés de l'amour naturel de nous-mêmes, afin de ne les vouloir que par l'impression de la grâce quand les préceptes nous y obligent, ou que l'attrait de la grâce nous y invite pour l'accomplissement des conseils.

XVIIe PASSAGE.

XVI. « Nous revenons en nous-mêmes ai-
» mant l'amour en lieu d'aimer le bien-aimé [1].»

XVIIIe PASSAGE.

« Il faut tâcher de ne chercher en Dieu que
» l'amour de sa beauté, et non le plaisir qu'il
» y a en la beauté de son amour [2]. »

Ces deux derniers passages sont bien cités, ils marquent toute la délicatesse de l'amour jaloux. Chercher les vertus et l'amour pour sa propre consolation, c'est *contenter l'amour qu'on a pour soi-même*. Chercher l'amour pour la gloire du bien-aimé, c'est aimer très-purement, et sans mélange de recherche propre ou affection humaine. Si l'amour vicieux peut rechercher les plus grands dons de Dieu, tels que les vertus, pour s'en flatter et enorgueillir, à plus forte raison l'amour naturel, et imparfait sans être vicieux, peut-il les rechercher aussi pour s'en contenter et consoler. C'est *cet amour de nous-mêmes* qu'on voudroit *contenter*, que le saint retranche, car il n'a garde de retrancher l'amour de charité que nous devons toujours avoir pour nous comme pour le prochain.

Pour entendre encore mieux sa pensée sur cette matière, il faut écouter attentivement ce qu'il dit ailleurs. Ces ames, dit-il [3], qui n'aiment rien que ce « que Dieu veut qu'elles aiment, mais
» qui excèdent en la façon d'aimer, aiment voi-
» rement la divine bonté sur toutes choses, mais
» non pas en toutes choses. Car les choses mê-
» mes qu'il leur est non-seulement permis, mais
» ordonné d'aimer selon Dieu, elles ne les ai-
» ment pas seulement selon Dieu; ains pour
» des causes et motifs, qui ne sont pas certes
» contre Dieu, mais bien hors de Dieu..... Ces
» ames aiment voirement trop ardemment et
» avec superfluité : mais elles n'aiment point
» les superfluités, ains seulement ce qu'il faut
» aimer.... Elles sont diverties pour aimer hors
» de lui et sans lui, ce qu'elles ne devroient
» aimer qu'en lui et pour lui. » Le voilà, Monseigneur, cet amour naturel et imparfait des dons surnaturels, et des choses les plus parfaites. Il a ses *motifs non certes contre Dieu, mais bien hors de Dieu*. Faites-le vicieux, tant qu'il vous plaira; c'est à vous à le prouver : en le prouvant, vous ne feriez rien contre moi. Cet amour des vertus, s'il est vicieux, n'en doit être que plus absolument *renoncé*, *résigné* et sacrifié.

XVII. Telle est la pure doctrine du saint sur les désirs de la béatitude et des vertus. Pourquoi donc, Monseigneur, abandonnez-vous souvent ses expressions, comme celles d'un auteur qu'il faut plutôt excuser que suivre? Vous le louez en général quand il n'est question d'aucune preuve tirée de ses ouvrages. Mais dès que je justifie mes paroles par les siennes, de peur de me justifier en le justifiant, vous vous récriez [1] : Pourquoi affecter de répéter ces pas-
» sages, et faire dire à tout le monde que le
» saint homme s'est laissé aller à des inutilités,
» qui donnent trop de contorsion au bon sens
» pour être droites. » Ainsi, après avoir bien
» disputé le terrain, tantôt sur l'édition de Lyon,
» tantôt sur les *Opuscules*, enfin vous laissez entendre combien l'autorité du saint vous arrête peu. Mais nous venons de voir que ses expressions les plus fortes sur le désir de la béatitude et des vertus sont très-correctes, quand on les examine de près. Jamais rien n'a moins mérité que cette spiritualité sublime d'être nommé *des inutilités*, et *des contorsions au bon sens*.

Est-il question de cet acte sur les vertus qu'on ne veut que pour Dieu sans chercher à se contenter soi-même par la beauté de la vertu? vous répondez [2] : « Que servent ces violentes
» suppositions, etc. » Elles servent à exprimer un amour indépendant des consolations que la supposition retranche. Vous dites : « Ce sont
» des expressions, et non des pratiques. » Mais ce sont des expressions qui font entendre les pratiques solides et actuelles des saints. Vous ajoutez. « Jamais un directeur ne s'avisera de
» faire dire à un pénitent : Oui, mon Dieu,
» si vous aimiez la laideur plus que la beauté,
» etc... Car que voudroit dire un tel acte? » Il est aisé de rendre ainsi ridicule la délicatesse de l'amour dans les saints. Mais pouvez-vous nier que notre saint auteur n'ait inspiré ce sentiment

[1] *Explic. des Max.* p. 226. *Amour de Dieu*, liv. IX, ch. IX. — [2] *Max.* p. 226. *Am. de Dieu*, liv. IX, ch. X. — [3] *Ibid.* liv. X, ch. IV.

[1] *Préf.* n. 133, p. 692. — [2] *Ibid.* p. 692.

dans la pratique à la mère de Chantal [1], « qui » ne se lavoit pas, comme nous l'avons vu, de » ses fautes pour être pure, et qui ne se paroit » pas pour être belle, mais pour plaire à son » Epoux, auquel si la laideur eût été aussi » agréable, etc. » N'avons-nous pas vu qu'il dit dans une épître : « Dites ce soir que vous » renoncez aux vertus, n'en voulant qu'à me- » sure, etc. »

XVIII. S'agit-il de cet autre acte, où l'on préfère l'amour seul à la béatitude si elle pouvoit être sans l'amour? vous dites : « Or celui- » ci n'est pas plus solide [2]. » Avez-vous donc oublié, Monseigneur, que cet acte est précisément celui de notre XXXIIIe Article. C'est « la soumis- » sion et consentement à la volonté de Dieu, » quand même, par une très-fausse supposi- » tion, au lieu des biens éternels qu'il a pro- » mis aux ames justes, il les tiendroit par son » bon plaisir dans des tourmens éternels, sans » néamoins qu'elles soient privées de sa grâce » et de son amour. » Voilà une préférence de l'amour, avec la soufrance des *tourmens éternels* aux *biens éternels* mêmes. Nous avons assuré que c'est « un acte d'abandon parfait et d'un » amour pur pratiqué par des saints, et qui » le peut être utilement avec une grâce très- » particulière de Dieu, par les ames vraiment » parfaites. » Le voilà déclaré très-solide et *utile* pour la pratique. D'où vient donc, Monseigneur, que vous dites ensuite du même acte: *or celui-ci n'est pas plus solide?* A peine se fie-t-on à ses propres yeux, quand on lit des variations si imprévues dans vos ouvrages.

XIX. Allègue-t-on la différence que le saint met entre la *résignation* et *l'indifférence*, qui est décisive dans notre contestation? Vous la trouvez *surprenante*, contraire à l'Ecriture dans l'exemple de Job, et vous concluez dédaigneusement, qu'elle « est trop mince pour » mériter qu'on s'y arrête plus longtemps [3]. »

Quand notre saint, supposant le cas impossible, *où il n'y eût ni paradis, ni enfer.... où nous n'eussions aucune sorte d'obligation à Dieu*, conclut que *l'amour de bienveillance nous porteroit à rendre à Dieu toute obéissance par élection* [4], une décision si formelle contre votre doctrine vous choque. Alors ne pouvant dire que le saint est pour vous, vous méprisez son autorité. « Si l'on faisoit, dites-vous [5], en toute » rigueur l'analyse de ce discours, on le trou- » veroit peu exact. » Vous appelez même ces expressions du saint « de si fortes exagérations, » que si on ne les tempère, elles deviennent » inintelligibles. »

XX. Vous allez chercher dans ce saint auteur un endroit, où vous croyez trouver trois erreurs pélagiennes et incompatibles avec la doctrine de saint Augustin adoptée par l'Eglise Romaine. La première est « que notre cœur » humain produit naturellement certains com- » mencemens d'amour envers Dieu, sans » néanmoins pouvoir venir jusqu'à l'aimer sur » toutes choses, qui est la vraie manière de » l'aimer [1]. » Ne voyez-vous pas, Monseigneur, que ce commencement d'amour n'est que l'inclination à aimer, dont notre saint parle dans le même endroit? Cette inclination naturelle et indelibérée n'est ni méritoire, ni aucun commencement de mérite. Le saint ne dit-il pas très-souvent qu'on ne peut rien faire qui commence l'œuvre du salut sans le secours de la grâce toujours prévenante?

« Notre chétive nature, dit-il, navrée par le » péché, fait comme les palmiers que nous » avons de deçà, qui font voirement certaines » productions imparfaites, et comme des essais » de leurs fruits, etc. Notre cœur humain pro- » duit bien naturellement certains commence- » mens d'amour envers Dieu : mais d'en venir » jusqu'à l'aimer sur toutes choses, qui est la » vraie maturité de l'amour dû à cette suprême » bonté, cela n'appartient qu'aux cœurs ani- » més et assistés de la grâce céleste. » Il appelle l'inclination naturelle d'aimer Dieu, « un » certain vouloir sans vouloir,... un vouloir » qui voudroit, mais qui ne veut pas,.... un » vouloir stérile.... un vouloir paralytique.... » un avorton de la bonne volonté [2]. »

XXI. La seconde erreur que vous lui imputez est de dire que dans l'état de la justice originelle l'homme auroit aimé Dieu par « un » amour naturel et surnaturel tout ensemble, » et qu'il auroit tenu seulement à Dieu selon » qu'il est reconnu auteur, seigneur et souve- » rain de toute créature par la lumière natu- » relle, et par conséquent aimable par propen- » sion naturelle. » Mais que trouvez-vous de pélagien dans ce discours? Cet amour seroit véritablement *surnaturel* selon notre saint, car il ne pourroit être dans le cœur de l'homme, sans la prévention de la grâce. Vous demandez, Monseigneur [3], ce « qu'eût fait cet humble ser-

[1] *Vie de la M. de Chant.* IIe part. p. 181. — [2] *Pref.* n. 133, p. 692. — [3] *Etats d'orais.* liv. VIII, n. 23, t. XXVII, p. 322. — [4] *Amour de Dieu*, liv. VIII, ch. II. — [5] *Instruct. sur les Etats d'orais.* liv. IX, n. 7, p. 368.

[1] *Pref.* n. 126, p. 683. *Amour de Dieu*, liv. I, ch. XVI et XVII. — [2] *Ibid.* liv. IX, ch. XVII. — [3] *Pref.* n. 127, p. 685.

» viteur de Dieu, si on lui eût représenté que, » dans l'état de la justice originelle, on eût » aimé Dieu par rapport à la vision béatifique, » qui est pour ainsi dire si surnaturelle. » Il vous auroit répondu, sans hésiter, que cet amour surnaturel auroit regardé Dieu *par rapport à la vision béatifique*, qu'ainsi il eût été véritablement *surnaturel*, non-seulement du côté du principe de la grâce qui l'auroit produit, mais encore du côté de l'objet et de la fin qu'il auroit regardés. Il est vrai seulement qu'il auroit regardé aussi Dieu comme étant naturellement digne d'amour. Que conclurez-vous de là contre notre saint? Il dit seulement que cet amour peut être nommé *naturel* à cause de la *lumière naturelle* qu'il suppose, et de la *propension naturelle* qui le précède et qui l'accompagne. Peut-on nier que la raison même ne montre aux hommes, comme elle l'a montré selon saint Paul aux philosophes, que Dieu est infiniment parfait et aimable? Peut-on douter que l'homme n'ait une inclination ou *propension naturelle* pour ce bien suprême, quand la raison le lui représente? Ne le dites-vous pas plus qu'un autre, vous qui voulez tant, Monseigneur, que l'homme ne puisse jamais s'arracher dans aucun de ses actes produits par la raison, cette *propension*, et même ce motif de la béatitude qui est le souverain bien. L'amour surnaturel quant au principe et quant à la fin, ne laisse donc pas d'avoir ces deux choses naturelles, savoir la raison et l'inclination d'aimer le bien suprême. Est-il permis de traiter si mal un si grand et si saint auteur pour des propositions expliquées par lui-même dans un sens si innocent?

XXII. La troisième erreur que vous lui imputez [1], c'est de dire que « si nous employions » fidèlement (cette inclination naturelle), la » douceur de la piété divine nous donneroit » quelque secours, par le moyen duquel nous » pourrions passer plus avant.... C'est que celui qui est fidèle en peu de chose, et qui fait » ce qui est en son pouvoir, la bénignité divine » ne dénie jamais son assistance pour l'avancer » de plus en plus. » Le saint ne dit pas que cette inclination seule, ni les actes délibérés et naturels qui peuvent provenir de cette seule inclination aient jamais rien de méritoire qui engage Dieu à nous donner aucune grâce. Il veut seulement qu'une ame qui suivroit la lumière naturelle seroit un objet où la miséricorde divine se plairoit à paroître. Mais il ne dit pas que cette ame suivroit sans aucun secours de grâce toute sa lumière naturelle. De plus quand même il supposeroit des actes purement naturels, il ne dit pas qu'ils seroient méritoires. Au contraire, selon lui, Dieu ne doit point son *assistance*, mais sans la devoir *sa bénignité* ne la *dénie* pas. C'est dans cette supposition (je n'en examine point ici la possibilité) que saint Thomas a parlé ainsi : « Supposé que chacun soit » obligé à une foi explicite, il n'y a aucun in- » convénient à le dire, pour un homme qui » auroit été nourri dans les forêts ou parmi les » bêtes sauvages, c'est la Providence à qui il » appartient de pourvoir au besoin de chacun » pour les choses nécessaires au salut, pourvu » que l'homme n'y mette point d'empêchement » de sa part. Car si un homme nourri de la » sorte suivoit comme son guide la raison na- » turelle dans l'inclination pour le bien, et » dans la suite du mal, il faut tenir pour très- » certain que Dieu lui révèleroit par inspira- » tion intérieure les choses qu'il est nécessaire » de croire, ou lui enverroit quelque prédi- » cateur de la foi, comme il envoya saint Pierre » à Corneille [1]. »

Saint Thomas dit encore des infidèles qui n'ont jamais entendu les vérités de l'Evangile : « Si quelques-uns eussent fait ce qui étoit en » eux, Dieu auroit pourvu à leur besoin, » selon sa miséricorde, leur envoyant un pré- » dicateur de la foi, comme Pierre à Cor- » neille [2]. »

D'où vient donc, Monseigneur, que vous vous récriez? « On ne peut oublier qu'avec plus » de bonne intention que de science, etc. »

XXIII. Je n'entre point ici dans l'examen de cette pensée de saint Thomas et de divers autres graves théologiens que notre saint a suivis. Quoi qu'il en soit, ils ne l'ont point entendue de manière qu'ils aient attribué aux œuvres naturelles la vertu de mériter la grâce, comme les œuvres faites avec la grâce la méritent. Ils veulent seulement que ces œuvres écartent des empêchemens. Pourvu, dit saint Thomas, *que l'homme n'y mette point d'empêchement de sa part*.

Ces saints n'ont-ils pas pu dire que Dieu dans ce cas donne ce qui n'est nullement ni dû ni mérité? Qu'y a-t-il de pélagien dans cette doctrine ainsi expliquée? Pourquoi traitez-vous notre saint comme un auteur qui manque de science, pour avoir parlé comme saint Thomas et même moins fortement que lui? Quand même

[1] *Préf.* n. 126, p. 683.

[1] *Quæst. disp. De Verit.* quæst. XIV, art. XI, ad 1. — [2] *In ep. ad Rom.* cap. X, lect. III.

il se seroit trompé, il ne l'auroit fait qu'avec un si grand docteur, reconnu pour l'Ange des Ecoles. Direz-vous aussi de saint Thomas, qu'il a parlé *avec plus de bonne intention que de science?* Quel Père échappera à votre mépris sur la science, si vous croyez ignorans tous ceux qui se sont trompés? Mais notre saint n'a jamais dit, comme vous, Monseigneur[1], que c'est être quiétiste que de ne vouloir point « prévenir la » grâce par son propre effort et par sa propre » industrie ..... pour se donner les dispositions » que la grâce n'inspire point dans ces mo- » mens-là, parce qu'elle en inspire d'autres » moins consolantes et moins perceptibles[2]. » Ce saint reconnoissoit au contraire, avec toute l'Eglise, qu'on ne peut rien mériter de Dieu en prévenant la grâce, et qu'on ne l'attire en soi, comme dit saint Prosper, qu'autant qu'on est déjà prévenu par elle : *Sine cujus gratia nemo currit ad gratiam*[3].

XXIV. Quand il s'agit des sentimens du saint contre les illusions du quiétisme, au lieu de le défendre par ses vrais principes, vous ne lui donnez que cette excuse vague et très-peu décente.

« Saint François de Sales a prévenu tous » les abus qu'on pouvoit faire de sa doctrine, » lorsqu'il a dit qu'il ne falloit point tant poin- » tiller sur l'exercice des vertus, mais y aller » franchement à la vieille française avec liberté » et à la bonne foi, *grosso modo*. » C'est en vain, Monseigneur, que vous croyez que cette manière de l'excuser est hors d'atteinte, à cause qu'elle est tirée de ses propres paroles. Quoique le saint dise qu'il faut s'appliquer *à l'exercice des vertus*, sans *tant pointiller*, *etc.* il ne s'ensuit pas qu'on ne puisse défendre le saint, sur l'illusion, que par cette simplicité qu'il propose pour la pratique aux bonnes ames. Cet auteur dont les livres sont lus avec tant de consolation et de fruit, cet auteur dont le saint Siége a examiné si soigneusement la doctrine avant sa canonisation, et qu'il a nommée *céleste*, ne sera-t-il justifié du quiétisme que par le *grosso modo*. Vous allez même jusqu'à mettre en doute ce qu'un pape en a dit. « L'é- » loge, dites-vous[4], que l'on prétend approuvé » par une bulle d'Alexandre VII. » Après avoir ravili sa doctrine, vous avez aussi éludé l'autorité de ses exemples. Ce qui est nommé dans sa vie et que vous nommez vous-même *comme une réponse de mort assurée*, est expliqué au même endroit de votre livre[1] par *une impression de réprobation*, et par une supposition *qu'après avoir aimé toute sa vie,.... il n'aimeroit plus dans l'éternité*. N'importe, cette *réponse de mort assurée* n'est plus, selon vous, qu'une persuasion qu'il ne guériroit point d'une maladie.

Je laisse, Monseigneur, au lecteur à juger qui de vous ou de moi est plus attaché aux véritables maximes du saint : ou vous, qui le critiquez si souvent et si ouvertement; ou moi, qui ne cesse de l'admirer, et de montrer combien ses expressions sont correctes.

XXV. Votre passion pour faire censurer les expressions mêmes des saints canonisés va jusques à comparer sainte Catherine de Gênes avec Molinos sur la matière des indulgences[2]. Quelle comparaison de la lumière avec les ténèbres! pourquoi donner ce faux avantage aux Quiétistes? Quel rapport entre les ouvrages de Molinos, si justement frappés d'anathème par le saint Siége, et ceux d'une sainte que l'Eglise admire et invoque? Pourquoi confondre ce que la sainte ne dit que pour elle seule, par un attrait entièrement extraordinaire, avec un dogme qui est énoncé absolument dans une des LXVIII propositions de Molinos, et qui est une impiété manifeste contre l'esprit de l'Eglise?

Enfin, quand vous rejetez l'autorité de tant d'auteurs révérés de toute l'Eglise, qui ont écrit en notre langue, ou qui y ont été traduits, et qui excluent de la vie parfaite le propre intérêt, vous les nommez *quatre ou cinq mystiques qu'on ne lit point*[3]. Quel mépris pour tant de vénérables maîtres de la vie spirituelle!

XXVI. Je finis, Monseigneur, par où j'ai commencé. L'autorité de saint François de Sales n'est employée dans mon livre que pour retrancher dans la vie la plus parfaite *l'intérêt propre à l'égard du mérite de la perfection et de la béatitude éternelle*[4]. Or, est-il que l'intérêt propre n'est qu'une imperfection naturelle, que le saint retranche souvent, tantôt sous le nom de *désir plein d'inquiétude* qui vient de l'amour-*propre*, tantôt sous le nom *d'amour de nous-mêmes* que nous voulons *contenter* en recherchant les vertus et la béatitude. J'ai donc bien employé l'autorité de saint François de Sales selon l'esprit de ses livres, pour retrancher le propre intérêt *sur le mérite*, *sur la perfection*, *et sur la béatitude*. Mon système

[1] *Declar.* t. XXVIII, p. 268. Edit. de 1845 en 12 vol. t. IX. — [2] *Max.* p. 99. — [3] *Resp. ad object.* VIII, capit. Gall. in app. t. X op. S. Aug. p. 202. — [4] *Préf.* n. 124, p. 679.

[1] *Etats d'oraison*, liv. IX, n. 3, p. 353. — [2] *Préf.* n. 126, p. 682. — [3] *Ibid.* n. 44, p. 568. — [4] *Explic. des Max.* p. 57.

est donc précisément tiré du sien, et je n'ai fait que le suivre.

XXVII. Le saint a même nommé aussi bien que moi, cette affection naturelle et imparfaite aux dons de Dieu, un *intérêt propre*. C'est sans doute dans un tel auteur qui a écrit en français, qu'il faut chercher le vrai sens de ce terme, et non dans les théologiens scolastiques, qui n'ont écrit qu'en latin, et qui n'ont employé que le terme de *commodum*. Voyons donc ce que saint François de Sales entend par ce terme contesté entre nous. Parle-t-il de la simplicité, qui est sans doute un état de vie? il dit *sans que jamais l'ame puisse souffrir aucun mélange du propre intérêt*[1]. Cet intérêt propre n'est pas le salut, car *le mélange* en doit être non-seulement souffert, mais recherché comme étant de précepte indispensable. Voilà donc, dans un état de vie, un sacrifice absolu ou retranchement du *propre intérêt*, en sorte qu'on n'en peut plus *souffrir le mélange*; et c'est un sacrifice pour toujours, *sans que jamais, etc.* Cet intérêt propre n'est donc pas l'objet de l'espérance, comme vous l'avez prétendu, Monseigneur. Ce ne peut être qu'un principe d'amour imparfait. C'est *ce désir plein d'inquiétude* qui vient *de l'amour-propre*. C'est que quand nous sommes encore imparfaits nous voulons « con-» tenter l'amour que nous avons pour nous-» mêmes. C'est la vieille affection aux vertus » qu'il faut renoncer et résigner. C'est un amour » pour des causes et motifs, qui ne sont pas » certes contre Dieu, mais bien hors de Dieu. » L'amour parvenu jusqu'au zèle ne peut souf-» frir ce mélange.... Il va jusqu'à cette rigueur, » qu'il ne permet pas qu'on affectionne ainsi le » paradis. » Voilà, Monseigneur, comment il faut entendre l'intérêt propre dans notre saint. Voulez-vous l'écouter encore, lorsqu'il reprend avec tant de sévérité la Mère de Chantal, qui s'affligeoit trop de la mort sans baptême d'un de ses petits enfans. « Ma mère, dit-il[2], d'où » vient ceci, que vous vous regardez vous-» même? Avez-vous encore quelque intérêt » propre? » Le voilà cet *intérêt propre*, cet amour naturel et imparfait *de nous-mêmes* que nous voulons *contenter*, même sur le salut de nous et des nôtres. Sans retrancher jamais l'espérance ou désir du salut, on peut retrancher *ce désir* humain *et plein d'inquiétude*. L'amour *parvenu jusqu'au zèle ne peut souffrir ce mélange* d'une affection humaine et imparfaite avec les vertus surnaturelles. Il va *jusqu'à cette rigueur, qu'il ne permet pas qu'on affectionne* ainsi *le paradis*, et qu'on veuille imparfaitement ce qu'il y a de plus parfait. Cette *rigueur* est celle de *l'amour fort comme la mort, et dur comme le tombeau*. Elle est terrible à la nature; mais elle n'est ni *impie* ni *barbare*. Il est donc évident que saint François de Sales a entendu aussi bien que moi par l'intérêt propre, non le salut qui est l'objet de l'espérance, mais le principe intérieur d'amour naturel et imparfait qui nous attache aux plus grands dons de Dieu. Cet usage si décisif du terme d'intérêt propre suffit seul pour renverser toute votre grande *Préface*, qui n'est appuyée que sur la signification du salut que vous donnez toujours à ce terme.

XXVIII. Mais pourquoi faites-vous tant d'efforts pour attacher toujours à cet intérêt le sens du salut éternel? Vous n'avez pu vous-même vous empêcher de prendre souvent ce terme dans le sens d'imperfection naturelle, suivant lequel je l'ai pris.

1° Dans votre livre des *Etats d'oraison*, vous avez assuré que « Saint Anselme, auteur du » siècle XIe, est le premier qui a défini la béa-» titude par l'utilité ou intérêt, » et que c'est l'exprimer d'une *manière.... basse*[1]. Vous avez dit que le « Saint-Esprit nous a révélé expres-» sément par saint Paul.... que le désir d'être » avec Jésus-Christ (*c'est-à-dire le désir de la* » *vision béatifique*) *est* parfaitement désinté-» ressé:.... que le désir du salut ne peut être » rangé sans erreur parmi les actes intéressés:... » que les désirs de posséder Dieu *ne peuvent* » *être nommés* imparfaits sans un manifeste » égarement, et qu'on ne peut s'élever au-» dessus, sans porter la présomption jusqu'au » comble[2]. » Alors on pouvoit, selon vous, espérer sans intérêt propre, et sans faire un acte intéressé. L'espérance étoit *parfaitement désintéressée : Intéressé* et *imparfait* étoient des termes synonymes. En expliquant Cassien, vous assuriez[3] qu'il y a « sur la récompense, » une espérance désintéressée, qui regarde la » gloire de Dieu déclarée par ses largesses, et » par ses bontés. » Vous parliez encore ainsi de cet auteur touchant le salut : « Il n'en regarde » donc pas le désir et la poursuite comme notre » intérêt, mais comme la fin nécessaire de » notre religion.... Ce n'est donc pas un intérêt » propre et imparfait, mais un exercice des

[1] *XIIe Entr. de la simpl.* — [2] *Vie de la M. de Chant.* IIe part. ch. XI, p. 226.

[1] *Instr. sur les Etats d'or.* liv. X, n. 29, p. 453. — [2] *Ibid.* liv. III, n. 8, p. 124, 125. — [3] *Ibid.* liv. VI, n. 35, 36, p. 241.

» parfaits, de désirer Jésus-Christ et dans lui » la béatitude. »

Ces exclusions du propre intérêt sont si fortes, que le lecteur en les lisant seroit tenté de croire, qu'elles sont plutôt tirées de mon livre que du vôtre. Alors, Monseigneur, vous ne disiez pas[1] qu'une espérance qui n'espère pas le propre intérêt n'est espérance que de nom, et qu'elle n'espère rien. Alors vous étiez bien éloigné de dire que l'intérêt propre ne peut être que le salut. Tout au contraire, on ne pouvoit, selon vous, *sans erreur*, confondre deux choses si différentes. C'étoit *un manifeste égarement* : c'étoit *porter la présomption jusqu'au comble*. Alors vous n'aviez garde de songer à faire une grande préface pour confondre l'intérêt propre avec le salut. Alors il y avoit environ trente ans que vous étiez accoutumé à distinguer nettement ces deux choses, puisque vous aviez approuvé le père Surin qui retranchoit l'*intérêt.... divin*[2] sans rejeter le salut et l'espérance. Alors vous ne doutiez point que l'espérance ne pût être *parfaitement désintéressée*. Alors vous supposiez qu'on peut se désirer le souverain bien, qui est en un sens le plus grand de tous nos intérêts, sans le désirer par un motif intéressé. L'intérêt propre n'est devenu chez vous le salut, que depuis que ces deux choses sont distinguées et opposées l'une à l'autre dans mon livre. Ma distinction a fait cesser la vôtre. L'intérêt propre a perdu tout-à-coup son premier sens, pour en prendre un nouveau. Ce qui étoit *erreur, manifeste égarement, comble de présomption, manière basse* d'exprimer la béatitude, est devenu un langage nécessaire à la foi. C'est moi qui suis dans *l'erreur*, dans un *manifeste égarement*, et au *comble de la présomption*, de ne mettre pas l'espérance *au rang des actes intéressés*. Il y faudroit même mettre la charité, selon votre principe : car elle ne peut jamais, selon vous, *se désintéresser* non plus que l'espérance à l'égard de la béatitude. Dans ces premiers temps l'intérêt propre n'étoit point, selon vous, l'objet de notre désir. C'étoit un principe intérieur, une affection vicieuse. Vous parliez ainsi[3] : « L'espérance que Cassien appelle mercenaire » ou intéressée, et qu'il exclut à ce titre de » l'état de perfection, est celle où l'on ne dé- » sire pas tant la bonté de celui qui donne, » que le prix et l'avantage de la récompense. »

[1] *Declar. Summ. Doctr.* — [2] *Fondemens de la vie spir.* p. 51. [3] *Lettr.* n. 11, t. XXVIII, p. 519 et suiv. Édit. de 1845 en 12 vol. t. IX. — [3] *Instr. sur les États d'oraison*, liv. VI, n. 35, p. 240.

Ainsi l'intérêt étoit un vice *exclu à ce titre de l'état de perfection*. Mais ce vice est devenu Dieu même, en tant que béatifiant pour nous, depuis que vous avez voulu que j'eusse enseigné le désespoir, en excluant l'intérêt propre.

2° Vous avez continué à prendre le terme d'intérêt propre dans le sens d'une imperfection à retrancher, jusque dans votre propre *Déclaration*, où vous m'en faites un crime. L'habitude de tant d'années, et la signification naturelle de ce terme vous ont entraîné. Quand vous traduisez le terme *d'intéressé*, vous le rendez toujours par celui de *mercenarius*. Mais ne voyez-vous pas, Monseigneur, que la mercenarité est, selon les Pères, une imperfection qui, restant dans le second degré des justes, ne se trouve plus dans le troisième degré des parfaits enfans. Si donc l'intérêt propre n'est que la mercenarité, il le faut exclure *à ce titre de l'état des parfaits*. Vous dites encore dans votre *Déclaration*, que *l'intérêt propre*, que je suppose *dominant* dans l'état d'amour d'espérance, est *un motif créé* qui rendroit les actes *vicieux*. *Un motif créé* n'est pas Dieu en tant que béatifiant. Ce qui rend un acte *vicieux* n'est pas l'objet souverainement bon, mais un principe d'amour qui n'est pas réglé. L'intérêt propre n'est donc, selon vous-même, dans mon livre, qu'une attache vicieuse à nous-mêmes. Vous avez donc compris dès la quatrième page de mon livre, et dans mes propres définitions, qui sont le fondement de tout mon système, que l'intérêt propre, loin d'être le salut, n'est autre chose que ce que vous nommez un vice, et que je nomme une imperfection à retrancher.

3° Dans votre dernier volume vous oubliez tant de choses décisives. L'intérêt propre perd tout-à-coup sa bassesse, sa mercenarité, son vice. Il devient le salut, il devient Dieu même bon pour nous. Vous voulez que *le Saint-Esprit soit l'auteur du propre intérêt*. Vous faites l'éloge *de ce propre intérêt, où saint Anselme, où saint Bernard, où Scot, où toute l'École met l'essence de l'espérance chrétienne*[1]. Voilà le propre intérêt bien changé et bien ennobli. Ensuite vous vous récriez contre moi, *ignorance des conclusions et des principes de l'École.... hérésie formelle!* Pour appuyer une si violente exclamation il falloit au moins demeurer ferme jusqu'au bout à soutenir cette noble signification du propre intérêt. Cependant vous n'avez pas laissé d'avouer que les Pères donnent « ordi-

[1] *Préf.* n. 73, p. 605.

» nairement à la béatitude éternelle une dénomination plus excellente que celle d'intérêt, » mais que depuis le langage a varié, pour » donner le nom d'intérêt à la béatitude [1]. »

Enfin quand vous expliquez les paroles d'Albert le Grand [2], qui dit que « le parfait amour... » ne cherche aucun intérêt ni passager ni éternel,.... et que l'ame délicate a comme en » abomination de l'aimer par manière d'intérêt » ou de récompense, » voici ce qui vous a échappé naturellement contre votre principal dessein : « Pourquoi tant se tourmenter, dites-» vous, pour entendre une chose si claire? Le » parfait amour est celui de la charité, qui est » opposé à l'amour de l'espérance. Cet amour » ne cherche aucun intérêt ni passager ni éternel, mais la seule bonté et perfection de » Dieu pour y mettre sa fin dernière. » Voilà un *intérêt éternel* que *l'ame délicate a comme en abomination*, et qu'elle sacrifie absolument. Ce n'est pas l'objet de l'espérance en tant que rapportée à la fin dernière, car c'est ce qu'on ne peut jamais rejeter. Ce ne peut donc être que le don de Dieu en tant qu'on y mettroit sa dernière fin. L'intérêt éternel pris en ce sens loin d'être le salut, ou Dieu béatifiant, est au contraire ce qui flatte une espérance vicieuse. Ne dites donc plus « qu'un intérêt éternel doit » subsister dans l'éternité, » que c'est Dieu même éternellement possédé, et non pas une imperfection passagère. Ce grand argument tombe, et il se renverse sur vous. L'intérêt éternel, selon vous-même, n'est, dans Albert le Grand, qu'une espérance vicieuse. « Pour-» quoi tant se tourmenter, dites-vous, Monsei-» gneur, pour entendre une chose si claire? » Elle est donc *claire* de votre propre aveu. Que devient donc cette démonstration foudroyante sur les termes d'*intérêt éternel?* Jamais personne ne fut donc moins en droit que vous de prétendre que l'intérêt, quand même on y ajouteroit le mot d'éternel, doive nécessairement signifier le salut. Saint François de Sales l'a entendu, comme vous et moi, pour une imperfection, soit qu'on la regarde avec vous comme un péché, ou avec moi, comme une imperfection sans vice. C'est ainsi qu'il dit : « Sans que jamais l'ame puisse souffrir aucun » mélange du propre intérêt [3]. « C'est ainsi qu'il dit à la Mère de Chantal : « Avez-vous encore » quelque intérêt propre [4]? »

[1] *Préf.* n. 39, p. 563. *I^e Ecrit*, n. 9, p. 509. — [2] *Préf.* n. 103, p. 646. — [3] *Entr. XII, de la simpl.* — [4] *Vie de la M. de Chant.* IIe part. ch. XX, p. 226.

XXIX. Je n'ai donc cité notre saint que pour établir sa véritable doctrine touchant le désir de la béatitude et de la perfection des vertus. Le terme qui règne dans tout mon livre y est pris suivant le sens naturel où il l'a pris lui-même dans les siens. D'un assez grand nombre de citations que j'ai faites, il ne s'en trouve que deux ou trois qui ne sont pas dans ses ouvrages en termes formels, mais qui sont manifestement le précis de ses paroles, et dont le sens se trouve dans les livres de ce saint en termes encore plus forts. Tous les autres passages sont exactement cités pour les paroles et pour le sens. Loin d'être employés à flatter l'illusion, ils ne sont mis en œuvre que pour la réprimer jusque dans sa source, en montrant que le saint n'a jamais exclu que *l'intérêt propre* ou *reste d'esprit mercenaire* [1]. Falloit-il faire tant de scandale pour quelques paroles qui ne sont pas formellement celles de l'auteur, mais qui ne sont que la pure et claire substance de ses écrits? Doit-on être surpris qu'il arrive de ces petites négligences dans une édition faite en l'absence de l'auteur, et sans être revue par lui? Tous les autres passages qui sont si décisifs ne sont-ils pas exactement cités? Pourquoi donc, Monseigneur, dites-vous, en parlant de moi sur les passages de notre saint? « Il n'en marque au-» cun qui ne soit tronqué, ou pris manifeste-» ment à contre-sens, ou même entièrement » supposé. » Vous ajoutez avec une pleine confiance : « L'accusation est griève; mais elle ne » peut être dissimulée; et après tout, c'est un » point de fait, où l'on n'a besoin que de la » simple lecture [2]. » Mais que doit-on penser de cette *accusation griève*, si *la simple lecture* en montre l'erreur? Que le lecteur relise tous les passages rapportés ci-dessus. Quelques-uns sont évidemment en substance dans les livres du saint, et tous les autres en termes formels. Est-il permis de faire contre son confrère une si affreuse accusation sans preuve, et malgré l'évidence des preuves contraires? Vous vous plaignez des passages pris à *contre-sens*. Mais vous n'expliquez les expressions du saint qu'en général, et en lui faisant dire que les états sublimes de la simplicité et de l'indifférence se réduisent à éviter l'impiété et le sacrilége de mettre la dernière fin en soi-même pour la possession des dons de Dieu : puis vous recourez au *grosso modo*. Enfin, sous le nom de désir inquiet et vicieux, vous retombez dans le sens même que vous combattez. Falloit-il accuser si

[1] *Explic. des Max.* p. 23. — [2] *IIIe Ecrit*, p. 433.

grièvement votre confrère pour la doctrine du saint, que vous sapez par les fondemens, et que votre confrère soutient? Voilà, Monseigneur (j'en prends à témoin Dieu qui sera mon juge), ce qui m'afflige beaucoup plus pour vous que pour moi. La vérité toute puissante pour ceux qui ne cherchent qu'elle, et qui se doit tout à elle-même, me délivrera comme je l'espère. Elle me délivrera de vos accusations, en me faisant trouver ma justification dans la sienne, ou en m'inspirant une ingénue et humble soumission à la décision de l'Eglise. Mais vous, Monseigneur, qui m'accusez, et dont les accusations retombent sur le saint que je défends, ne craindrez-vous point de retenir la vérité dans l'injustice? Plus j'aurois à me plaindre à toute l'Eglise de ce que vous m'avez dénoncé à elle comme un falsificateur de passages, plus je crois devoir me taire, et prier Dieu qu'il vous ouvre enfin les yeux sur tout ce que vous m'avez imputé. Si vous me faites si peu de justice *dans un point de fait, où l'on n'a besoin que de la simple lecture*, que doit-on attendre en d'autres matières moins faciles à éclaircir? Je serai toujours néanmoins de bon cœur avec un respect sincère, Monseigneur, etc.

PREMIÈRE LETTRE

DE MONSEIGNEUR L'ARCHEVÊQUE DE CAMBRAI

POUR SERVIR DE RÉPONSE A CELLE

DE MONSEIGNEUR L'ÉVÊQUE DE MEAUX.

Monseigneur,

Après avoir tâché d'éclaircir les faits de ma Réponse à votre *Relation*, je me hâte de revenir à la doctrine qui est le point essentiel. Pour rendre notre éclaircissement plus court, je me bornerai aux principaux points de la lettre où vous répondez à quatre des miennes.

I. Vous tâchez de vous justifier sur ce que vous avez mis *Dieu* en la place du *salut* en citant mes paroles. « Merveilleuse subtilité! » dites-vous, comme si le salut étoit autre » chose que Dieu, etc. » Il n'est pas question, Monseigneur, de faire un raisonnement, mais d'avouer un fait. Si *Dieu* et *le salut* sont précisément synonymes, ne valoit-il pas mieux rapporter mes propres paroles que les changer? Il le falloit même selon toutes les règles de la bonne foi, puisque vous dites que je me contredis clairement: *certis clarisque ac ipsissimis verbis* [1]. Pourquoi donc avez-vous mis le terme de *Dieu* en la place de celui de *salut?* Pourquoi m'avez-vous fait dire, dans la page 54 de mon livre: « Il est vrai que nous ne voulons point » Dieu en tant qu'il est notre récompense, no- » tre bien, notre intérêt, etc. [1] ? » Si mon texte suffit pour me convaincre, pourquoi l'altérez-vous? pourquoi gâtez-vous une si bonne cause par une si mauvaise citation? Si au contraire mon texte ne suffit pas pour me convaincre, ne valoit-il pas mieux me laisser justifier, qu'altérer mes paroles? Mais allons plus loin. Outre que le fait de l'altération est incontestable, le raisonnement par lequel vous voudriez faire excuser l'altération, n'a rien de concluant. Vous voulez prouver que j'ai entendu par l'intérêt, Dieu même en tant que béatifiant, c'est-à-dire, la béatitude objective. Voilà ce qui vous fait changer mon texte, et mettre *Dieu* en la place du *salut*. Pour moi, tout au contraire, quand je parle du *salut* en tant qu'il est notre récompense et notre *intérêt*, je ne veux parler que de la béatitude formelle, qui, selon tous les théologiens, est quelque chose *de créé*, et qui peut

[1] *Declar.* OEuv. de Bossuet, t. XXVIII, p. 254. Edit. de 1845 en 12 vol. t. IX.

[1] *Reponse à quatre Lett.* t. XXIX, p. 4. *Déclar.* t. XXVIII, p. 255. Edit. de 1845 en 12 vol. t. IX.

exciter en nous l'amour naturel qui fait la mercenarité ou propre intérêt. *Dieu* et le *salut* sont donc en cet endroit infiniment plus différens que le ciel et la terre. L'un est le créateur: l'autre quelque chose de créé : L'un est l'objet de l'espérance surnaturelle ; l'autre est dans mes paroles l'objet d'une affection naturelle et mercenaire. Supposer que le salut en tant qu'intérêt est *Dieu* même, c'est précisément supposer ce qui est en question, sans en donner ombre de preuve. Quand on commence par supposer ce qu'on devroit prouver, et qu'en vertu de cette supposition on change les termes essentiels d'un auteur, on tourne sans peine en blasphèmes ses expressions les plus innocentes.

Mais voici un second mécompte inexcusable dans la citation de mes paroles. Outre que vous mettez *Dieu* au lieu de *salut*, vous supprimez des mots essentiels. J'ai parlé en cet endroit du salut *comme salut propre*[1]. Vous n'ignorez pas, Monseigneur, que tous les saints mystiques rejettent la propriété de l'état de perfection. Vous avez parlé ainsi vous-même[2] : « Telle » est la véritable purification de l'amour : telle » est la parfaite désappropriation du cœur, qui » donne tout à Dieu, et ne veut plus rien avoir » de propre ? » La béatitude formelle est sans doute un don créé. *La désappropriation du cœur* consiste donc à ne vouloir plus avoir ce don *comme propre*, selon vous-même. C'est ce que saint Bernard a exprimé par ces paroles : *Neque enim suum aliquid, non felicitatem, non gloriam, non aliud quidquam, tanquam privato sui amore desiderat anima quæ ejusmodi est*[3]. Voilà la *béatitude et la gloire* céleste même, que l'ame désappropriée ne cherche point en tant que *sienne*, c'est-à-dire en tant que propre, *suum aliquid privato sui amore* ; par *un amour particulier de soi*. Que la propriété soit une imperfection naturelle tantôt vicieuse, et tantôt exempte de vice, comme je le dis ; ou qu'elle soit toujours vicieuse, comme vous le prétendez, il n'en est pas moins vrai de dire qu'elle est toujours naturelle et imparfaite, elle n'en est pas moins à retrancher pour le perfection ; et si elle est toujours vicieuse, elle doit être encore plus rejetée. Pourquoi donc me faites-vous un si grand crime d'avoir dit que *la purification de l'amour et la désappropriation du cœur* consistent à ne vouloir plus *rien avoir de propre*, non pas même ce don créé qu'on appelle salut ou la béatitude formelle, en sorte qu'on ne le veut plus *comme salut propre* par un amour naturel et particulier de nous-mêmes ? Vous avez donc changé mes paroles, en assurant que vous les rapportiez elles-mêmes, *certis clarisque ac ipsissimis verbis*. Vous l'avez fait pour confondre *Dieu* même avec un don créé, et l'espérance chrétienne avec la propriété.

II. Vous voulez affoiblir une de mes principales preuves, en disant qu'il ne faut pas s'étonner que je m'étois contredit, puisqu'il y a quelque contradiction dans tous ceux qui errent. Je ne nie pas que les hommes qui errent ne se contredisent. Ce n'est pas là notre question. Vous la changez visiblement, Monseigneur, pour éluder ma preuve. Il est facile de répondre à un argument, après lui avoir ôté toute sa force. Mais rendez-la lui, et vous verrez qu'il n'y a rien à y répondre. Ce n'est pas de toutes sortes de contradictions, dont je suppose que les hommes sont incapables, quand ils ne sont pas insensés. Il y a certaines contradictions enveloppées dans lesquelles ils peuvent tomber. Je ne parle que des contradictions formelles, palpables, perpétuelles, extravagantes, monstrueuses. Dites à un enfant de quatre ans qu'il est dans une chambre, et qu'il n'y est pas, il se met à rire. La raison toute entière ne consiste qu'à sentir l'incompatibilité des contradictoires. Toutes les preuves se réduisent à prouver l'affirmative par l'exclusion de la négative, ou la négative par l'exclusion de l'affirmative. Les insensés mêmes, dans leurs plus grands délires, ne disent point tout ensemble formellement le oui et le non. C'est que la raison, quoique troublée et altérée, n'est pas éteinte en eux, et qu'une contradiction évidente seroit l'extinction de toute raison. Ceux mêmes qui rêvent en dormant ne font point dans leurs songes des contradictions formelles et évidentes. Au contraire, ils raisonnent souvent et aperçoivent que les contradictoires ne peuvent compatir ensemble. Les hommes peuvent donc se contredire comme ils peuvent se tromper. Mais comme ils ne peuvent se tromper jusqu'à un certain point d'extravagance manifeste, sans avoir perdu l'esprit, ils ne peuvent point aussi se contredire avec une pleine évidence, et perpétuellement, sans extravaguer. Contre une impossibilité si absolue et si évidente, vous alléguez un fait, et ce fait, qui ne sauroit jamais avoir de bonne preuve qu'en supposant que j'extravague, comment le prouvez-vous ? Vous ne prouvez cette monstrueuse, cette inouie, cette incroyable contradiction, qu'en m'opposant *l'intérêt*

[1] *Explic. des Max.* p. 52. — [2] *Instr. sur les Etats d'or.* liv. X, n. 30, t. XXVII, p. 460. Edit. de 1845 en 12 vol. t. IX. — [3] *Serm. VIII de diver.* n. 9, p. 1104.

propre éternel, et la *persuasion réfléchie*. Faut-il donc supposer l'impossible plutôt que d'expliquer dans mon livre *l'intérêt propre éternel* comme nous allons bientôt voir que vous l'expliquez vous-même dans Albert le Grand, et comme vous expliquez *l'intérêt divin* dans le père Surin ? Faut-il supposer l'impossible plutôt que de croire que j'ai appelé *persuasion réfléchie*, celle dont les réflexions sont l'occasion, comme on appelle plaisirs raisonnables dans les géomètres, ceux dont les opérations de la raison sont l'occasion en eux ? N'ai-je pas dit que cette persuasion n'étoit pas *du fond intime de la conscience*, qu'elle n'étoit qu'*apparente*, qu'elle n'étoit pas *volontaire* ? N'est-ce pas dans la partie inférieure que je l'ai mise, en la séparant de la supérieure ? N'ai-je pas dit que *tout ce qui est intellectuel et volontaire appartient à la supérieure*[1] ? Par là n'ai-je pas montré que cette persuasion n'étoit ni volontaire ni intellectuelle, mais *apparente*, ou imaginaire ? N'ai-je pas expliqué que cette *persuasion n'est réfléchie*, qu'en ce que les *actes réels de l'amour et des vertus, par leur extrême simplicité, échappent aux réflexions de l'ame*[2], et qu'ainsi elle ne trouve en elle que le trouble de la partie inférieure? Faut-il, encore une fois, supposer l'impossible, de peur d'admettre une explication si simple et si naturelle ? Mais enfin, Monseigneur, choisissez à plaisir les plus extravagantes contradictions que votre imagination vous pourra fournir, pour les attribuer à un insensé qu'on renferme, je réponds par avance que vous n'en imaginerez jamais aucune, qui prouve un délire plus évident que celles que vous m'imputez dans toutes les pages de mon livre. Au lieu de supposer le fait en question, montrez m'en, si vous le pouvez, un seul exemple dans tout le genre humain. Est-ce payer de *belles phrases* et de *vaines subtilités*, comme vous m'en accusez, que de vous demander un seul exemple sur la terre du fait que vous alléguez ? A quoi sert-il d'étaler de beaux passages de saint Augustin sur les grands génies qui sont tombés dans de grandes erreurs ? Ne voyez-vous pas l'extrême différence qu'il y a entre les erreurs éblouissantes des grands génies, et ces contradictions que vous m'imputez, qui sont plus grossières et plus ridicules que les fables dont on berce les enfans. Avant que d'être reçu à avancer ce fait contre moi, citez-en un seul exemple parmi les hommes qui n'extravaguent pas.

[1] *Max. des Saints*, p. 123. — [2] *Ibid.* p. 88.

III. Où trouverez-vous dans mon livre que » la bonté par laquelle Dieu descend à nous, et » nous fait remonter à lui, est un objet peu » convenable aux parfaits[1]. » N'ai-je pas dit souvent et formellement le contraire? Citez-moi mes propres paroles qui rejettent le désir des bienfaits de Dieu. Montrez-moi, dans mon livre, des paroles pour le sens impie, comme je vous en montre d'évidentes de page en page pour le sens catholique que vous assurez que j'ai voulu détruire. Relisez, s'il vous plaît, ma *Réponse à votre Sommaire*, depuis la page 29 jusqu'à la page 33[2], vous y verrez combien il est clair, dans mon système, qu'en tout état les amours d'espérance et de gratitude servent à augmenter la charité, quoique leurs motifs propres n'entrent point comme motifs dans les actes de cette vertu. On est bien pressé, Monseigneur, quand il s'agit de prouver que son confrère a blasphémé contre l'espérance, et qu'on ne peut plus donner pour preuves contre lui que des répétitions.

IV. J'ai dit, il est vrai, que « Dieu jaloux » veut purifier l'amour en ne lui laissant voir » aucune ressource pour son intérêt propre, » même éternel. » N'êtes-vous pas, Monseigneur, moins en droit qu'un autre de vous en étonner, vous qui dites que « la purification de » l'amour et la désappropriation du cœur *con-* » *sistent à ne* vouloir plus rien avoir de pro- » pre ? » *L'intérêt même éternel* n'est donc pas, selon vous, une chose qu'on doive vouloir avoir *comme propre*, dans *la purification de l'amour*. C'est ce que nous avons vu dans saint Bernard. *Neque enim suum aliquid, non felicitatem, non gloriam, etc.* C'est en ce sens que Rodriguez, traduit par M. l'abbé Regnier, assure que non-seulement pour *les biens de la grâce*, mais encore pour *ceux de la gloire*, on *se dépouille de tout intérêt*[3]. C'est encore ainsi que le cardinal de Bérulle a dit que l'*abnégation* ou désappropriation doit s'appliquer « aux désirs èsquels il » y auroit moins d'apparence de le pratiquer... » Le premier, dit-il[4], est celui de la gloire » éternelle lequel elle doit purifier, etc. » Voilà donc, suivant ce saint cardinal, *le désir de la gloire éternelle* même qu'il faut purifier par *abnégation* ou désappropriation : cette abnégation consiste, selon Rodriguez, non à supprimer tout désir de la gloire éternelle, mais à s'y *dépouiller de tout intérêt*. Il y a donc une pro-

[1] *Rep. à quatre Lett.* t. XXIX, p. 7. Edit. de 1845 en 12 vol. t. IX. — [2] Voyez ci-dessus, p. 329 et suiv. — [3] *Traité de la Conf. à la volonté de Dieu*, ch. XXXI. — [4] *De l'abnégation*, p. 662.

priété sur l'intérêt éternel même, dont il faut purifier l'amour. *Telle est la purification de l'amour et la désappropriation du cœur.... qui ne veut* plus *avoir rien de propre*, même pour les biens éternels. Ce n'est pas assez, selon Rodriguez, de *se dépouiller de tout intérêt* pour les biens *de la grâce :* il faut en faire autant pour ceux *de la gloire*. Voilà l'intérêt en tant que *propre*, ou recherché avec propriété, qui est exclu non-seulement pour les grâces passagères, mais encore pour ce don créé et éternel qu'on nomme la béatitude formelle. Voilà *l'intérêt et passager et même éternel*, que vous approuvez qu'Albert le Grand ait rejeté. Voilà *l'intérêt* même *divin* que vous approuvez que le père Surin rejette, lorsqu'il veut que l'ame *s'oublie*, et oublie même l'éternité.

A tout cela vous avez répondu qu'il ne s'agit, dans Albert le Grand, que de rejeter un désir vicieux de la béatitude céleste. L'amour naturel et vicieux peut donc, de votre propre aveu, rechercher cette béatitude surnaturelle. Si on la peut désirer par un amour naturel vicieux, pourquoi ne pourra-t-on jamais le faire par un amour qui soit naturel et imparfait sans être vicieux? Faut-il, sur peine d'être quiétiste, croire que cet amour naturel des dons de Dieu ne peut jamais être qu'un péché? Faut-il, pour être contraire au quiétisme, ne laisser jamais aucun milieu entre l'amour surnaturel et le péché? Mais enfin voilà, selon vous-même, un désir du salut en tant qu'intérêt propre éternel, qui est ou simplement imparfait, ou vicieux, et qu'il faut renoncer. Pour le père Surin, vous dites que par *l'intérêt même divin*, il n'entend qu'un *soin inquiet du salut*. Voilà donc encore un désir imparfait pour *l'intérêt* même *divin* et par rapport à l'éternité dont *Dieu jaloux*, pour parler comme moi, veut *purifier l'amour*, et dont il faut, pour parler comme vous, *purifier l'amour* et *désapproprier le cœur*, afin qu'il ne veuille plus *rien avoir de propre*. Cet intérêt divin sur le salut n'est pas Dieu même. Cet *intérêt éternel* d'Albert le Grand n'est point l'éternité. C'est seulement un attachement naturel et imparfait à une chose si parfaite. A quoi sert-il donc de citer les impiétés de Molinos, pour les confondre avec cette doctrine que vous avez autorisée vous-même dans plusieurs saints auteurs? Ai-je dit, comme Molinos, que « l'ame » ne devoit penser ni à salut, ni à récompense, » ni à punition, ni au paradis, ni à l'enfer, » ni à la mort, ni à l'éternité? » J'ai dit cent fois, tout au contraire, qu'il falloit penser à toutes ces choses, mais sans *intérêt propre ou propriété d'intérêt*. Comme il faut penser à tous les objets de la crainte sans servilité, il faut aussi penser à tous les objets de l'espérance, mais sans mercenarité. La servilité et la mercenarité ne sont ni la crainte ni l'espérance. Elles viennent de la propriété qu'il faut retrancher. Cette propriété d'intérêt, universellement rejetée par tous les saints mystiques pour la vie parfaite, est une barrière invincible entre vous et moi. Vous sentez bien qu'il vous est impossible de la forcer. Ne l'avez-vous pas reconnue vous-même? Si vous vous réduisez à soutenir qu'elle est toujours nécessairement vicieuse, prouvez-le. En attendant, je prends toute l'Église à témoin qu'il n'est plus question entre nous sur la propriété *d'intérêt même éternel*, que de savoir si elle ne peut jamais être imparfaite sans être un vrai péché.

V. En parlant du passage d'Albert le Grand vous me reprochez, Monseigneur, d'avoir dit faussement que « vous avez reconnu vous-même » dans les paroles de cet auteur un intérêt éter- » nel qui ne subsiste point dans l'éternité [1]. » En me reprenant ainsi d'avoir mal cité vos paroles, il faudroit au moins bien citer les miennes. Vous parlez ainsi : « Moi, Monseigneur, » je l'ai reconnu ! Vous marquez l'endroit à la » marge. C'est à la page cxxxviij de ma *Pré-* » *face* que je vous ai fait cet aveu. Qui ne le » croiroit? Et cependant permettez-moi de le » dire, il n'est pas vrai : c'est tout le con- » traire. » Voilà l'accusation la plus formelle de mensonge et de falsification qu'on puisse jamais voir. Qui ne croiroit, Monseigneur, que j'ai cité des paroles comme étant les vôtres; cependant il est manifeste que je ne l'ai pas fait. J'ai dit seulement de mon chef, que « vous » aviez reconnu dans Albert le Grand un inté- » rêt propre qui ne subsiste point dans l'éter- » nité [2]. » Ce n'est pas une citation de votre texte dont vous puissiez vous plaindre, c'est un simple raisonnement que je fais, et que je donne comme mien. Mais ce raisonnement le pouvez-vous jamais éluder? Au lieu de paroître le prendre pour une citation de vos paroles, et de me donner le change par une question de fait, pourquoi ne répondez-vous pas à ma preuve? Il faut donc, Monseigneur, vous le répéter, afin que vous y répondiez, ou que vous conveniez qu'on ne peut y répondre. Un intérêt que *l'ame délicate* rejette selon Albert le Grand, et qu'elle a *en abomination*, ne peut point être ce

[1] *Rép. à quatre Lettr.* n. 2, t. XXIX, p. 11. Edit de 1845 en 12 vol. t. IX. — [2] *IVe Lettre à M. de Meaux*, X^e object. ci-dessus p. 599.

bien subsistant dans l'éternité, qui est l'objet de l'espérance chrétienne, et qui est Dieu même béatifiant. Ce bien suprême qui subsiste dans l'éternité est au contraire ce que *l'ame délicate* doit désirer de plus en plus en tout état de perfection. Donc l'intérêt éternel que *l'ame délicate a en abomination* n'est point Dieu béatifiant, ou l'intérêt subsistant dans l'éternité. Vous avez approuvé l'expression d'Albert le Grand. Vous avez donc approuvé qu'on rejette ou qu'on sacrifie absolument (car c'est la même chose) un intérêt éternel qui ne subsiste point dans l'éternité. Mon raisonnement est donc décisif. Ne m'imputez donc pas de vous avoir imputé des paroles que je ne vous ai jamais fait dire. Au lieu de prendre mon raisonnement pour une citation, il faudroit avouer que vous avez reconnu dans Albert le Grand un intérêt éternel qui ne subsiste pas dans l'éternité.

Mais encore observons quelle est votre réponse. Elle se réduit à deux choses. 1° Vous dites que l'intérêt éternel, dans le sens où *l'ame délicate l'a en abomination*, est la béatitude prise *ultimatè*. En passant, il est bon de remarquer que voilà, selon vous-même, la béatitude formelle prise séparément de Dieu, et qui est distinguée de la fin dernière. Cet intérêt éternel pris ainsi, sans être rapporté à la gloire de Dieu, est, selon vous, quelque chose de vicieux. La béatitude prise *finalement* sans rapport à Dieu, n'est point un objet subsistant dans l'éternité. Ce qui est vicieux, ce que l'ame a en abomination, n'est point le seul objet que nous espérons. C'est une affection intérieure et vicieuse que nous avons pour cet objet si excellent. C'est une manière imparfaite de désirer ce qui est parfait en soi. Si l'amour naturel dont je parle ne subsiste point dans l'éternité, parce qu'il doit être retranché par les parfaits, à plus forte raison cet intérêt éternel ne doit-il pas subsister dans l'éternité, puisqu'il est vicieux, selon vous, et que *l'ame délicate l'a en abomination?* Vous avouez donc, Monseigneur, que cet intérêt éternel est un vice intérieur qui met la fin dernière dans le don créé ?

2° Vous changez la question, et vous m'imputez de vous avoir fait dire de l'amour naturel, ce que je ne vous ai jamais imputé d'en avoir dit. « Voilà, dites-vous [1], comme j'ai » reconnu votre amour naturel, en le com- » battant. Vous ne cessez de m'imputer de » pareilles choses auxquelles je ne songe pas. » Qui ne croiroit, Monseigneur, en cet endroit, que j'ai falsifié votre texte ? Mais voyons par cet endroit même, où vous parlez avec tant de confiance et d'insulte, qui est le moins exact de nous deux. Ai-je dit que vous aviez reconnu mon amour naturel ? Nullement. Relisez mes paroles : que le lecteur nous juge. J'ai dit seulement qu'en approuvant l'expression d'Albert le Grand, qui veut que l'intérêt éternel soit *en abomination à l'ame délicate*, vous avez « reconnu dans les paroles de cet auteur un » intérêt éternel qui ne subsiste pas dans l'éter- » nité, et que vous approuvez en lui une ex- » pression que vous voulez condamner en moi, » etc. [1]. » Trouverez-vous dans ces paroles, que je vous aie imputé d'avoir reconnu mon amour naturel ? Mon raisonnement n'est-il pas incontestable ? Falloit-il tant de discussion pour l'avouer ? Que cet intérêt éternel soit toujours quelque chose de vicieux, comme vous le voulez, ou quelquefois une imperfection sans être un vice, comme je le dis, il est toujours également certain que c'est une imperfection naturelle qui ne subsiste point dans l'éternité.

VI. Voici un raisonnement qui m'étonne, je l'avoue, Monseigneur; et ce qui m'étonne encore davantage, c'est que vous le rappelez sans cesse. J'ai dit que j'ai fait mon livre pour confondre les Quiétistes. Vous répondez : « Si » vous ne vouliez que confondre le désintéres- » sement monstrueux des Quiétistes, pourquoi » le favoriser en leur montrant un intérêt pro- » pre éternel à sacrifier ?... N'aviez-vous point » de terme plus propre pour confondre les » Quiétistes, ni de meilleur expédient contre » leur doctrine [2] ? » Quoi, Monseigneur, n'ai-je dû rien dire de tout ce qui peut établir le vrai désintéressement de l'amour ? ne pouvois-je confondre à votre gré les Quiétistes, qu'en supprimant l'amour de bienveillance, qui est indépendant du motif de la béatitude ? Ne falloit-il que réfuter le faux, sans établir jamais le vrai sur un point si important ? Ne pouvois-je point, sans *favoriser* les Quiétistes, et sans *me perdre*, établir cet amour sans intérêt propre ou désir propriétaire même pour les biens éternels ? Pour moi, j'ai cru que je devois, en condamnant le faux, reconnoître le vrai. Ce n'est même que par les principes du vrai que le faux peut être bien confondu. Réfute-t-on bien sans prouver, et prouve-t-on sans avoir bien

[1] *Rép. à quatre Lettr.* n. 2, t. XXIX, p. 12. Édit. de 1845 en 12 vol. t. IX.

[1] *IIᵉ Lettre à M. de Meaux*, Xᵉ objec. ci-dessus, p. 599. — [2] *Rép. à quatre Lett.* t. XXIX, p. 10. Édit. de 1845, etc.

établi tous les principes ? Devois-je, par exemple, ne rien dire qui pût justifier Albert le Grand d'avoir voulu qu'on sacrifie *l'intérêt même éternel*, et le Père Surin qui veut qu'on se dépouille même de *l'intérêt divin ?* Ces exemples si décisifs vous paroissent revenir trop souvent ; c'est qu'ils vous pressent trop. Mais venons à votre propre exemple, et sentez, s'il vous plaît, combien votre raisonnement porte à faux, par la manière évidente dont il retombe sur vous. *Si vous ne vouliez que confondre le désintéressement monstrueux des Quiétistes,* pourquoi avez-vous rapporté et tant loué *la terrible résolution* de saint François de Sales, qui vouloit aimer Dieu en cette vie, quoiqu'il portât dans *son* cœur *une impression de réprobation.... et comme une réponse de mort assurée*, en sorte qu'il *supposoit qu'il n'aimeroit plus Dieu dans l'éternité* [1] *? Si vous ne vouliez que confondre le désintéressement monstrueux des Quiétistes*, pourquoi dites-vous qu'on *ressent un transport d'amour dont on est ravi*, quand on entend la prière de la bienheureuse Angèle de Foligni, qui, « appelant la mort à son se-» cours, disoit à Dieu : Seigneur, si vous me » devez jeter dans l'enfer, ne différez pas davan-» tage; hâtez-vous; et puisqu'une fois vous m'a-» vez abandonnée, achevez et plongez-moi dans » cet abîme [2] ? » Si vous ne vouliez que confondre le désintéressement monstrueux des Quiétistes, et si leur erreur consiste, selon vous, aussi bien que la mienne à croire qu'il y a un amour indépendant du motif de la béatitude surnaturelle, pourquoi admirez-vous *la sublimité de la céleste doctrine* de sainte Thérèse, qui dit que certaines ames « souffriroient avec joie » d'être pour jamais anéanties, si la destruction » de leur être pouvoit contribuer à la gloire de » leur immortel Epoux [3]. » Vous qui aviez un principe tout contraire au mien sur l'amour indépendant de la béatitude, ne deviez-vous pas citer encore moins que moi tant de passages qui sont plus forts que ceux que l'on trouve dans mon livre ? Puisque vous étiez si persuadé que le *point* si *décisif* contre le quiétisme est qu'il n'y a point d'autre *raison d'aimer* que la béatitude, falloit-il rapporter les paroles de sainte Thérèse qui déclare que les ames parfaites seroient prêtes à exercer l'amour, quand Dieu leur ôteroit cette raison d'aimer ? Y a-t-il rien de plus opposé à la béatitude éternelle qu'un *anéantissement pour jamais*. Vouliez-vous confondre le désintéressement des Quiétistes en ajoutant de vous-même : « Ces ames se regar-» deroient, s'il étoit possible, comme une lampe » ardente et brûlante en pure perte devant Dieu, » et en hommage à sa souveraine grandeur [1] ? » Est-ce vouloir *brûler en pure perte devant Dieu*, que de n'avoir point d'autre *raison d'aimer* à son égard que l'intérêt de la béatitude éternelle, en sorte que sans elle on ne l'aimeroit pas ? N'aviez-vous point, Monseigneur, de meilleur moyen pour *confondre le désintéressement monstrueux des Quiétistes* que de faire parler encore ainsi sainte Thérèse d'une ame abandonnée à Dieu : « S'il veut l'enlever au ciel, qu'elle y » aille ; s'il la veut mener en enfer, qu'elle s'y » résolve sans s'en mettre en peine, etc. [2] ? » Prétendriez-vous que le désintéressement des Quiétistes seroit encore bien réfuté par les paroles que je vais rapporter ? « La Mère Marie de » l'Incarnation, qu'on appelle la Thérèse de » nos jours et du Nouveau-Monde, dans une » vive impression de l'inexorable justice de » Dieu se condamnoit à une éternité de peines, » et s'y offroit elle-même, afin que la justice de » Dieu fût satisfaite, pourvu seulement, disoit-» elle, que je ne sois point privée de l'amour de » Dieu et de Dieu même [3]. » Presque tout votre neuvième livre est plein de passages des saints qui ne semblent guère plus propres à confondre le désintéressement de l'amour. Pourquoi avez-vous ajouté qu'à l'égard de ces actes « on ne » peut les regarder comme produits par la dé-» votion des derniers siècles, ni les accuser de » foiblesse, puisqu'on en voit la pratique et la » théorie dès les premiers âges de l'Eglise, et » que les Pères les plus célèbres de ce temps-là » les ont admirés dans saint Paul [4] ? » Pourquoi avez-vous dit qu'on ne peut les condamner sans condamner ce qu'il *y a de plus grand et de plus saint dans l'Eglise ?* Parler ainsi n'étoit-ce pas autoriser par la plus sainte tradition *la pratique et la théorie* de cet amour par lequel vous assurez que je *me perds*, et qui est la source de tous mes *prodiges* d'erreur ? Enfin n'aviez-vous point de plus fort argument pour confondre le désintéressement des Quiétistes, que de dire dans le XXXIIIe Article d'Issy : « On peut aussi » inspirer aux ames peinées et vraiment hum-» bles, une soumission et consentement à la vo-» lonté de Dieu, quand même, par une très-» fausse supposition, au lieu des biens éternels » qu'il a promis aux ames justes, il les tiendroit

[1] *Instruct. sur les Etats d'oraison*. liv. IX, n. 3, t. XXVII, p. 353. — [2] *Ibid.* p. 354. — [3] *Ibid.* p. 356. Edit de 1845 12 vol. t. IX.

[1] *Instruct. sur les Etats d'oraison*. liv. IX, n. 3, t. XXVII, p. 356. — [2] *Ibid.* — [3] *Ibid.* — [4] *Ibid* p. 357. Edit. de 1845 en 12 vol. t. IX.

» par son bon plaisir dans des tourmens éternels, » etc. ? » Fallait-il leur *inspirer un consentement* contre la seule *raison d'aimer*, contre l'essence de la volonté et de l'amour même ? Faire de ce *consentement* extravagant ou menteur, qui ne renferme que l'expression d'une chose impossible même à vouloir et à désirer en aucun cas, *un acte d'abandon parfait et d'amour pur*, que le directeur peut *inspirer.... utilement.... aux ames vraiment parfaites*, étoit-ce employer ce que vous aviez de plus fort contre le désintéressement des Quiétistes ?

Je veux bien avouer, dites-vous, dans le livre de l'*Instruction* que « quelques savans théolo- » giens eussent voulu qu'on eût passé cet arti- » cle sous silence [1], etc. »

Voilà des théologiens qui disoient contre vous ce que vous dites maintenant contre moi : « N'a- » viez-vous point de termes plus propres pour » confondre les Quiétistes, ni de meilleur ex- » pédient contre leur doctrine [2] ? » Que leur avez-vous répondu, Monseigneur ? « Pour le » silence, c'eût été une peu sincère dissimula- » tion d'une chose qui est très-célèbre en cette » matière; et on se fût ôté le moyen de décou- » vrir les abus qu'on en a fait dans le quié- » tisme [3]. » Voilà deux règles très-sages et qui sont décisives.

1° Il faut donner de bonne foi aux Quiétistes mêmes, comme à tous les autres hérétiques les plus impies, tout ce qu'on ne peut leur contester avec raison. Quelque insensée et pernicieuse que soit leur doctrine, ils n'errent pas en tout; les plus affreuses erreurs ne sont d'ordinaire que des conséquences mal tirées de quelque bon principe. Le *silence*, selon vous, en ces occasions, seroit une *dissimulation peu sincère*. On ne parviendroit point à cacher ce qui est *célèbre* dans les écrits des saints; les Quiétistes triompheroient, si on usoit de cette *dissimulation*, et ils ne manqueroient pas de dire qu'on n'a de ressource contre eux qu'en dissimulant ce que *les Pères les plus célèbres.... ont admiré dans saint Paul*.

2° Par cette dissimulation, *on s'ôteroit le moyen de découvrir les abus qu'on a faits* de ces choses *dans le quiétisme*. Il faut donc tout dire, et montrer précisément jusques où les Quiétistes ont raison, pour faire voir ensuite où ils commencent à avoir tort. Rien n'est plus propre à les guérir, s'ils ne sont pas incurables, ou à les confondre, s'ils sont endurcis; rien n'est plus propre à préserver de leur illusion contagieuse les bons mystiques; rien n'est plus propre à confirmer la foi, et à justifier les saints de tous les siècles, que de donner toute leur juste étendue aux vrais principes, dont les Quiétistes ont tiré des fausses conséquences, et que de montrer le sens très-pur des expressions des saints dont ces fanatiques ont abusé. Ainsi rien n'est meilleur que de joindre toujours le vrai au faux, de ne réfuter jamais le faux qu'après avoir établi le vrai, et de confondre le désintéressement monstrueux du quiétisme, après avoir établi le vrai désintéressement du pur amour. Que devient donc ce grand argument tant de fois répété ? Avez-vous dû dissimuler dans votre neuvième livre, les expressions si fortes de tant de saints sur le désintéressement de l'amour ? Nous venons de voir vos maximes et votre propre pratique. Tout de même ai-je dû dissimuler ce qui est dans Albert le Grand, dans Rodriguez, dans le cardinal de Bérulle, dans le père Surin et dans tant d'autres auteurs, savoir qu'il faut quitter toute propriété, non-seulement pour les biens *de la grâce*, mais encore pour ceux *de la gloire;* non-seulement pour le temps, mais encore pour l'éternité; non-seulement pour l'intérêt passager, mais encore pour l'éternel.

VII. Vous dites, Monseigneur, « qu'un petit » mot qui sort une ou deux fois, fait sentir ce » qu'on a dans le fond de l'ame, et ce qui fait » tout l'essentiel d'un système [1]. » *Ce petit mot* doit-il être expliqué contre l'évidence du système entier, et malgré tant d'expressions formellement contradictoires au sens que vous voulez donner à ce *petit mot ?* Enfin *ce petit mot*, que vous trouvez si catholique dans Albert le Grand et dans le père Surin, sera-t-il en moi si impie, qu'il doive, malgré tout ce qui le précède et tout ce qui le suit, anéantir tout ce que j'ai dit dans toutes les pages de mon livre contre le quiétisme pour l'exercice de l'espérance en tout état? Voilà à quoi se réduisent enfin tous ces blasphèmes évidens et innombrables, qui rendoient, disoit-on, mon livre incapable de toute saine explication. On est réduit à cette méthode si odieuse et si injuste, de vouloir juger par « un petit mot qui sort une ou deux » fois, de tout ce qu'on a dans le fond de l'ame, » et de tout l'essentiel d'un système. »

VIII. Vous dites, Monseigneur, « qu'enten- » dre par l'objet de l'espérance chrétienne une » affection naturelle, c'est une hérésie for- » melle [2]. » J'en conviens sans peine. Mais, de

[1] *Etat d'orais.* liv. x, n. 19, t. xxvii, p. 428. — [2] *Rép. à quatre Lett.* n. 2, t. xxix, p. 10. — [3] *Etat d'orais.* liv. x, n. 19, t. xxvii, p. 428. Edit. de 1845 en 12 vol. t. ix.

[1] *R. à 4 Lett.* t. xxix, p. 11. — [2] *Ibid.* p. 13. Ed. de 1845, etc.

bonne foi, est-ce là de quoi il s'agit entre nous? Vous ajoutez l'exemple de saint Anselme, de saint Bernard, de Scot, de Suarez et de tant d'autres, qui ont exprimé par le terme de *commodum*, équivalent à celui d'intérêt, l'objet de l'espérance, qui est Dieu même en tant que béatifiant. Mais pour trancher cette difficulté, je n'ai que deux choses à faire. La première est de vous demander si vous avez suivi le langage de ces auteurs ou non. Si pour les imiter vous avez appelé la béatitude un intérêt, je consens que vous vous plaigniez que je n'aie pas voulu parler le même langage. Quoique je n'eusse dans ce cas-là même aucun tort que sur une question de nom, je passerois condamnation sur la manière d'exprimer la béatitude. Mais tout au contraire, n'avez-vous pas blâmé saint Anselme, d'avoir introduit au onzième siècle, sous le nom d'intérêt, une *manière basse* d'exprimer la béatitude? N'avez-vous pas méprisé ce langage? N'avez-vous pas dit que l'espérance est très-*désintéressée*? Pourquoi donc suis-je si coupable de n'avoir pas suivi le prétendu langage de ces auteurs, puisque, non content de ne le suivre pas, vous le blâmez et le combattez ouvertement? Ma seconde réponse est de dire que ces auteurs ont désigné l'objet de l'espérance par le terme de *commodum*, mais que les auteurs spirituels qui ont écrit en français ont entendu d'ordinaire, par *l'intérêt propre*, quelque chose de très-différent de ce que les auteurs latins ont exprimé d'ordinaire par le *commodum*. Encore même faut-il observer que ces auteurs latins ont souvent, comme il paroît par l'exemple d'Albert le Grand et de beaucoup d'autres, exprimé le *commodum* d'une manière qui renferme clairement une mercenarité, et qu'ils excluent alors absolument aussi bien que moi de la vie des parfaits. Alors le *commodum* est manifestement équivalent à ce que j'ai nommé *intérêt propre*, et doit être rejeté comme une imperfection. Ainsi il se tourne en preuve pour moi. Mais si on prend le *commodum* pour l'objet de l'espérance, comme ces auteurs l'ont souvent pris, je nie que l'usage des auteurs spirituels soit de le traduire en français par le terme *d'intérêt propre*. Vous soutenez le contraire, Monseigneur, vous assurez que « les » mots latins, surtout ceux qui sont consacrés » par un usage si solennel, ont des termes qui » leur répondent en français parmi les théolo- » giens qui écrivent en cette langue [1]. » Vous ajoutez : « Mais quel autre terme avoit notre » langue pour signifier *commodum proprium*, » que propre intérêt. » Vous concluez que le terme français d'intérêt « lui répond si préci- » sément, et sans aucune ambiguité. Autre- » ment, dites-vous, on pourroit dire de même » que le concile de Nicée, ni celui d'Éphèse, » n'ont pas autorisé le *consubstantiale*, ni le » *Deipara* des Latins. » Toutes ces grandes expressions étonnent le lecteur. On croit d'abord que j'ai violé ce qu'il y a de plus sacré et de plus inviolable, et que je n'ai pas parlé avec moins d'impiété que si j'avois rejeté les termes consacrés de *consubstantiel* pour le Fils de Dieu, et de *Mère de Dieu* pour la sainte Vierge.

Mais voyons si vous avez respecté plus que moi cette prétendue consécration du terme de *propre intérêt*, pour exprimer la béatitude. Souffrez que je vous cite vous-même à vous-même. En expliquant Cassien, vous avez assuré qu'il y a sur la récompense « une espérance » désintéressée qui regarde la gloire de Dieu, » déclarée par ses largesses et par ses bontés [1]. » Vous avez encore exclu de l'espérance tout intérêt, en disant du même auteur [2] : « Il n'en » regarde donc pas le désir et la poursuite » comme notre intérêt, mais comme la fin né- » cessaire de notre religion..... Ce n'est donc » pas un intérêt propre et imparfait, mais un » exercice des parfaits, de désirer Jésus-Christ » et dans lui la béatitude. » Selon vous, saint Anselme a exprimé la béatitude *d'une manière..... basse*, par le terme d'*intérêt*. Vous croyez donc que ce terme, loin *de répondre si précisément* à celui de *commodum*, est au contraire *bas* et indécent. Vous ajoutez [3] que le *Saint-Esprit a révélé expressément à saint Paul que le désir d'être avec Jésus-Christ* (voilà la béatitude avec Jésus-Christ, qui est l'objet de l'espérance) *est un acte très-désintéressé*. Enfin vous prononcez *qu'on ne peut sans erreur ranger* de tels actes *parmi les actes intéressés*. Vous supposez donc manifestement que c'est une *erreur* que d'exprimer l'objet de l'espérance par le terme d'intérêt. La consécration de ce terme pour exprimer un si grand objet, loin d'être inviolable, doit, selon vous, sur peine *d'erreur*, être violée par les théologiens. Vous la méprisez, vous la violez, vous la traitez d'erreur, vous assurez que le Saint-Esprit nous *a révélé expressément par saint Paul* qu'il faut la violer. Dira-t-on que le Saint-Esprit nous enseigne par d'expresses révélations à contredire

[1] *Rép. à quatre Lett.* t. XXIX p. 13. Édit. de 1845 en 12 vol. t. IX.

[1] *Instr. sur les États d'oraison*, liv. VI, n. 35, t. XXVII, p. 241. — [2] *Ibid.* n. 36. — [3] *Ibid.* liv. III, n. 8, p. 124. Édit. de 1845, etc.

l'usage commun et solennel de ce terme, consacré comme ceux de *consubstantiel* et de *Mère de Dieu!* Il faut bien que vous pensiez que notre langue a d'autres termes pour exprimer la béatitude, puisque l'usage de celui *d'intérêt* vous paroît *bas*, indécent, plein *d'erreur* et contraire à la *révélation expresse du Saint-Esprit*. Pourquoi dites-vous donc qu'en donnant *à l'intérêt propre* un sens moins élevé que celui de la béatitude chrétienne, j'invente *de nouveaux mystères dans notre langue?* Ce mystère est de vous. Il est, selon vous, de saint Paul et du Saint-Esprit même. La consécration de ce mot n'est qu'un abus plein *d'erreur*, puisque le Saint-Esprit la condamne si expressément dans sa révélation à saint Paul.

Vous croyez, Monseigneur, renverser toute ma preuve en parlant ainsi [1] : « Apportez-vous » un seul exemple où vous montriez que le » terme d'intérêt ou d'intérêt propre soit con- » sacré dans notre langue à signifier une affec- » tion naturelle, délibérée, et non vicieuse? » Vous n'en apportez pas un seul. On vous en » avoit pourtant prié, on s'étoit plaint que vous » vouliez nous faire de nouveaux mystères, » dans notre langue, qui nous étoient incon- » nus. » Voilà un reproche fait du ton le plus assuré. Mais que puis-je faire de plus décisif pour vous satisfaire? Les théologiens de l'Ecole n'ont pas écrit en français. Ce n'est donc pas dans leurs livres que nous pouvons trouver le véritable usage du terme *d'intérêt propre*. Pour les auteurs de la vie spirituelle dont il s'agissoit dans mon livre, les uns ont écrit en français, et les autres ont été traduits en cette langue. Écoutons-les donc là-dessus. *L'Imitation de Jésus-Christ* [2] exclut du pur amour *la recherche de nos intérêts*, ou pour traduire plus littéralement, *le mélange de notre intérêt et de l'amour de nous-mêmes*. C'est dans *le désir* même *des choses célestes* que l'auteur exclut *l'intérêt*.

Le vénérable Louis de Pont s'écrie [3] : « O » Dieu de mon cœur, faites que j'imite autant » que je puis votre amour, ennemi du propre » intérêt. »

Le savant et pieux Grenade, traduit par M. Girard, dit [4] que « le huitième degré est » la pureté d'intention, qui dépouille l'ame de » tout intérêt, non-seulement quant aux choses » spirituelles, mais encore quant à celles de » l'esprit. »

Sainte Catherine de Gênes dit [1] que « les » opérations du second état se font en l'amour » de Dieu, et ces œuvres-là sont celles qui se » font sans considération d'aucune utilité pro- » pre..... Les œuvres qui sont faites de l'a- » mour, dit-elle, sont encore plus parfaites, » parce qu'elles sont faites sans aucune partie » ou intérêt de l'homme. »

Avila, nommé l'Apôtre de l'Andalousie, qui a réfuté avec tant de zèle les Illuminés de son pays, a été traduit par M. Arnauld d'Andilly. Il dit [2] que « nous ne devons pas regarder notre » intérêt, mais que la volonté de Dieu s'accom- » plisse, quand même elle seroit de ne nous » donner ni les vertus que nous souhaitons, ni » le ciel auquel nous aspirons. »

Sainte Thérèse, traduite de la même main, assure [3] que « les ames élevées à la sixième de- » meure souhaitent que Dieu connoisse qu'elles » le servent si peu par la considération de leur » intérêt, qu'elles ne pensent point, pour s'y » exciter davantage, à la gloire qui leur est » préparée en l'autre monde. »

Rodriguez dit [4] que « non-seulement pour » les biens de la grâce, mais encore pour ceux » de la gloire, le véritable serviteur de Dieu » doit même en cela être dépouillé de tout in- » térêt. Il est de la perfection consommée, dit » un saint homme, de ne chercher aucunement » son intérêt propre, ni dans les petites choses, » ni dans les grandes, ni dans les temporelles, » ni dans les éternelles. »

Saint François de Sales parlant d'un état de vie, qui est celui de *simplicité* [5], dit que l'ame « n'y peut jamais souffrir aucun mélange du » propre intérêt. Autrement, ce ne seroit plus » simplicité. » La Mère de Chantal étant affligée par rapport au salut d'un de ses petits-enfans mort sans baptême, il la reprit ainsi : « Ma mère, d'où vient ceci que vous vous re- » gardez vous-même! Avez-vous encore quelque » intérêt propre [6]? »

« Le père Binet disoit de la Mère de Chantal : » L'amour a tellement fermé l'œil du propre » intérêt en elle, qu'elle n'en a plus de vue ni » d'amour, ni d'espérance, quoiqu'elle ait cette » vertu en éminent degré [7]. »

Le père Saint-Jure dit de M. de Renti qu'il « étoit mort à toutes les bonnes choses, aux » vertus et à la perfection, qu'il ne désiroit que

[1] *Rép. à 4 Lett.* l. XXIX, p. 15. Ed. de 1845 en 12 v. t. IX. — [2] Trad. du P. Girard, liv. II, ch. XI, liv. III, ch. XLIX. — [3] *Guide spir.* trad. par le P. Brignon, édit. de Paris, 1689. — [4] 1er Traité, *de l'Amour de Dieu*, p. 42, édit. de Paris, 1687.

[1] *IIIe Dialog.* ch. V, p. 152. — [2] *Des fausses Révél.* ch. L, p. 624. — [3] *Chât. de l'ame*, ch. IX, — [4] *Traité de la Conf. à la vol. de Dieu*, ch. XXXI, trad. de M. l'abbé Regnier. — [5] *Entret. XII de la Simpl.* — [6] *Vie de la M. de Chantal, par Maupas*, IIe part. ch. 226. — [7] *Ibid.* ch. XIII, p. 244.

» dans un esprit dégagé et anéanti[1]. » Il dit » aussi que M. de Renti appeloit « l'amour sans » intérêt, un loyal amour, qui tend toujours à » donner plutôt qu'à recevoir[2]. »

M. Le Camus, évêque de Bellay, ami intime de saint François de Sales, et qui déclare avoir été son disciple pendant quatorze ans, fut accusé, depuis l'an 1639 jusqu'en 1642, d'enseigner l'illusion sous le nom du pur amour. On lui disoit, Monseigneur, presque tout ce que vous me dites. On assuroit qu'il vouloit faire oublier le paradis et l'enfer, étouffer l'espérance et la crainte, enfin saper les fondemens de la religion. Voici comment il s'explique dans ses deux livres, l'un intitulé *Caritée*, et l'autre *l'Apologie du pur amour*.

Il est vrai qu'il veut comme vous, Monseigneur, que la propriété soit vicieuse, d'où il conclut que tout *amour propre* et tout *propre intérêt* est péché. Mais il admet un *amour de nous-mêmes* différent de *l'amour propre*, et un *intérêt nôtre* différent du *propre intérêt*. Il dit[3] que « l'amour de nous-mêmes, ou intérêt nô- » tre, est bon de sa nature, et bon encore sur- » naturellement quand par la charité il est rap- » porté à Dieu. » (Voilà l'amour naturel qui fait *l'intérêt nôtre*, non vicieux, lors même qu'il n'est pas *surnaturellement rapporté par la charité*.) Mais demandons à M. de Bellay si cet *intérêt nôtre* peut être retranché. Vous allez entendre une exclusion absolue de tout *intérêt* sans restriction, tant du *nôtre* que du *propre*. « Les ames parfaites, dit-il[4], servent Dieu sans » intérêt. Il exhorte[5] à ne considérer que le » seul intérêt de Dieu, qui est sa gloire, sans » nous arrêter au nôtre ni au regard de notre » particulière félicité..... renonçant, dit-il, à » tout autre intérêt qu'à celui de la divine » gloire en toutes ses actions et intentions. » Cet auteur établit trois degrés[6]. Au premier « l'ame est pure de l'ordure de l'amour-propre : » au second de la crasse de l'amour nôtre » même légitime. Au troisième elle est dans son » dernier carat..... elle fait un holocauste de » tous les intérêts créés. »

L'auteur parle ainsi dans l'avis du libraire au lecteur : « Depuis qu'une ame régénérée » est venue à ce point du jour accompli, et du » midi de la pure dilection, qui dissipe toutes » les ombres, non-seulement de l'amour-propre » qui est le péché, mais du légitime intérêt de » la créature, qui est juste ou vicieux, selon » qu'il est bien ou mal appliqué, c'est lors- » qu'elle accomplit en esprit et en vérité, » etc. »

M. le cardinal de Richelieu, qui a fait son livre de la *Perfection du Chrétien* de concert avec les plus célèbres théologiens de Paris, dit[1] « qu'il faut, en s'accommodant à l'infirmité de » l'homme, le faire entrer doucement dans les » voies de la perfection par la considération de » son propre intérêt, afin de l'y faire après » marcher à grands pas, sans autre motif que » celui de la gloire de Dieu. »

Le père Surin, pour les œuvres duquel vous avez renouvelé votre approbation dans votre dernier volume écrit contre moi, assure[2] que « l'ame va continuellement laissant tout » jusqu'à s'oublier soi-même, sa vie, sa santé, » sa réputation, sa gloire, son temps, son éter- » nité.... Cela se fait quand l'homme s'est en- » tièrement quitté soi-même en tous ses inté- » rêts humains et divins. » Il ajoute que cette ame « tâche de voir où est la gloire de son » Seigneur, sans aucune considération de son » intérêt. » Il ne prend pas même la précaution que j'ai prise d'ajouter *propre* au terme *d'intérêt*; il dit encore[3] : « Sortant de tous ses inté- » rêts, n'ayant aucun égard à son bien,..... » non-seulement dans le temps, mais encore » dans l'éternité,..... son étude principale est » de prendre garde à ne jamais agir par la » considération de son intérêt, et de ne s'arrêter » jamais à aucun autre motif que celui de » plaire à Dieu. Ce n'est pas que je blâme le » motif de la récompense, qui peut parfois » servir et profiter; mais le plus louable et » le plus souhaitable, est celui de la gloire, » de l'amour, et du bon plaisir de son Dieu. »

Le frère Laurent s'étoit « toujours gouverné » par amour, sans aucun autre intérêt, sans » se soucier s'il seroit damné, ou s'il seroit » sauvé[4]. »

Vous demandez, Monseigneur, *un seul exemple*[5] : En voilà un grand nombre tiré des meilleurs auteurs de la vie spirituelle : tous ces auteurs excluent absolument *l'intérêt* de la vie parfaite, surtout quand on ajoute le terme de *propre* à celui *d'intérêt*. S'ils avoient entendu par l'intérêt qu'ils excluent, Dieu béatifiant, ils auroient exclu l'espérance, et mis la perfection dans le désespoir. Pourquoi parlez-vous donc ainsi : « L'intérêt propre manifestement » est un objet au dehors, et non pas une af-

[1] *Vie de M. de Renti*, p. 390. — [2] *Ibid.* p. 362. — [3] *Carit.* p. 487. — [4] *Ibid.* p. 362. — [5] *Ibid.* p. 396. — [6] *Ibid.* p. 248. 536, 541.

[1] *Perf. du chrét.* dans la préf. — [2] *Fond. de la vie spir.* p. 44. — [3] *Ibid.* p. 324. — [4] *Vie*, p. 30. — [5] *Rép. à quatre Lett.* t. XXIX, p. 15. Edit. de 1845 en 12 vol. t. IX.

» fection au dedans, ni un principe intérieur de » l'action [1] ? »

Tout au contraire, il est manifeste que l'intérêt propre exclu de la vie parfaite par tous ces auteurs, n'est point *l'objet au dehors*, qui est Dieu même béatifiant, mais *une affection au dedans et un principe intérieur de l'action*. Cet intérêt, en tant que *propre*, désigne la propriété, qui est une *affection au dedans*, et non *un objet au dehors*. Vous-même, Monseigneur, quand vous avez exclu l'intérêt des actes même d'espérance, dans les passages que j'en ai rapportés, qu'entendiez-vous par intérêt? Étoit-ce *l'objet du dehors?* Vouliez-vous exclure Dieu béatifiant? Non sans doute, vous vouliez exclure une disposition propriétaire et mercenaire de l'ame qui cherche la gloire céleste pour se contenter. De plus, souvenez-vous, s'il vous plaît, que quand vous avez voulu défendre le P. Surin approuvé par vous, vous avez dit qu'il n'a fallu retrancher qu'un *soin inquiet* du salut. Voilà donc l'intérêt que le P. Surin retranche. *Intérêt et soin inquiet*, est dans son livre, selon vous, la même chose. Il ne me reste qu'à vous demander si un *désir inquiet* du salut est *un objet au dehors* ou *une affection au dedans*. Vous ne pouvez donc nier que ce qui est retranché sous le nom *de propre intérêt*, ne soit *une affection au dedans*, qui est le *soin* ou désir propriétaire ou inquiet.

Il paroît que quand vous avez composé votre livre des *Etats d'oraison*, vous avez entendu par intérêt, non *l'objet au dehors* qui est Dieu béatifiant, mais *l'affection au dedans*, qui étant mercenaire doit être retranchée. Vous avez entendu le terme d'intérêt dans le P. Surin, comme vous l'avez entendu dans votre propre livre, pour un *soin*, pour *une affection au dedans*, qui étant inquiète doit être supprimée. Enfin vous avez entendu dans mon livre même, dès les premières pages, l'intérêt, non pour *l'objet du dehors* qui est Dieu béatifiant, mais pour *une affection au dedans*, puisque vous m'accusez de rendre l'espérance chrétienne vicieuse, en ne lui donnant qu'un *motif créé* qui est *l'intérêt propre* [2]. Vous avez donc cru vous-même que *l'intérêt propre* n'étoit pas dans mon livre Dieu béatifiant, mais un bien créé que l'ame cherche par une affection vicieuse. Quand même tous les auteurs déjà cités, et vous après eux n'auriez pas pris l'intérêt pour *une affection* imparfaite *du dedans*, il seroit toujours évident que je l'ai pris ainsi, et il faudroit le reconnoître; j'ai distingué l'intérêt pris en un certain sens d'avec *l'intérêt propre*. J'ai exprimé par l'intérêt propre la propriété, et j'ai déclaré formellement que j'entendois par l'intérêt propre *un reste d'esprit mercenaire* [1]. *Un reste d'esprit mercenaire* n'est pas *un objet au dehors*. Il est plus clair que le jour que c'est *une affection au dedans, et un principe intérieur de l'action*. Vous avez dû avoir d'autant moins de peine à entendre par le terme d'intérêt propre ce *reste d'esprit mercenaire* et cette propriété imparfaite, que vous ne pouviez ignorer que les Pères ont retranché des parfaits une mercenarité qu'ils supposent dans les justes imparfaits. Ai-je eu tort d'exprimer cette juste mercenarité par le terme d'intérêt propre? Y en avoit-il de plus naturel? N'avez-vous pas reconnu vous-même dans votre *Déclaration*, que ces termes sont synonymes, savoir : *mercenaire* et *intéressé?* Enfin n'avez-vous pas rejeté l'intérêt propre en disant [2] : « Telle est la véritable purification de » l'amour, telle est la parfaite désappropriation » du cœur qui donne tout à Dieu, et ne veut » plus rien avoir de propre ? » C'est-à-dire que quand même l'ame possédée du pur amour et désappropriée chercheroit encore quelque intérêt, du moins elle n'en chercheroit plus aucun comme *propre*.

Vous vous retrancherez à dire que *l'intérêt* peut être pris pour une affection vicieuse, mais non pour une affection naturelle et délibérée sans vice, et que les auteurs que je cite ne l'ont pris que pour une propriété toujours vicieuse. A cela je réponds trois choses.

1° Je prends, encore une fois, toute l'Eglise à témoin qu'il n'est plus question par votre propre aveu de savoir si l'intérêt est Dieu béatifiant, qui est *l'objet au dehors*. Il faut avouer que dans tous les passages cités, il ne signifie qu'*une affection au dedans*, et qu'une imperfection à retrancher. Si vous prétendez que *cette affection au dedans* soit toujours un vice, vous rabaissez encore plus que moi le terme d'intérêt, vous vous éloignez encore plus que moi de cet *usage commun et solennel* du terme d'intérêt, qui signifie dans saint Anselme, dans saint Bernard, dans Scot, etc. le salut éternel. Vous violez plus que moi la consécration de ce terme, que vous comparez au *consubstantiel*, et au *titre de Mère de Dieu*. Pour moi, je n'en fais qu'une affection naturelle, innocente, et seule-

[1] *Relation sur le Quiét.* sect. VII, n. 5, t. XXIX, p. 625. — [2] *Declar.* t. XXVIII, p. 251. Edit. de 1845 en 12 vol. t. IX.

[1] *Max. des Saints*, p. 23. — [2] *Etat d'orais.* liv. X, n. 30, t. XXVII, p. 460.

ment imparfaite par comparaison à la perfection des affections surnaturelles. D'ailleurs vous allez beaucoup plus loin que moi pour la perfection, dans le temps même où vous m'accusez de la pousser jusqu'à des excès si chimériques et si dangereux. Pour moi je reconnois des imperfections naturelles qui ne sont pas des péchés. Vous faites des péchés de toutes les affections qui sont imparfaites, et qui ne sont pas élevées à l'ordre surnaturel.

2° Des passages que j'ai cités excluent un intérêt qui n'est point vicieux. Ce seroit à vous, Monseigneur, à prouver qu'il l'est toujours; et c'est ce que vous ne prouverez jamais. Cet intérêt, puisque vous le supposez vicieux, n'est donc que naturel, car l'ordre surnaturel n'admet aucun vice. Puisqu'il est vicieux il est délibéré. Voilà donc de votre propre aveu l'intérêt qui est une affection naturelle et délibérée; il ne reste plus qu'à savoir si elle est toujours vicieuse. Vous dites donc tout ce que je dis, et vous y ajoutez ce qu'il ne vous est pas permis d'y ajouter, sans en donner une preuve claire. Où la prendrez-vous cette preuve? Pour moi, je vais plus loin, et quoique ce ne soit pas à moi à prouver, je veux bien l'entreprendre.

Quand ces graves auteurs excluent tout mélange d'intérêt de la vie la plus parfaite, ils avertissent que cette exclusion est la perfection la plus éminente. Rodriguez met dans cette exclusion *la perfection consommée* [1]. La perfection consommée ne consiste-t-elle que dans les désirs du salut qui ne soient pas autant de péchés? Dans sainte Catherine de Gênes cette exclusion n'est que pour *le deuxième état*. Dans sainte Thérèse elle est réservée à la sixième demeure. Grenade ne l'attribue qu'au huitième degré. Saint François de Sales ne l'admet que dans l'état de *simplicité*, qu'il nomme ailleurs *une vie extatique et surhumaine*. M. de Bellay établit trois degrés de perfection. Au premier, « l'ame est pure de l'ordure de l'amour pro-» pre; au second, de la crasse de l'amour nô-» tre, même légitime. » La purification du second degré retranche donc une *affection naturelle délibérée et non vicieuse*. Cet intérêt ou affection, loin d'être un vice, est au contraire, selon M. le cardinal de Richelieu, un secours. « Il faut, dit-il, en s'accommodant à l'infir-» mité de l'homme, le faire entrer doucement » dans les voies de la perfection par la considé-» ration de son propre intérêt, afin de l'y faire » après marcher à grands pas sans autre motif, » etc. » Le même intérêt qui est absolument exclu pour la perfection est celui par lequel on fait entrer doucement dans les voies de Dieu *en s'accommodant à l'infirmité de l'homme*. C'est ce qu'on ne peut jamais faire d'une affection vicieuse. On ne peut jamais *s'accommoder à l'infirmité humaine* dans le péché. Ces auteurs ont donc pris l'intérêt imparfait pour quelque chose qui n'est pas vicieux.

3° Vous avez expliqué *l'intérêt* que le P. Surin retranche, en disant que c'est un *soin inquiet* du salut [1]. Direz-vous, Monseigneur, que toutes les fois qu'une ame a quelque reste de *souci* ou soin inquiet sur son salut, elle fait un péché? si vous le dites, quelle rigueur! Alors ce sera dans votre doctrine, et non pas dans la mienne, qu'on trouvera des excès dangereux sur la perfection. En quel trouble jetterez-vous les ames scrupuleuses? Tous leurs scrupules mêmes, tous leurs désirs inquiets pour le salut seront autant de péchés. De plus rien n'éteindra tant, dans la pratique, les désirs du salut que cette doctrine. Dans la crainte de pécher par des soucis ou désirs inquiets du salut, on n'osera le désirer, ou du moins on sera toujours troublé et alarmé dans ce désir, de peur qu'il ne soit vicieux. Direz-vous, Monseigneur, que tous les actes inquiets et empressés, que nous avons exclus dans le XIIe Article d'Issy pour toutes les vertus, soient autant de péchés réels, et qu'on ne puisse jamais désirer la vertu ou le salut avec empressement, sans tomber dans un souci vicieux.

Sans doute saint François de Sales avoit encore un reste de ce souci, lorsqu'il eut tant de peine à former la *terrible résolution* que vous avez louée. Il ne put la prendre que *dans les dernières presses d'un si rude tourment*. Il hésita donc quelque temps, et pendant ce temps où il hésitoit, il étoit dans le *souci* ou désir inquiet *de son salut*. Fit-il autant de péchés qu'il fit d'actes *inquiets et empressés?* Ces péchés durèrent-ils pendant tout le temps où il ne pouvoit sacrifier son *souci?* Ne cessa-t-il de pécher par le désir inquiet de son salut, que *dans les dernières presses d'un si rude tourment*. Voudriez-vous que j'avouasse que *ce souci du salut* est un vrai péché, à moins que je n'aie des preuves de l'Ecriture pour dire que ce n'est pas un vice. Mais ce n'est point à moi à prouver. C'est à vous à le faire. Prouvez par l'Ecriture que le soin inquiet du salut est toujours un péché dans les saintes ames que Dieu éprouve, ou avouez

[1] *Conform. à la vol. de Dieu*, ch. XXXI.

[1] *Ire Ecrit*, n. 14, t. XXVIII, p. 521. Edit. de 1845, etc.

que ce souci qui fait l'intérêt propre est imparfait sans être vicieux ; si vous prouvez au contraire qu'il est toujours un péché, il doit donc être encore plus absolument sacrifié.

Enfin, Monseigneur, si vous persistez à nier cet amour naturel et délibéré non vicieux, qui fait, selon M. de Bellay, *l'intérêt nôtre*, et selon moi le *propre intérêt* ; si vous ne pouvez souffrir ce milieu entre les vertus surnaturelles et la cupidité vicieuse, songez que M. l'archevêque de Paris vous abandonne en ce point. Il reconnoît cet amour, qui est innocent, quoiqu'il ne soit point élevé par la grâce à l'ordre surnaturel. Il remarque seulement « qu'il ar» rive presque toujours que la concupiscence le » dérègle [1]. » Ainsi donc quand la concupiscence ne le dérègle pas, il est innocent sans être élevé à l'ordre surnaturel ; il est néanmoins imparfait, si on le compare aux affections surnaturelles. Pourquoi ne peut-on pas retrancher ces actes pour ne laisser de place qu'à ceux que la grâce jointe avec la nature produit. Ce n'est point déraciner l'amour naturel, que de parler ainsi. C'est seulement ne le laisser agir que conjointement avec la grâce, afin que la grâce domine. Le retranchement du *souci*, ou *des actes inquiets et empressés* de la nature qui agiroit sans la grâce, est le sacrifice unique que j'ai permis dans les épreuves.

IX. J'ai à me plaindre, Monseigneur, de la manière dont vous rapportez ce que j'ai dit de mon système. Voici comment vous me parlez [2] : « Dans la *Réponse au Summa*, vous déclarez » que votre système du livre des *Maximes* n'a » besoin que de deux choses. L'une est la défi» nition de la charité dans l'Ecole : l'autre est » notre XIIIe Article d'Issy. Donc, ajoutez-vous, » tout le reste vous est inutile. Or est-il que » l'amour naturel délibéré et innocent n'est » point compris dans ces deux choses. » Vous citez là-dessus la page 3 de ma *Réponse au Summa* dans votre avertissement de votre deuxième volume ; vous citez sur le latin les pages 7 et 8, qui répondent précisément à votre citation sur le français ; j'y cherche ce que vous rapportez, et voici ce que j'y trouve [3] : « Le cin» quième état d'amour dans mon livre n'est » distingué du quatrième qu'en deux choses : » la première, que les parfaits dans le cin» quième état ne font plus d'ordinaire des actes » délibérés d'amour naturel d'eux-mêmes, en » quoi consiste l'intérêt propre ou mercenarité. » La seconde, que tous les actes des vertus sont » alors unis dans la seule charité, en tant » qu'elle les anime et qu'elle en commande » l'exercice. Ainsi, dès qu'on a posé le fonde» ment de la charité telle qu'elle est définie par » presque toute l'Ecole, je n'ai plus besoin, » pour rendre mon système complet, que d'ex» clure l'amour naturel et délibéré, qui fait l'in» térêt propre ou mercenarité, tant de fois ex» clu par les Pères, et de réunir les actes de » toutes les vertus dans la seule charité en tant » qu'elle en commande les actes pour la vie » la plus parfaite, selon notre XIIIe Article » d'Issy. » La nuit n'est pas plus différente du jour que mon texte l'est de ce que vous m'imputez. Loin que j'aie demandé deux choses dont aucune ne soit l'exclusion de l'amour naturel, cette exclusion est au contraire la première des deux choses que je demande expressément. C'est pourtant sur ce fait si plein de mécompte que vous triomphez et que vous m'insultez par les plus dures paroles.

Vous direz peut-être, Monseigneur, que vous ne vous êtes trompé que pour la page, et que dans la cinquième j'ai dit ce que vous m'imputez d'avoir dit dans la troisième. Voyons donc mon texte en cet endroit [1]. « Si au contraire on » admet la définition de la charité enseignée » par presque toute l'Ecole, mon système n'a » plus besoin que de notre XIIIe Article d'Issy. » Si cette vie la plus parfaite exclut les actes » surnaturels des vertus qui ne seroient pas » commandés par la charité, à combien plus » forte raison doit-elle exclure les actes délibé» rés d'un amour naturel de nous-mêmes. » Vous voyez, Monseigneur, 1° que dans ce second passage même je n'ai point dit que je ne demandois que deux choses, dont l'une soit la définition de l'Ecole, et l'autre le XIIIe Article d'Issy. 2° Dans ce même endroit, j'ai marqué expressément l'exclusion de l'amour naturel de nous-mêmes comme la conséquence claire et immédiate des deux choses établies. Pour vous, Monseigneur, après avoir mal rapporté ce que j'ai dit, vous y ajoutez un raisonnement que mon texte même avoit détruit par avance. Vous dites [2] : « Or, est-il que l'amour » naturel délibéré et innocent n'est point com» pris dans ces deux choses. Il n'est point com» pris dans la définition de l'Ecole, où il est » dit que la charité a pour objet Dieu considéré » en lui-même. Il n'est pas non plus compris

[1] *Rep. de M. de Paris*, ci-dessus, p. 537. — [2] *Réponse à quatre Lettr.* n. 26, t. XXIX, p. 78. Edit. de 1845 en 12 vol. t. IX. — [3] Voyez ci-dessus, p. 383.

[1] *Rép. au Summ.* 1re object. ci-dessus, p. 383. — [2] *Rép. à quatre Lettres* n. 26, t. XXIX, p. 78. Edit. de 1845 en 12 vol. t. IX.

» dans le XIIIe Article d'Issy, où il ne s'agit » que d'expliquer les propriétés de la charité » marquées par saint Paul,.... où il n'y a » nulle mention d'amour naturel. »

Il ne s'agit pas de savoir si cet amour naturel est compris dans ces deux choses. Au contraire, il est question de savoir s'il n'en est pas exclu. Pour comprendre une chose dans un état, il faut en faire *mention ;* mais pour l'en exclure, il n'est pas nécessaire d'en faire une *mention* expresse. Il suffit qu'il n'en soit fait aucune *mention*, et qu'elle soit différente de celles qui composent seules cet état. Or, est-il que cet amour naturel n'est aucune des deux choses qui composent l'état et la vie des ames parfaites. Quelles sont ces deux choses ? l'une est la charité, amour de Dieu *considéré en lui-même ;* cette vertu n'est point l'amour naturel. L'autre est l'union de toutes les vertus surnaturelles *dans la seule charité en tant qu'elle les commande ;* cette seconde partie n'est pas plus l'amour naturel que la première. Selon le XIIIe Article d'Issy, l'état ou la vie des ames parfaites n'est composé que de ces deux choses, savoir de la charité qui commande les vertus surnaturelles, et de ces vertus qui s'unissent *dans la seule charité* qui les commande; l'exclusion de tout ce qui n'est aucune de ces deux parties qui composent le tout, se trouve évidente dans les termes de cet Article. Les vertus sont unies *dans la seule charité.* Le terme de *seule* a toute la vertu des propositions négatives : il exclut donc tout ce qui n'est pas renfermé expressément dans la proposition.

C'est une illusion manifeste que de dire que ce XIIIe Article n'est qu'une description *des propriétés de la charité.* A quel propos auroit-on fait cette description si inutile contre le quiétisme, après tout ce qui avoit été dit dans les Articles précédens sur l'exercice distinct des vertus ? Il s'agit d'une union de toutes les vertus qui n'appartient *qu'à la vie et à l'oraison la plus parfaite:* il s'agit d'une union *dans la seule charité en tant qu'elle les commande.* Tous les théologiens conviennent que les actes des vertus qui sont commandés par la charité sont plus parfaits que les actes non commandés, qu'ils nomment *élicites.* Voilà donc les actes les plus parfaits des vertus qui sont réservés pour *la vie la plus parfaite.* La description des propriétés de la charité, prise dans un sens commun à tous les états de justice même imparfaite, eût été hors de propos, et n'eût rien signifié de nouveau dans cet Article XIII : c'est lui donner une contorsion trop violente et en éluder le vrai sens. Cet Article signifie que *dans la vie la plus parfaite* l'ame n'exerce plus d'ordinaire délibérément que la charité et les vertus surnaturelles inférieures, par des actes que la charité même commande.

Cette explication si naturelle et si nécessaire des Articles étant posée, voici le raisonnement que j'ai fait tout de suite au même endroit : « Si cette vie la plus parfaite exclut les actes » surnaturels des vertus, qui ne seroient pas » commandés par la charité, à combien plus » forte raison doit-elle exclure les actes délibé- » rés d'un amour naturel de nous-mêmes ? » Ce raisonnement est clair comme le jour. Il est de mon texte, et de l'endroit même que vous m'objectez. Pourquoi l'avez-vous supprimé en m'imputant de ne demander que la définition de l'Ecole et l'Article XIII d'Issy. Si l'Article exclut les simples actes élicites des vertus surnaturelles, à plus forte raison exclut-il les actes d'un amour purement naturel, qui est d'un ordre si inférieur. Un honneur dont on excluroit les simples gentilshommes, pour le réserver aux seuls princes, excluroit à plus forte raison les artisans et les laboureurs. Rien n'est plus simple et plus décisif que cette exclusion. Le XIIIe Article d'Issy exclut manifestement de la vie la plus parfaite tous les actes même surnaturels qui ne sont pas commandés par la charité, et à plus forte raison ceux d'un amour naturel : vous répondez que « cette consé- » quence, par où je tâche d'amener l'amour » naturel à la définition de l'Ecole et à l'Arti- » cle d'Issy, montre qu'il n'y étoit pas [1]. » Quoi, une conséquence si juste et si claire ne suffit-elle pas pour l'exclusion de cet amour ? Pouvez-vous combattre cette conséquence ? Par où la détruirez-vous ? Avez-vous tenté de le faire ? Que diriez-vous d'un homme qui soutiendroit que les laboureurs ne sont pas exclus d'un honneur réservé aux seuls princes, parce qu'il n'auroit pas été fait mention expresse d'eux dans l'institution de cet honneur, et qu'ils n'en seroient exclus que par une conséquence claire et immédiate? Au lieu de répondre à cette raison, ou de l'approuver, vous vous récriez [2] : « C'est un embrouillement plutôt qu'un dé- » nouement de la question : ..... vous n'entrez » pas seulement dans les difficultés ;..... vous » ne faites dans vos réponses que côtoyer les » difficultés sans y entrer. » Pour moi, Monseigneur, je prétends être entré dans la vraie

[1] *Rép. à quatre Lettr.* n. 26, t. XXIX, p. 79. — [2] *Ibid.* Edit. de 1845 en 12 vol. t. IX.

question, et n'en être jamais sorti. Mais oserai-je vous dire que c'est vous qui n'y entrez point? Vous me faites dire ce que je n'ai pas dit, et ce qui est formellement contraire à mon texte. Vous éludez contre toute vraisemblance le XIIIe Article d'Issy. Vous confondez ces deux choses si différentes, *comprendre* et *exclure*; vous rejetez une conséquence naturelle et évidente sans alléguer aucune raison pour la réfuter; et vous n'en dites rien, quoiqu'elle soit expressément tirée dans l'endroit même de mon texte dont il s'agit.

Que répondrez-vous, Monseigneur, à des choses si claires? Vous direz toujours ce que vous avez dit dans votre *Relation*[1] : « Qu'avons-» nous affaire de son amour naturel auquel » nous n'avions jamais songé? » Vous aviez dû y songer, quand vous avez exclu les *actes inquiets et empressés*[2]. Ils ne peuvent venir de la grâce, ils ne peuvent être attribués qu'à un principe purement naturel. Direz-vous qu'ils sont tous des péchés? Mais enfin j'ai songé à cet amour naturel, quoique vous n'y songeassiez pas; je l'ai cru nécessaire pour expliquer la mercenarité que les Pères attribuent aux justes imparfaits, et les sacrifices qu'on fait à Dieu du *soin inquiet* sur le salut, sans sacrifier le salut même. Si vous n'y avez pas songé dans le temps, il faut que vous y songiez après coup pour expliquer le *soin inquiet* du salut que vous retranchez avec le père Surin. Vous n'êtes donc pas en droit de dire : « Qu'avons-nous affaire de » son amour naturel? » C'est moi qui pourrois vous dire : *Qu'avons-nous affaire* de son oraison passive qui est une impuissance absolue, miraculeuse, et *presque perpétuelle* en certaines ames? *qu'avons-nous affaire* de ces fausses *velléités*, qui n'ont rien des velléités véritables, et par lesquelles il fait extravaguer saint Paul, Moïse et tant d'autres saints? *qu'avons-nous affaire* de son unique *raison d'aimer*, que Dieu auroit pu ne nous proposer jamais, et sans laquelle, selon ce prélat, il ne seroit pas aimable pour sa créature? Voilà, Monseigneur, les prodiges dont nous n'avions aucune affaire, et par lesquels il ne failloit pas affoiblir la cause de l'Eglise contre les Quiétistes.

J'ai encore bien des choses à vous représenter, Monseigneur; mais il faut les réserver pour une autre lettre, parce que celle-ci est déjà trop longue. Je suis avec respect, etc.

[1] *Relat. sur le Quiét.* sect. VII, n. 2, t. XXIX, p. 623. Ed. de 1845 en 12 vol. t. IX. — [2] *Art. XII d'Issy.*

SECONDE LETTRE

EN RÉPONSE A CELLE

DE M. L'ÉVÊQUE DE MEAUX.

MONSEIGNEUR,

I. Il faut encore commencer une lettre par des plaintes sur des passages altérés. Vous ne cessez point de me faire dire que « l'ame est » invinciblement persuadée qu'elle est réprou-» vée de Dieu[1]. » Vous donnez ces paroles comme étant les miennes. Vous les donnez comme telles, après que je me suis plaint qu'elles n'étoient pas de moi dans cet arrangement, et qu'elles étoient défigurées par le retranchement de ce qui leur est essentiel. J'ai dit seulement « qu'une ame peut être invinci-» blement persuadée d'une persuasion réfléchie, » et qui n'est pas le fond intime de la con-» science, qu'elle est justement réprouvée de » Dieu. » Pourquoi avez-vous retranché ces mots essentiels, *et qui n'est pas le fond intime de la conscience?* Il est inutile de raisonner; venons au fait. Si ces mots n'étoient pas un vrai correctif, pourquoi avez-vous craint de les laisser en leur place? Pourquoi ne cessez-vous point de les supprimer? Pourquoi répétez-vous cette affreuse accusation dans votre lettre, sans rétablir le passage dans son entier?

Il est inutile de dire, comme vous le ferez peut-être, que vous y avez suppléé ailleurs dans votre lettre même. Pourquoi retranchez-vous une partie de mes paroles dans un endroit, où vous voulez tirer votre conclusion contre moi, et me rendre odieux au lecteur? Si vous eussiez rapporté en cet endroit toutes mes paroles, elles auroient anéanti votre objection. On auroit vu que cette *persuasion réfléchie* ne pouvoit naître qu'à l'occasion des réflexions de l'entendement, et qu'elle ne consiste point dans des actes réfléchis, puisqu'*elle n'est pas du fond intime de la conscience*[2], qui est toujours la partie supérieure. On auroit vu que cette persuasion n'est qu'*apparente*, ce qui est évidemment synonyme avec *imaginaire*. On auroit vu que ce n'est pas une vraie persuasion, mais *une espèce de persuasion*. On auroit vu que ce n'est qu'un *trouble par scrupule*[3]. On auroit vu que ce n'est

[1] *Rép. à quatre Lettres*, n. 7, t. XXIX, p. 28. Edit. de 1845 en 12 vol. t. IX. — [2] *Max. des Saints*, p. 90. — [3] *Ibid.* p. 116.

qu'un *trouble et un obscurcissement* de la partie inférieure qui consiste, selon moi, dans *l'imagination* et dans *les sens*, pendant que l'espérance s'exerce dans la partie supérieure, à laquelle selon moi [1] appartient toute opération *intellectuelle et volontaire*, tant réfléchie que directe.

Voilà, Monseigneur, ce que mon texte vous fournissoit pour justifier votre confrère. Au lieu de rassembler ainsi ce qui établit le pur sens du texte avec tant d'évidence, vous avez retranché de l'endroit que vous rapportez les mots qui écartent le mauvais sens. Souffrez que je vous parle comme vous m'avez parlé. *Un petit mot* qu'on supprime *une ou deux fois fait sentir ce qu'on a dans le fond de l'ame*. Votre prévention vous fait compter pour rien tout ce qui est pour moi, et vous grossit tout ce qui vous paroît propre à me confondre.

Vous vous retranchez à dire que ces termes « persuasion et conviction regardent naturelle- » ment l'esprit et la partie haute de l'ame [2]. » Faut-il, Monseigneur, vous contredire en tout? Je suis fâché d'avoir à le faire si souvent : mais je ne puis l'éviter en cette occasion. *Persuasion*, dans notre langue, ne signifie pas plus de *croire*. Le frère Laurent pendant quatre ans *croyoit certainement qu'il étoit damné*. Une *croyance certaine* dit plus qu'une simple *persuasion*, surtout quand elle est constante pendant quatre ans. Direz-vous que cette *croyance certaine* étoit de la *haute partie de l'ame?* Selon vous, saint François de Sales eut *une impression de réprobation,.... et comme une réponse de mort assurée.... Il supposoit qu'il n'aimeroit plus dans l'éternité. Supposer* ainsi une chose n'est-ce pas en être persuadé, surtout quand cette *supposition* va jusqu'à prendre une *terrible résolution* fondée uniquement sur la supposition même. *Supposer* ainsi une chose, c'est la poser comme certaine, et la faire servir de fondement à tout ce qu'on résout.

Mais voulez-vous voir une expression incomparablement plus forte que toutes les miennes? Elle est du saint abbé Blosius, approuvé par tant de célèbres universités d'Allemagne et des Pays-Bas, et tant loué par le cardinal Bellarmin. Elle est rapportée par le père Surin [3]. Ainsi vous l'avez approuvée. « Alors, dit-il, » parlant des épreuves, l'homme est tout aban- » donné à lui-même. *Hic jam homo totus sibi* » *relinquitur*. » Il ne dit pas que l'homme paroît abandonné; il dit simplement qu'il l'est. « ..... Il croit perdre tout son temps. *Totum* » *etiam tempus suum se perdere putat*. Il croit » avoir perdu toutes choses. » Remarquez encore qu'il ne dit pas l'homme s'imagine. Il ne prend point cette précaution : il dit l'homme *croit*. Ecoutons encore le saint auteur : « Ce qui fait » qu'étant tombé dans une extrême tristesse et » un horrible désespoir, il dit : C'est fait de » moi : je suis perdu ; je suis privé de la lu- » mière : toute grâce s'est retirée de moi. *Omnia* » *se perdidisse arbitratur : unde et in gravem* » *tristitiam, horribilemque desperationem pro-* » *lapsus dicit : jam de me actum est. Periî ;* » *lumen perdidi ; omnis gratia a me recessit.* » Ecoutons encore le père Surin approuvé par vous. « L'ame, dit-il [1], se sent pleine de mou- » vemens d'orgueil, d'aversion d'autrui, d'im- » pureté, de dépit et de rage, et parfois même » de désespoir, d'infidélité, avec des ténèbres » si épaisses que l'ame se croit difforme et » désagréable à Dieu, et se voit manifestement » sale et insupportable à soi-même. Par ce sen- » timent du mal, comme une lessive admi- » rable, l'ame est réduite, comme en sa pureté » baptismale et justice primitive. Qui ne diroit, » quand une servante frotte la vaisselle de boue » et de sable, qu'elle la salit, et cependant » elle la nétoye. » Il ne parle pas d'une simple croyance ou persuasion, il parle de *voir manifestement*. Vous avez donc approuvé qu'on dise que ces ames *tombent dans un horrible désespoir*, sans y ajouter aussitôt, comme je l'ai fait, qu'il n'est *qu'apparent*. Vous avez approuvé qu'on dise que *l'homme est tout abandonné à lui-même*, pour dire qu'il paroît abandonné. Vous avez approuvé qu'on dise que l'ame est persuadée de cet abandon jusqu'à le *voir manifestement*. Vous avez approuvé aussi ce que le père Surin dit encore, parlant de cette ame dans les épreuves. « Elle ne peut, » dit-il [2], comprendre qu'elle ne soit en tout » méchante et maligne. » Voilà une persuasion qui va jusqu'à une *vue manifeste*, et que l'ame ne peut vaincre. Refuserez-vous d'appeler *invincible* une persuasion qu'on ne peut vaincre, quoiqu'elle ne soit qu'*apparente* ou imaginaire? Il ajoute : L'ame « se voit comme réprouvée » par l'opération de l'esprit diabolique, qui » fermant la porte à toute joie ne lui laisse que » la vue de son mal. »

Vous n'avez de recours en cette occasion

[1] *Max.* p. 123. — [2] *Rép. à quatre Lett.* n. 3, t. XXIX, p. 18. Edit. de 1843 en 12 vol. t. IX. — [3] *Catéch. spir.* IVe part. p. 361.

[1] *Fond. de la vie spir.* liv. IV, ch. VIII, p. 301. — [2] *Catéch. spir.* IIe part. p. 195.

qu'au terme d'*invincible*, *qui exprime*, dites-vous, *une inévitable et certaine démonstration* [1]. Mais puisque l'ame, selon le père Surin, *ne peut comprendre* que sa malice, et que *l'opération de l'esprit diabolique ferme la porte* à toute autre *vue*, elle est dans l'impuissance de vaincre cette impression. De plus songez un peu au frère Laurent. Sa *croyance certaine* qu'il étoit *damné* dura quatre ans : pendant ces quatre ans *tous les hommes du monde n'auroient pu lui ôter cette opinion* ; sans doute il n'auroit pu se l'ôter lui-même. Voilà une *opinion* ou *persuasion*, car c'est la même chose; elle va jusqu'à la *croyance certaine*, mais si *certaine* et si *invincible*, que ni ce bon frère ne peut la vaincre, ni *tous les hommes du monde n'auroient pu* l'en délivrer : cette conviction étoit donc *invincible* : elle n'étoit pourtant pas *dans la partie haute de l'ame* ; elle étoit tout ensemble *invincible*, et seulement *apparente* ou imaginaire, c'est-à-dire, précisément comme je la dépeins dans mon livre.

Vous me demandez pourquoi je n'ai pas dit dans mon livre, comme je le dis à présent, que cette persuasion n'est qu'imaginaire. Hé, Monseigneur, n'altérez point mon texte, et vous y trouverez tout ce que vous dites qui y manque. Reconnoissez que la *persuasion* n'est qu'*apparente* selon mon livre, et avouez qu'*apparente* et *imaginaire* sont précisément synonymes. D'ailleurs les saints auteurs que je cite n'ont point pris ces précautions. Blosius dit que l'ame *croit avoir tout perdu* et *être perdue* elle-même. Il ne dit pas qu'elle se l'imagine; il dit qu'elle tombe dans un *horrible désespoir*. Le frère Laurent *croyoit certainement*, dit l'auteur de sa vie; il ne dit pas qu'il s'imaginoit croire. Vous-même, Monseigneur, vous avez dit que saint François de Sales *supposoit qu'il n'aimeroit plus dans l'éternité*, vous n'avez point dit qu'il s'imaginoit supposer. De plus si on avoit attaqué saint François de Sales, la bienheureuse Angèle de Foligni, Blosius, la mère Marie de l'Incarnation, le frère Laurent, le père Surin, et tous ces autres saints contemplatifs sur leurs expressions, ils auroient répondu comme je réponds. Ils auroient dit que leurs *croyances*, ou *suppositions*, ou *persuasions* n'étoient *qu'apparentes*. Vous-même, si on vous attaquoit sur la citation que vous avez faite de leurs paroles, vous vous justifieriez en disant que vous n'avez voulu prouver par là qu'une persuasion qui *n'est pas intime*, et qui n'est qu'*apparente* ou imaginaire. Plus on vous presseroit, plus vous chercheriez tous les termes qui lèveroient les équivoques de votre adversaire. Voilà précisément ce que je fais avec vous. Enfin observez, s'il vous plaît, qu'il s'agit, dans tout ce que je dis sur les épreuves, de la séparation de la partie supérieure d'avec l'inférieure. Je mets tout le *trouble* et tout *l'obscurcissement* dans la seule inférieure : je mets toute la paix et tout l'exercice des vertus dans la seule supérieure. J'attribue à la supérieure tout ce qui est *intellectuel et volontaire* : je n'attribue à l'inférieure *que l'imagination et les sens*. Voilà mon texte tout pur. Direz-vous que j'ai cru que les réflexions ne sont ni *intellectuelles ni volontaires?* Direz-vous que pour expliquer la séparation des deux parties, je les ai confondues, et que j'ai mis dans les actes réfléchis de la supérieure, que je suppose en paix, tout le *trouble* et tout *l'obscurcissement* de l'inférieure? La seule séparation des deux parties emporte évidemment ma justification. Toute la paix dans l'exercice des vertus est réservée à la partie supérieure. Tout le trouble, qui fait la *persuasion apparente*, ne peut être que dans l'inférieure qui est l'imagination.

Vous revenez encore à la *persuasion réfléchie*, et vous attaquez la comparaison que j'ai faite de cette persuasion réfléchie avec les plaisirs raisonnables d'un philosophe. Voici vos paroles : « Je ne sais comment il arrive que tous vos » exemples se tournent contre vous [1]. » Voyons, Monseigneur, si cet inconvénient m'arrive. Vous dites que ces plaisirs raisonnables sont *approuvés par la raison*. D'où vous concluez qu'il faut, suivant ma comparaison, que les persuasions réfléchies soient approuvées par les réflexions. Mais voici un grand mécompte. Je vous ai proposé la comparaison des plaisirs que la raison *cause par accident*, et dont elle est *l'occasion* [2], sans qu'il soit question de savoir si elle les règle ou ne les règle pas. J'ai ajouté qu'on dit tous les jours « qu'une réflexion est douloureuse, » parce qu'elle cause la douleur, quoiqu'elle » ne soit pas une douleur elle-même [3]. » Souvent la douleur causée par les réflexions n'est point approuvée par les réflexions mêmes : au contraire, les réflexions condamnent les douleurs excessives qu'elles *causent par accident*. L'exemple d'un *géomètre* est encore très-décisif.

[1] *Rép. à quatre Lett.* n. 3, t. xxix, p. 18. Edit. de 1845 en 12 vol. t. ix.

[1] *Rép. à quatre Lettr.* n. 3, t. xxix, p. 19. Edit. de 1845 en 12 vol. t. ix. — [2] *Première Lettre à M. de Meaux*, v° object. ci-dessus, p. 563. — [3] *IIIe Lettre à M. l'arch. de Paris*, n. 3, ci-dessus, p. 498.

Ses opérations intellectuelles lui causent des plaisirs. Si ces plaisirs sont excessifs dans ce géomètre trop passionné pour la géométrie, il n'en est pas moins certain que ses opérations raisonnables ou intellectuelles sont la cause *par accident* ou *l'occasion* de ces plaisirs. Sa raison ne les approuve pourtant pas. On peut donc avoir des plaisirs que les opérations raisonnables *causent par occasion*, et que la raison ne règle ni n'approuve. Tout de même on peut avoir une persuasion apparente ou imaginaire, que les actes réfléchis ont causée par accident, et que les actes réfléchis ne règlent ni n'approuvent. On peut encore employer l'exemple d'un homme à qui ses réflexions sur le bord d'un précipice ont imprimé une crainte. Cette crainte, je le suppose, est purement de l'imagination; mais les réflexions de l'entendement l'ont causée, et il ne l'auroit pas, s'il n'eût point fait des réflexions. Cet homme ne peut plus vaincre son trouble, quoique sa raison ne l'approuve pas. Il en est de même de la persuasion apparente dont j'ai parlé. Elle naît par accident des réflexions inquiètes de l'entendement : elle est dans l'imagination seule; mais la partie supérieure, qui est la raison, ne peut l'apaiser. Cette persuasion, non plus que le plaisir du géomètre, et que la crainte de l'homme sur le bord du précipice n'est ni commandée, ni réglée, ni approuvée par la raison. Ma comparaison ne se *tourne* donc contre moi, que quand on la change et qu'on la détourne dans un sens qui n'est pas le mien.

Ce qui me surprend le plus, c'est que vous voulez que je n'aie fait qu'*augmenter la difficulté* en disant que ces *persuasions ne sont pas intimes, mais apparentes* [1]. Quoi! direz-vous, Monseigneur, qu'une persuasion réelle et *intime* de la réprobation seroit moins à craindre qu'une *persuasion apparente?* l'apparence du désespoir est-elle pire que le désespoir même? Mais examinons votre raison. « le malheureux Molinos » et ses disciples, dites-vous [2],..... ne croient-» ils pas que leurs crimes ne sont qu'apparens, » et que leur consentement n'est pas intime.... » Pourquoi donc ne craignez-vous pas de leur » préparer des excuses? » Non, je ne le crains point, et je n'ai aucun sujet de le craindre. Les Quiétistes sont des fanatiques impudens, lorsqu'ils prétendent faire sans *consentement intime* de leur volonté, des actions libres et horribles, que les hommes ne font que quand ils sont assez malheureux pour les vouloir commettre. Ajouter à l'horreur de ces actions l'impudence de dire qu'ils le font sans liberté et sans aucune volonté véritable de les faire, c'est le comble de la dépravation et de l'hypocrisie. Mais s'ensuit-il de là que les plus saintes ames ne puissent avoir des persuasions *apparentes et non intimes* qu'elles sont rejetées de Dieu? L'impudence des Quiétistes sur des actions véritablement délibérées, empêche-t-elle que les saintes ames n'aient un trouble véritablement indélibéré sur leur salut? Où en sommes-nous, si on ne peut plus, *sans préparer des excuses à Molinos*, dire que des ames très-innocentes ont une *persuasion apparente* ou imaginaire de leur réprobation?

Saint François de Sales ne *supposoit*-il pas *qu'il n'aimeroit plus dans l'éternité!* Le frère Laurent ne le « croyoit-il pas certainement » pendant quatre ans, en sorte que tous les » hommes du monde ne lui auroient pas ôté » cette opinion? » Ceux qui ont rapporté si fortement ces faits devoient-ils s'en abstenir de peur de préparer des excuses à Molinos? Peut-on mieux expliquer cette espèce *de persuasion* qu'en disant qu'elle n'étoit *qu'apparente*, ou imaginaire, et qu'en assurant que c'étoit un *trouble par scrupule?* Avez-vous oublié tous ces faits rapportés par vous-mêmes? Faudra-il les nier de peur de donner des armes aux Quiétistes? La vérité de Dieu a-t-elle besoin de notre mensonge? Ne seroit-ce pas faire triompher ces fanatiques que de dissimuler ces expériences attestées par les écrits de tant de saints? En supposant ces faits, n'est-il pas encore très-facile de confondre les Quiétistes?

Pourquoi donc m'accusez-vous, Monseigneur, de ne répondre rien dans mes quatre lettres à cette objection, *à cause qu'elle est poussée jusqu'à la démonstration la plus évidente* [1]. Y eut-il jamais rien de moins démonstratif? Parce que les Quiétistes veulent faire passer des crimes véritables et manifestes pour des crimes apparens, il ne sera plus permis de dire qu'un grand nombre de saints ont eu des apparences de persuasion qu'ils étoient réprouvés. Telles sont, Monseigneur, vos démonstrations, après lesquelles vous m'insultez sur mon silence.

Mais enfin examinons la raison qui vous fait dire que les persuasions dont il s'agit sont véritables. « Qu'est-ce, selon vos principes, qui » les empêche d'être intimes, sinon qu'elles

[1] *Rép. à quatre Lett.* n. 3, t. XXIX, p. 20. — [2] *Ibid.* Edit. de 1845 en 12 vol. t. IX.

[1] *Rép. à quatre Lettr.* n. 8, t. XXIX, p. 20. Edit. de 1845 en 12 vol. tome IX.

» sont réfléchies ? Voici vos paroles : *l'ne ame* » *est invinciblement persuadée d'une persuasion* » *réfléchie, et qui n'est pas le fond intime de* » *la conscience*, qu'*elle est justement réprouvée* » *de Dieu*. Vous le voyez, Monseigneur, ce » qui l'empêche d'être *l'intime de la conscience*, » c'est qu'elle est réfléchie [1]. » Non, Monseigneur, je ne le vois point, et je n'ai garde de le voir, puisqu'il n'est point dans mon texte. Je ne dis point, comme vous voulez le faire entendre, que la persuasion n'est pas intime parce qu'elle est réfléchie. Pour me le faire dire, il faudroit renverser mon texte, joindre deux membres de ma période qui sont très-séparés, et donner le premier comme la raison du dernier, en y ajoutant un *à cause*, ou un *parce*, qui n'y fut jamais. Je dis deux choses de cette persuasion : l'une, qu'elle est *réfléchie*, c'est-à-dire causée par accident par les réflexions : l'autre, qu'elle n'est pas *intime*, mais seulement *apparente*. Mais je n'ai jamais dit qu'elle n'est pas intime, à cause qu'elle est réfléchie.

Voici une autre imputation aussi contraire à mon texte. « C'est vous-même qui dites en- » core que l'ame ne perd jamais l'espérance » dans la partie supérieure, c'est-à-dire dans » ses actes directs et intimes. C'est donc vous » qui définissez la partie supérieure par les » actes qui ne sont pas réfléchis [2]. » Compterez-vous toujours pour rien, Monseigneur, les réponses les plus décisives : voulez-vous toujours recommencer les objections les plus détruites ? Faut-il encore répéter les exemples les plus sensibles pour découvrir vos paralogismes ? Ne dit-on pas tous les jours qu'un Allemand qui voyage, est en France, c'est-à-dire à Paris ? S'ensuit-il de là que Paris soit lui seul toute la France ? Tout de même l'espérance est dans la supérieure, puisqu'elle est dans des actes qui appartiennent à cette partie. Mais s'ensuit-il de là, que cette partie n'ait point d'autres actes ? Nul logicien, Monseigneur, ne vous passera ce raisonnement. J'avois montré dans mes *Réponses* [3] combien il est défectueux. Mais les plus claires réponses ne servent de rien. Sans les détruire vous recommencez l'argument. Celui-ci est encore du même genre : « *Les actes ré-* » *fléchis sont ceux qui se communiquent à l'ima-* » *gination et aux sens, qu'on nomme la partie* » *inférieure... C'étoit donc la réflexion* [4] *qui* » *faisoit alors la partie basse de l'ame.* » Vous n'avez pas jugé à propos de rapporter mon texte entier. Le voici : « *Les actes réfléchis*, » *qui, laissant une trace sensible, se commu-* » *niquent à l'imagination et aux sens* [2]. » Vous avez retranché du milieu de mon texte ces paroles, *qui laissant une trace sensible*. Ces paroles sont le dénouement de toute votre objection, et c'est ce dénouement que vous supprimez : puisque *les actes réfléchis se communiquent à l'imagination et aux sens, qui sont la partie inférieure*, ils ne sont donc pas de cette partie. Les ordres du conseil du Roi qu'on communique aux tribunaux inférieurs, ne sont pas les ordres de ces tribunaux inférieurs. Ainsi votre conséquence est précisément contradictoire à celle qu'il falloit tirer. Mais encore, comment est-ce que les actes réfléchis de la partie supérieure se communiquent à l'inférieure ? Le voici clairement exprimé dans les paroles que vous avez retranchées. Cette communication ne consiste qu'en ce que les actes réfléchis *laissent* dans le cerveau une *trace sensible*. *La trace sensible* du cerveau est ce qui fait la communication à la partie inférieure. Mais les actes réfléchis sont très-différens de la trace qu'ils laissent. Les actes passent, et la trace demeure. Les actes réfléchis étant intellectuels, appartiennent, selon ma définition, à la partie supérieure. C'est dans l'inférieure qu'est la trace. Pour l'inférieure, je ne dis pas qu'elle comprend l'imagination et les sens. Ce seroit trop peu dire ; je vais plus loin, et j'assure que *l'imagination et les sens sont la partie inférieure*, pour exprimer que cette partie ne consiste qu'en ces deux choses. Ainsi, dans la séparation que j'ai voulu expliquer, toute la paix est dans la partie supérieure qui comprend *tout ce qui est intellectuel et volontaire*, tant les réflexions que les actes directs. Tout *le trouble* et tout *l'obscurcissement* est dans la partie inférieure, qui ne consiste que dans *l'imagination* et dans *les sens*. Les actes réfléchis de la partie supérieure laissent dans le cerveau des traces sensibles. L'imagination s'occupe de ces traces et se trouble. Alors on s'imagine voir sa réprobation. Cette objection tant de fois détruite ne roule donc que sur une altération de mon texte, et sur un paralogisme qui est manifeste malgré l'altération même.

II. Je ne puis plus reculer, Monseigneur ; vous me contraignez à faire les plus ennuyeuses répétitions, pour empêcher que les vôtres faites avec tant de confiance n'entraînent le lecteur.

[1] *Rep. à quatre Lettr.* n. 4, t. XXIX, p. 21, 22. Edit. de 1845 en 12 vol. t. IX. — [2] *Ibid.* p. 22. — [3] *Rép. à la Déclar.* n. 33, ci-dessus p. 358 et suiv. — [4] *Rép. à quatre Lettr.* n. 4, t. XXIX, p. 22. Edit. de 1845, etc.

[1] *Explic. des Max.* p. 122.

Vous dites que dans *le sacrifice absolu* dont j'ai parlé, « on sacrifie absolument son éternité » bienheureuse. » Et vous ajoutez : « Quand » est-ce qu'on se récriera, si on dissimule de » telles erreurs [1]. » Tout votre raisonnement est fondé sur ce que le sacrifice tombe sur l'objet précis de la persuasion. Or est-il que la persuasion regarde la réprobation : donc le sacrifice absolu la regarde aussi. Voilà l'argument le moins soutenable qu'on puisse faire. Il n'y a qu'à l'appliquer encore une fois à ce que vous avez dit de saint François de Sales. Il prit une *terrible résolution* d'aimer Dieu ici-bas, quoiqu'il *supposât qu'il ne l'aimeroit plus dans l'éternité*. Voilà sans doute un sacrifice réel et absolu de quelque chose, et un sacrifice *terrible*. Je n'ai pas tort de l'appeler *sacrifice*, puisque vous avez dit que c'est « une espèce de sacrifice » que Dieu presse par des touches particulières » à lui faire, à l'exemple de saint Paul,..... et » qu'il exige par ses impulsions. » Vous ajoutez que « le directeur le peut inspirer aux ames » peinées,..... pour les aider à produire et en » quelque sorte enfanter ce que Dieu en » exige [2]. » Si ce sacrifice n'eût été que conditionnel pour des cas que le saint eût regardés comme impossibles, il n'auroit point été *terrible*. Le saint n'auroit pas attendu à le faire *dans les dernières presses d'un si rude tourment*. Ce sacrifice suppose donc une persuasion imaginaire de la réprobation. Il n'est pourtant pas le sacrifice du salut même. Voilà donc la persuasion imaginaire qui tombe sur le salut ; et voilà d'un autre côté le sacrifice fait sur cette persuasion qui ne tombe pas sur le même objet, mais sur une consolation de l'ame. Ainsi vous ne pouvez éviter de dire autant que moi que la persuasion imaginaire tombant sur le salut, le sacrifice ne tombe que sur ce que vous appelez le *soin inquiet* [3], que M. l'archevêque de Paris appelle le *souci*, et que j'appelle une affection naturelle. Pour rendre votre objection plus concluante, vous ajoutiez que je faisois acquiescer l'ame à *sa damnation* [4]. Il vous étoit commode de substituer ainsi un terme qui fait horreur, et qui emporte évidemment l'éternelle réprobation, en la place de la *juste condamnation* que j'ai déclaré expressément, au même endroit, n'être point *la réprobation* [5], et qui n'est selon moi que l'opposition de Dieu à tout péché. Mais ne pouvant changer mon texte formel, vous voudriez par des conséquences me faire dire malgré moi le contraire de tout ce que j'ai dit. Le sacrifice, il est vrai, est délibéré et absolu ; mais il ne regarde point *le salut*. Il ne regarde que la mercenarité que les Pères retranchent, et que j'ai nommée *propre intérêt*. Il ne regarde que *le souci* ou *soin inquiet*, que vous retranchez vous-même avec le père Surin. Ce *soin inquiet* ne peut être qu'un attachement naturel et imparfait à nous-mêmes. Pour l'acquiescement, il ne regarde que la justice de Dieu, pour laquelle l'ame entre en zèle contre elle-même, reconnoissant qu'elle mérite d'être rejetée, mais espérant toujours de ne l'être pas. De cet acquiescement ou conformité de l'ame à la justice de Dieu pour se condamner, il résulte un grand sacrifice du *soin inquiet*, ou amour naturel de soi-même ; car qu'y a-t-il de plus douloureux que de ne plus trouver en soi de ressource ni de soutien sensible pour la nature, qui veut toujours voir et sentir ses appuis ?

De grâce, Monseigneur, expliquez la chose sur les exemples que vous avez vous-même rapportés. Ou vous ne direz rien qui démêle précisément cet état des ames, ou vous direz sous d'autres termes équivalens, ce que je viens de dire.

Je passe à une objection que vous me faites sur les souhaits de saint Paul et de Moïse. « Croyoient-ils, dites-vous [1], l'un qu'en effet » il seroit anathème, et l'autre qu'il perdroit la » vie éternelle ? » Vous ajoutez : « Répondez » ce que vous voudrez ; je ne me donne pas la » liberté de vous demander par écrit un oui ou » un non. Ce ton de maître ne me convient » pas. » C'est un reproche que vous me faites de vous avoir demandé un oui ou un non. Est-ce *un ton de maître* que de demander des réponses précises ? Ce ton n'a pas été en moi jusqu'ici assez pressant pour vous obliger à vous expliquer sur la liberté de Dieu avant ses promesses pour nous donner la béatitude surnaturelle, ou pour ne nous la donner jamais. Combien vos tons ont-ils été plus forts, quand vous m'avez traité d'ignorant, et d'impie qui déguise ses impiétés ? Combien vos tons sont-ils plus hautains et plus pressans, quand vous m'interrogez sur madame Guyon comme un criminel sur la sellette ? Mais enfin je vais vous répondre ; non, Monseigneur, ni saint Paul ni Moïse *n'ont cru perdre la vie éternelle*. Vous confondez toujours le sacrifice conditionnel fait hors de la

[1] *Rép. à quatre Lett.* n. 6, t. XXIX, p. 26. Edit. de 1845 en 12 vol. t. IX. — [2] *Instruct. sur les Etats d'oraison*, liv. X, n. 10, t. XXVII, p. 428, 429. — [3] *Ier Ecrit*, n. 14, t. XXVIII, p. 521. — [4] *IIIe Ecrit*, n. 16, p. 461. Edit. de 1845, etc. — [5] *Explic. des Max.* p. 92.

[1] *Rép. à quatre Lett.* n. 8, t. XXIX, p. 29. Edit. de etc.

peine avec le sacrifice absolu fait dans l'état de peine et d'épreuve. Vous mettez ensemble confusément Moïse, saint Paul, saint François de Sales et les autres. Mais il ne faut pas les mettre ensemble sans distinction. Ni saint Paul, ni Moïse n'étoient dans l'épreuve quand ils faisoient leurs souhaits conditionnels. Ils espéroient alors par une espérance qui n'étoit point obscurcie par la peine. On peut dire d'eux, comme vous le dites, qu'ils étoient *dans une pleine sécurité* [1]. Mais saint François de Sales étoit bien éloigné de cette pleine sécurité, quand *il portoit une impression de réprobation*,.... *et comme une réponse de mort assurée*, quand *il supposoit qu'il n'aimeroit plus dans l'éternité.*

Le frère Laurent étoit bien loin de la pleine sécurité, lorsqu'il crut *certainement pendant quatre ans qu'il étoit damné.* Blosius suppose une ame bien éloignée de la *pleine sécurité*, puisqu'il dit qu'elle *tombe dans un horrible désespoir.* Le père Surin la croit bien privée de la pleine sécurité, puisqu'il assure qu'elle *se voit manifestement sale et insupportable à soi-même.* Mais revenons à saint Paul et à Moïse même. Vous confondez l'état avec les actes. Leur état étoit de pleine sécurité pour le salut; mais l'acte de leur sacrifice conditionnel du salut ne pouvoit avoir le motif de la béatitude, que vous voulez trouver comme essentiel dans tout acte humain, et comme la seule *raison d'aimer.* Quoiqu'ils désirassent la béatitude par d'autres actes, ils ne la désiroient point par ceux-là. S'ils n'eussent sacrifié conditionnellement leur bonheur, que pour être heureux, leurs actes auroient été ou extravagans, comme vous le faites entendre, ou menteurs, supposé qu'ils n'eussent point extravagué en les faisant. Il y a une manifeste différence entre désirer un bien, lorsqu'on fait un renoncement, et faire le renoncement par le désir même de ce bien.

Ces saints étoient sans doute dans un état de désir et d'espérance de la béatitude. Mais ils eussent été trompeurs, s'ils eussent offert conditionnellement leur béatitude par le désir formel de l'assurer. J'ai éclairci cette équivoque. Quoi qu'il en soit, cette *amoureuse extravagance*, loin d'être le modèle de la perfection, n'auroit point, selon vous, la raison d'aimer qui fait l'essence de l'amour, et sans laquelle il n'y a point de *culte raisonnable* [2].

III. Nous voici arrivés à la citation que vous faites de saint Augustin. « C'est non-seulement » qu'on veut être heureux, mais encore qu'on » ne veut que cela, et qu'on veut tout pour » cela [1]. » Je conviens que la nature y pousse; *natura compellit.* Je conviens que Dieu a mis cette pente ou inclination dans l'homme; *Creator indidit.* Mais souffrez, Monseigneur, que je vous fasse deux questions. 1° Comment prouverez-vous que cette pente devienne un désir délibéré dans tout acte humain? Combien avons-nous d'inclinations que nous ne pouvons nous ôter, et dont les objets n'entrent pourtant pas comme motifs dans nos actes libres? Je vous ai cité là-dessus les exemples de beaucoup de Païens [2], qui, ne comptant point sur une autre vie, se sont donné la mort : et vous n'y donnez aucune réponse solide, comme nous le verrons bientôt. 2° Vous confondez la béatitude surnaturelle, avec une espèce de béatitude qui n'est qu'un consentement passager. Le plus étonnant des paralogismes est celui qui règne dans toutes vos preuves, et que vous ne pourriez abandonner sans voir tomber d'abord toute votre controverse. 1° De ce que l'ame a sans cesse l'inclination d'être heureuse, s'ensuit-il que le bonheur soit le motif de tous ses actes libres? 2° De ce que l'ame désire en tout état son bonheur, ou contentement naturel et passager, s'ensuit-il qu'elle désire en tout acte humain et délibéré la béatitude surnaturelle ou la vision béatifique? Si votre raisonnement ne prouve point pour la béatitude surnaturelle, il ne prouve rien pour notre contestation, où il ne s'agit que de ce seul genre de béatitude. Si au contraire vous dites que la béatitude surnaturelle est *la raison d'aimer* en tout acte humain, vous faites deux choses insoutenables. 1° Vous rendez les dons surnaturels nécessaires à la nature, et vous confondez les deux ordres de la nature et de la grâce. C'est l'essentiel de nos questions, à quoi vous ne répondez jamais. 2° Vous rendriez par là tout acte de désespoir impossible; car si la béatitude surnaturelle, qui est le vrai salut, est la seule raison d'aimer, qu'on veut toujours, et en toutes choses, on ne peut plus tomber dans le désespoir, qui n'est que la cessation du désir de cet objet suprême.

Mais venons à saint Augustin. S'il dit seulement que la nature a sans cesse l'inclination indélibérée de se contenter, il dit ce qui est très-véritable, et dans le fond c'est tout ce qu'il dit. Si vous voulez lui faire dire de plus, que le motif d'être heureux est la seule *raison d'ai-*

[1] *Rép. à quatre Lett.* n. 9, l. XXIX, p. 34. — [2] *Ibid.* n. 7, l. XXIX. p. 29. Edit. de 1845 en 12, vol. I. IX.

[1] *Rép. à quatre Lett.* l. XXIX, n. 9, p. 30, 31. Edit. de 1845 en 12 vol. I. IX. — [2] *IIIe Lett. à M. de Paris*, n. 4, ci-dessus, p. 494 et suiv.

mer qui puisse agir sur l'homme, vous lui ferez dire que l'homme n'aime Dieu que pour être heureux, et qu'il veut même la gloire de Dieu pour son propre bonheur. Ainsi la fin dernière deviendra subalterne par rapport à la subalterne même, la fin deviendra moyen et le moyen sera la fin. Les paroles que vous citez de saint Augustin ne sont donc vraies qu'autant qu'on les réduit à un sens tout contraire au vôtre. Quand il dit ce que vous rapportez, il ne parle qu'avec les philosophes sur la pente de la nature. C'est Cicéron qu'il cite [1]. Il ne parle ni des actes surnaturels, ni de la béatitude surnaturelle. En représentant cette espèce de béatitude vers laquelle la nature tend, il ne prétend point parler de la béatitude surnaturelle et éternelle, de laquelle seule il s'agit entre nous. Il ne parle que d'une *délectation* qui est passagère comme cette vie. *Nihil dicamus esse beate vivere, nisi vivere secundum delectationem suam*. Il est vrai que ce Père dit que pour désirer la béatitude, il faut en avoir quelque idée au moins confuse. Mais cette idée confuse de la béatitude, qui nous porte souvent à la chercher par des désirs délibérés, empêche-t-elle que nous n'y soyons portés aussi par une inclination indélibérée que je n'appelle aveugle qu'à cause de son indélibération. L'inclination indélibérée est permanente ; elle est la même en tout temps et en tout lieu. Mais les désirs délibérés de la béatitude ne sont pas perpétuels. Saint Augustin ne dit pas que ce motif entre dans tout acte humain. Loin de le dire, il dit formellement le contraire dans les paroles que j'en ai plusieurs fois citées, et auxquelles vous n'avez jamais rien répondu. Il y suppose un état de souffrance pour toute la vie dans le combat douloureux de nos passions; il suppose encore qu'en cet état si contraire à la béatitude, on n'auroit aucune espérance du souverain bien; et il conclut qu'il faudroit persévérer dans cet état de si rude souffrance, plutôt que de chercher un contentement en se livrant à ses passions. *Si, quod absit, illius tanti boni spes nulla esset, malle debuimus in hujus conflictationis molestia remanere, quàm vitiis in nos dominationem, non eis resistendo, permittere* [2]. Remarquez, s'il vous plaît, Monseigneur, les choses suivantes.

1° Qu'il ne fait point cette supposition dans un transport ou excès de zèle. C'est de sang froid, et dans une discussion purement dogmatique.

2° Il la fait selon ses principes. Selon lui, Dieu a été libre dans la disposition de ses dons. La vie éternelle est une grâce, et non une dette. Il auroit pu ne nous préparer ni l'immortalité ni la vision béatifique.

3° Selon ce Père, le parfait amour est la parfaite justice. C'est aimer la justice, la vérité, la vertu pour elle-même, il ne dit point qu'il faut les aimer pour les avantages qu'on en tire.

4° Celui qui souffriroit le rude combat de ses passions sans aucune espérance, le feroit sans avoir la béatitude pour raison d'aimer. Saint Augustin supposoit donc évidemment qu'il y avoit une autre *raison d'aimer*, suivant laquelle on pourroit sans espérance souffrir tant de maux. Je ne puis m'empêcher d'observer ici qu'un passage de ce Père que vous avez cité contre moi [1] se tourne contre vous. Il s'agit des Païens, qui, selon vous, ne se sont donné la mort dans un état malheureux, que par le motif d'une béatitude future. Où est-elle cette béatitude qui a été leur motif? Saint Augustin dit : *In opinione habet errorem omnimodæ defectionis, in sensu autem naturale desiderium quietis.* Vous avouez qu'un tel Païen avoit, « dans l'o-» pinion l'erreur d'une totale cessation d'être, » mais cependant qu'il avoit dans le sens le dé-» sir naturel du repos. » Remarquez, Monseigneur, que ce qu'on appelle *motif* n'est pas *dans le sens*, mais dans la partie intellectuelle de l'ame. Nous n'avons donc qu'à voir ce qui est dans la partie intellectuelle de ce Païen : c'est *l'erreur d'une totale cessation d'être*. Cette *erreur* est incompatible avec le motif d'une béatitude future. Ce qui n'est que *dans le sens*, savoir *le désir naturel du repos*, n'est pas un motif; ce n'est qu'une pente indélibérée, comme celle des bêtes, pour se délivrer d'un mal présent. Appelez-vous cette pente un motif et une *raison d'aimer?* Vous ajoutez ces paroles : « Ainsi on a toujours pour objet secret une » subsistance éternelle ou dans la mémoire des » hommes, ce qui s'appelle la vie de la gloire, » ou une autre espèce de vie dans le corps de la » république dont on est membre, qui se veut » sauver dans son tout. » Mais que prouverez-vous par là? Vous ferez voir que quand on se tue, on ne cherche pas le mal pour le mal, et le néant pour le néant. Qui en doute? Mais cette vie imaginaire dans la mémoire des hommes et dans le tout de la république, est-

[1] *De Trinit.* lib. XIII, cap. V, n. 8. t. VIII, p. 932. — [2] *De Civit. Dei*, lib. XXI, cap. XV, t. VII, p. 635.

[1] *Rép. à quatre Lett.* n. 15. t. XXIX, p. 53. Edit de 1845 en 12 vol. t. IX.

ce une béatitude future dont le motif détermine l'homme à chercher *la totale cessation d'être* dont il a *l'erreur dans l'esprit?* Cet homme espère-t-il se rendre heureux par la mémoire des autres hommes, lorsqu'il *cessera totalement* d'exister? Prétend-il être heureux sans être?

Mais enfin c'est confondre le ciel avec la terre, que de prendre le contentement ou délectation que la nature cherche toujours, avec la béatitude surnaturelle et éternelle que la foi seule nous fait envisager. Quand même (ce qui n'est pas) le motif de nous contenter entreroit selon saint Augustin dans tout acte délibéré et naturel de l'homme, il ne s'ensuivroit pas que le motif de la béatitude surnaturelle entrât dans tout acte surnaturel. Il faut donc renoncer à ce grand argument qui est le fondement de tout votre système. Il faut parler ainsi : La béatitude naturelle, que la nature cherche, n'a rien de commun avec la béatitude surnaturelle. Supposé même qu'on cherche l'une dans tout acte naturel, il ne s'ensuit pas qu'on cherche toujours l'autre dans tout acte surnaturel. Tirer cette conséquence, c'est supposer sans ombre de preuve ce qui est en question. Quittez donc, Monseigneur, tous les raisonnemens des philosophes qui ne prouvent rien pour une béatitude surnaturelle et gratuitement donnée. Renfermez-vous dans votre raisonnement tiré de saint Augustin, sur ce que l'amour veut *jouir*. Mais ce raisonnement disparoît dès qu'on l'examine. Vouloir *jouir*, selon la définition de ce Père, n'est autre chose que vouloir aimer, que vouloir appartenir à ce qu'on aime, que vouloir se rapporter à lui et non le rapporter à nous. *Frui est amore inhærere alicui rei propter se ipsam.*

C'est contre une preuve si démonstrative que vous ne répondez qu'en répétant un paralogisme étonnant que j'avois déjà clairement détruit. « C'est vous-même, dites-vous [1], qui nous » assurez qu'on ne doit jamais être indifférent » et sans désir sur le salut éternel. Si l'on n'est » jamais sans ce désir, on l'a toujours, on l'a » en tout acte. » Etrange preuve (pardonnez-moi ce mot)! Quoi, parce que j'ai toujours de l'amitié pour mon ami, et un vrai désir de ce qui lui est avantageux, s'ensuit-il que je veuille formellement son bien en *tout acte* délibéré, en sorte que son bien soit ma seule raison de vouloir tout ce que je veux? Vous croyez répondre à tout en disant [2] : Si c'est une « tendance in- » délibérée, elle en est donc d'autant plus ine- » vitable. Vous la supposez continuelle, elle ne » cesse donc dans aucun acte. » Quoi, Monseigneur, prétendez-vous que les pentes ou tendances indélibérées, que l'École appelle *appetitus innatus*, et qui n'ont jamais d'interruption, entrent comme motifs dans tous les actes délibérés? Par exemple, la pente de l'homme pour sa commodité corporelle est naturelle, indélibérée, et sans interruption. Direz-vous que sa commodité corporelle est un motif essentiel dans tous ses actes délibérés? Mais encore pourquoi ai-je dit qu'il faut toujours vouloir le salut ou béatitude surnaturelle? est-ce à cause qu'elle est la seule raison d'aimer dont le motif doit entrer en tout acte? Nullement. C'est parce que Dieu, qui pouvoit ne nous préparer jamais ce bien, nous l'a promis gratuitement. Je veux donc toujours mon salut ou béatitude surnaturelle, mais non en tout acte; je le veux, non parce qu'il est la seule raison ou le seul motif d'aimer, mais parce que Dieu qui ne me le devoit pas, me l'a promis, et veut que je le désire. Enfin, je le veux non parce qu'il est essentiel à la charité de vouloir *jouir* de cette jouissance surnaturelle, mais parce que l'espérance qui nous est commandée le recherche comme son objet dans ses actes propres. Je n'ai donc jamais dit qu'il faut vouloir le salut en tout acte surnaturel; j'ai seulement prétendu qu'on doit vouloir le salut en tout état. Mais pourquoi ai-je dit qu'il faut le vouloir en tout état? Encore une fois, ce n'est point parce que le salut est la seule raison d'aimer. C'est seulement parce que Dieu, qui pouvoit se faire aimer sans accorder ce don gratuit, a voulu librement nous le donner sans nous le devoir. Pourquoi donc, Monseigneur, voulez-vous me faire dire qu'on désire le salut *en tout acte?* Pourquoi ajoutez-vous [1] que mon « discours n'a aucun sens, ou » que c'est un point fixe qu'il n'est non plus » possible à la charité de n'avoir point le désir » de jouir de Dieu, qu'à la nature de ne vou- » loir pas être heureuse continuellement, en » tout acte sans interruption? » Vous confondez deux sortes de jouissances différentes comme la nuit et le jour. Vous confondez un état où l'on désire le salut avec un désir du salut qui se trouveroit en tout acte. Enfin vous tirez sans preuve une conséquence de l'ordre naturel pour un contentement passager, à l'ordre surnaturel pour la vision béatifique. Quand on a renversé

[1] *Rép. à quatre Lett.* n. 9, t. XXIX, p. 33. — [2] *Ibid.* Edit. de 1845 en 12 vol. t. IX.

[1] *Rép. à quatre Lett.* n. 9, t. XXIX, p. 33. Edit. de 1845 en 12 vol. t. IX.

tant de choses, il est facile de dire à un homme : « Vous vous combattez vous-même[1]. »

IV. Examinons vos velléités. Elles n'en ont que le nom, et on ne peut le leur donner sans abuser des termes. On ne peut ni vouloir, ni désirer de vouloir, ni concevoir même aucun commencement de désir contre la seule *raison d'aimer*, contre l'essence de la volonté même. Voilà ce que j'ai prouvé clairement. J'en conclus qu'avoir de telles velléités *c'est extravaguer*. Que répondez-vous? Le voici : « Défaites-» vous donc, je vous en conjure, de ces vains » raisonnemens[2]. » Pourquoi m'en déferois-je, Monseigneur, ils sont décisifs, et ils montrent clairement que c'est à vous à vous défaire de votre doctrine. « Ce n'est pas ainsi, dites-vous[3], » qu'il faut entendre les excès et les trans-» ports. » Expliquez-nous donc comment il faut les entendre. « Quand on veut vouloir l'im-» possible connu comme tel, on veut vouloir » en effet des contradictions inexplicables. En » cela vous avez raison[4]. » En quoi donc ai-je tort? « Mais quand vous voulez trouver dans » de tels actes la séparation de la charité d'avec » le désir d'union et d'avec la béatitude, vous » combattez saint Augustin. » Hé, Monseigneur, est-il question ici de saint Augustin? Je vous ai déjà répondu sur ce Père, et vous ne répondez rien au passage décisif que j'en ai cité. Il n'est pas question d'une équivoque sur le mot d'*union* ou de *jouissance*, pour confondre tout amour avec le désir de la béatitude céleste. Prétendez-vous qu'il ne puisse point y avoir d'autre *union* d'amour avec Dieu, ni d'autre *jouissance* de lui que la vision béatifique ou béatitude surnaturelle? Mais laissons pour un moment saint Augustin, et voyons si des souhaits contre l'unique raison d'aimer ne sont pas de monstrueuses extravagances. Vouloir aimer contre la raison d'aimer qui est l'essence de la volonté et de l'amour même, n'est-ce pas vouloir des *contradictions inexplicables?* Si j'ai raison en cela, je l'ai en tout. Car c'est là, selon vous-même, le point décisif, « le point qui renferme » la décision de tout[5]. » Mais après avoir dit comment il ne faut pas entendre *les excès et les transports*, du moins vous devriez expliquer comment il faut les entendre. Le lecteur s'y attend. Mais au lieu de le faire vous dites seulement que « je combats saint Augustin, que » je me combats moi-même, et que je ne veux » qu'éblouir le monde. » Laissons saint Augustin, et venons au fait. Comment expliquez-vous la différence que vous voulez mettre entre les *excès* ou *transports* de saint Paul, et les *amoureuses extravagances* des insensés? Au lieu d'en donner une raison précise, vous ne songez qu'à adoucir le terme *d'excès*. Vous alléguez saint Paul même, qui dit : *Sive mente excedimus, Deo : Si nous sommes dans un transport, c'est pour Dieu*[1]. Mais il n'est pas question du terme *d'excès*, il s'agit de la chose. Je soutiens que ce que vous appelez dans saint Paul un *excès*, est précisément la même chose que vous faites nommer par d'autres dans les saints mystiques une *amoureuse extravagance*[2]. J'ajoute avec vous que c'est extravaguer que de vouloir des *contradictions inexplicables*, telles que celles de vouloir un amour chimérique contre l'unique *raison d'aimer*, et contre l'essence de la volonté même. Si donc saint Paul a désiré l'amour sans l'unique *raison d'aimer*, comme tant de mystiques, il a voulu des *contradictions inexplicables*, il a extravagué comme eux. Que pouvez-vous répondre?

Faut-il vous dire, Monseigneur, ce que vous savez mieux que moi? *L'excès* ou *transport* divin de saint Paul, quand il disoit : *Sive mente excedimus, Deo*, n'étoit pas contre *la raison d'aimer;* à Dieu ne plaise qu'on parle jamais ainsi! Ce transport étoit supérieur à la foible raison du commun des hommes, sans être contraire à la vraie raison qui est une participation de la pure lumière de Dieu. Plus ce transport étoit au-dessus de la foible raison des hommes aveugles, plus il étoit conforme à la raison suprême, qui est la vraie raison d'aimer. Vouloir contre la vraie raison d'aimer, et contre l'essence de la volonté même, ce n'est pas un transport divin, au-dessus de notre foible raison; c'est au contraire être en délire, c'est extravaguer, c'est renverser l'amour, et par conséquent toute la religion, c'est renverser la raison qui est la pure lumière de Dieu, c'est anéantir la grâce et la nature tout ensemble.

La sainte folie de la croix et l'ivresse des apôtres ne sont point contre la vraie raison d'aimer, ni contre aucune véritable raison, parce que toute vraie raison est une lumière émanée de Dieu. Cette folie apparente est la vraie sagesse de Dieu, qui paroît folie à la fausse sagesse du siècle; mais ce qui renverse réellement la raison d'aimer, et l'essence de la volonté même, est incompatible avec la vraie sagesse

[1] *Rép. à quatre Lett.* n. 9, t. XXIX, p. 34. — [2] *Ibid.* p. 33. — [3] *Ibid.* p. 34. — [4] *Ibid.* 35. — [5] *Ibid.* n. 29, p. 61, 62. Edit. de 1845 en 12 vol. t. IX.

[1] *Rép. à quatre Lett.* n. 9, p. 34. — [2] *Etats d'or.* liv. IX, n. 1 et 3, t. XXVII, p. 348, 349. Edit. de 1845 en 12 vol. t. IX.

de Dieu, avec la foi, avec la charité, avec la religion entière et même avec la nature intelligente : ces actes que vous nommez des *excès* contre la raison suprême, contre l'essence de toute volonté, loin d'être grands et méritoires, ne renferment que l'extravagante ou menteuse expression d'une *contradiction inexplicable;* c'est ne rien vouloir, c'est ne rien comprendre, c'est parler sans s'entendre soi-même; appeler cette extravagance une velléité, c'est se jouer des termes. Cet *excès* n'étant pas moins dans saint Paul, selon vous, que dans le dernier des mystiques, un excès contre l'unique raison d'aimer, et contre l'essence de la volonté même, il n'est pas moins dans saint Paul que dans le dernier des mystiques, un mensonge scandaleux, ou une extravagance monstrueuse. Voilà, Monseigneur, la conséquence claire et immédiate de votre principe, voilà les vains raisonnemens dont vous me conjurez *de me défaire*.

V. Relisez s'il vous plaît saint Chrysostôme, vous y trouverez clairement qu'il suppose que l'Apôtre a voulu conditionnellement pour le salut des Juifs être séparé « de la troupe qui » environne Jésus-Christ; et qu'il consentoit » aussi à être privé de la gloire, etc. Il consen- » toit volontiers de perdre le royaume des cieux, » d'être privé de cette gloire ineffable, et de » souffrir toutes sortes d'adversités [1]. » Il ajoute » une comparaison décisive qui est que « plu- » sieurs pères n'ont pas refusé d'être séparés » de leurs enfans, pourvu que ces enfans en » tirassent plus de gloire, et qu'ils ont préféré » l'honneur de leurs enfans au plaisir de leur » présence. » Voilà la privation de la vue ou compagnie de Dieu et de Jésus-Christ clairement marquée. Saint Paul, suivant saint Chrysostôme, consentoit conditionnellement pour le salut des Juifs et pour la gloire de Dieu, à perdre non l'union d'amour, mais la vision intuitive et la béatitude surnaturelle, qui pourroit, si Dieu l'eût voulu, être détachée de l'amour. Il vouloit toujours aimer Dieu et Jésus-Christ son fils. Mais il eût consenti à ne les point voir, et à ne posséder point leur gloire, comme un père se priveroit par amitié pour son fils de le voir, afin de lui procurer de plus grands honneurs. Voilà la comparaison décisive de saint Chrysostôme. En citant ce Père j'ai dit qu'il excepte toujours l'amour, et qu'il ne faisoit tomber le renoncement que sur la vision intuitive ou béatitude surnaturelle [2]; à quoi sert-il donc de me faire une objection que j'ai prévenue et détruite par avance dans mon texte même [3]? Pourquoi dites-vous que ce Père fait tomber la privation dont il s'agit, sur la compagnie qui environne Jésus-Christ? Peut-on voir Jésus-Christ étant séparé des saints qui l'environnent, et qui sont devenus ses membres inséparables? Peut-on être avec Jésus-Christ sans être avec les saints qui régnent avec lui sur le même trône? Quand même il vous seroit permis de supposer sans preuves que saint Paul séparoit, contre l'ordre des promesses, Jésus-Christ d'avec les saints, quel souhait feriez-vous à l'Apôtre? Saint Chrysostôme assure qu'il s'agit d'un effort *d'amour incroyable*. Saint Grégoire de Nazianze assure que l'Apôtre *a osé* en faisant ce souhait, et que lui-même *il ose* en le rapportant. Voyons donc quelle offre étonnante et incroyable l'Apôtre fait, selon vous, dans ce souhait. C'est de régner avec le Fils de Dieu sur le trône de son Père le voyant face à face, sans voir les saints qui l'environnent : cette vision intuitive de Dieu et le royaume avec Jésus-Christ ne font-ils pas une béatitude pleine et consommée indépendamment de la vision des saints? Il est donc manifeste que saint Paul, loin de consentir par son souhait à quelque privation terrible et étonnante, auroit au contraire par cet acte souhaité sa béatitude pleine et consommée. La privation de la vue des saints n'auroit rien ôté à cette béatitude, de tout ce qui peut remplir le cœur de l'homme, puisqu'il auroit eu l'éternelle possession du souverain bien, qui n'en laisse plus d'autre à désirer pour être parfaitement heureux. Enfin ne voyez-vous pas qu'il s'agit de *perdre le royaume des cieux, et d'être privé de la gloire ineffable;* ce qui est manifestement, non la simple compagnie des saints, mais la présence de Dieu même et la vision béatifique. Connoissez-vous un autre royaume du ciel, et une autre *gloire ineffable* que celle de cette vision? Encore une fois, si vous les connoissez, apprenez-les à toute l'Église qui les ignore. Où sont donc *ces choses extérieures* que vous assurez que saint Chrysostôme distinguoit, après saint Paul, de la béatitude céleste? Vous dites *que ce Père ne les explique pas, non plus que l'Apôtre*. Mais vous, Monseigneur, pouvez-vous nous les expliquer? Pouvez-vous les concevoir? Je vous ai pressé d'en donner la moindre idée; l'avez-vous tenté? Que signifie votre silence, puisque vous évitez d'expliquer ce qui fait, selon vous, tout le dé-

[1] *Hom. XVI in ep. ad Rom.* n. 1, t. IX, p. 603. — [2] *Instr. past.* n. 33, ci-dessus, p. 441.

[3] *IIIe Lettre à M. de Meaux*, IIIe obj. ci-dessus, p. 587.

nouement de la question? Vous alléguez ce même Père qui dit que l'Apôtre vouloit être séparé *non de la compagnie du Père, mais des biens qui l'accompagnent, etc.* Mais ces paroles ne regardent point le souhait de l'Apôtre d'*être anathème, etc.* Elles regardent cet autre endroit précédent, où l'Apôtre dit : *Qui me séparera de l'amour de Jésus-Christ.* Saint Chrysostôme, après avoir dit sur cet endroit, qui est de l'Homélie xv, que l'Apôtre préfère la compagnie du Père à tous les biens qui l'accompagnent, commence l'Homélie xvi en avertissant que ce qu'il va dire est sans comparaison au-dessus de tout ce qu'il a déjà dit ; il parle d'un *amour incroyable.* C'est celui qui consentiroit non-seulement à être privé des biens du Père, mais encore à faire comme les pères qui se privent pour la gloire de leurs enfans *du plaisir de leur présence.* Il s'agit donc alors d'être privé de la présence ou vue de Dieu et de Jésus-Christ.

Au moins, Monseigneur, parmi tant de mécomptes ne faudroit-il pas m'insulter en m'accusant ici de me *tromper manifestement, d'excéder en tout*, de supposer *la privation* de l'amour (chose que j'ai si formellement rejetée) et d'imputer *un blasphème* à saint Paul, parce que j'ai dit, que selon saint Chrysostôme, il vouloit *souffrir loin de Dieu toutes les peines de l'enfer.* Dans l'endroit même où j'ai parlé ainsi, j'ai ajouté immédiatement [3] : « Les ames » qui sont dans ce troisième état du pur amour » ne l'aimeroient ni ne le serviroient pas avec » moins de fidélité. » Voilà donc l'amour réservé dans l'endroit même où vous voulez l'exclure. De plus j'ai toutours réservé expressément l'amour en expliquant le souhait de l'Apôtre, et dans mon *Instruction pastorale* et dans la *troisième lettre* que je vous ai écrite. Les peines que je suppose ne sont donc point la privation de l'amour. Je dis dans le même article [2], en condamnant le faux, « que cet amour ne porte » point son désintéressement jusqu'à consentir » de haïr Dieu éternellement ou de cesser de » l'aimer. » J'ai ajouté que « vouloir ainsi par » un amour chimérique éteindre l'amour » même, *c'est éteindre* le Christianisme, c'est » un horrible blasphème, *c'est un* désespoir » brutal et impie, c'est une *extravagance* » *monstrueuse.* » Pourquoi donc voulez-vous confondre la cessation impie de l'amour avec *toutes les peines de l'enfer* souffertes en réservant toujours expressément l'amour? Vous assurez que je me suis *trompé manifestement* en faisant parler ainsi saint Chrysostôme ; mais avez-vous oublié ces paroles? « Saint Paul, » dit-il [1], s'étoit offert de souffrir pour ses » frères les peines de l'enfer, si cela pouvoit » servir à les amener à la foi. » Les voilà donc ces *peines de l'enfer*, sur lesquelles vous me faites un crime. On pourroit croire d'un autre moins savant que vous, qu'il n'auroit jamais lu ces endroits de ce Père ; mais quel moyen de vous justifier par là? N'avez-vous pas parlé ainsi? « Ce Père a approuvé par un long et » puissant discours cette explication, que l'esprit » de saint Paul étoit de s'offrir pour être ana- » thème et séparé éternellement de la présence » de Jésus-Christ s'il étoit possible, et que par » là il pût obtenir le salut des Juifs [2]. » D'où vient donc que vous dites maintenant tout le contraire [3]? D'où vient que vous voulez faire entendre qu'il n'offroit de renoncer qu'à la compagnie des saints sans renoncer à la présence de Dieu et de Jésus-Christ? Avez-vous déjà oublié vos propres paroles? N'avez-vous pas entendu par *l'anathème*, d'être *séparé éternellement de la présence de Jésus-Christ?* Pourquoi reculez-vous donc sur saint Chrysostôme? Pourquoi parlez-vous ainsi? « Il vouloit, il » attendoit cette compagnie, συνουσίαν. Il désiroit » Jésus-Christ, c'est-à-dire de le posséder. » Désiroit-il par le même acte la compagnie et la séparation de Jésus-Christ?

Vous croyez, Monseigneur, faire oublier votre embarras sur cette question, en disant que « saint Chrysostôme ne connoissoit point le sa- » crifice absolu que j'enseigne, où l'impossible » devenoit réel [4]. » Voilà ce que vous appelez *des réponses si graves.* Mais faut-il le dire? Qu'y a-t-il de moins *grave* que cette *réponse?* 1° Pourquoi confondez-vous toujours le cas du sacrifice conditionnel, avec celui du sacrifice absolu. Le cas du sacrifice conditionnel est celui de saint Paul. Saint Chrysostôme n'avoit garde de parler du sacrifice absolu de la mercenarité ou intérêt propre, en expliquant le souhait de l'Apôtre. Ce souhait regarde un état de paix, où l'Apôtre ne s'imaginoit point être réprouvé. Le cas du sacrifice absolu est celui où saint François de Sales supposoit par une *persuasion apparente* ou imaginaire, mais simplement, absolument, et sans exprimer aucune condition, *qu'il n'aimeroit plus dans l'éternité.* Le cas du sacrifice absolu est celui où le frère Laurent *croyoit certainement qu'il étoit damné.* Le cas

[1] *Exempl. des Max.* p. 27. — [2] *Ibid.* p. 31, 32.

[1] *De Providi.* cap. XII. — [2] *Etats d'orais*, liv. IX, n. 3, t. XXVII, p. 351. — [3] *Rep. à quatre Lett.* n. 10, t. XXIX, p. 36. — [4] *Ibid.* p. 37: Edit. de 1845 en 12 vol. t. IX.

du sacrifice absolu est celui où Blosius dit qu'une ame *croit avoir tout perdu et être perdue* elle-même, où elle tombe, selon cet auteur, *dans un horrible désespoir*. Il n'y a là aucune expression conditionnelle; vous ne parvenez donc en cet endroit à faire contre moi une objection qu'en confondant deux cas qui sont très-différens. C'est vous qui rapportez ces cas de la bienheureuse Angèle de Foligni, de la mère Marie de l'Incarnation, de saint François de Sales. C'est vous qui avez approuvé le père Surin, lequel rapporte les paroles de Blosius. Vous n'avez donc pas moins reconnu l'acte qui est conçu dans la peine en termes absolus, que celui qui est fait hors de la peine dans des termes conditionnels. 2° D'où vient que vous ne cessez point, après tant de justes plaintes de ma part, de changer encore mes paroles? Pourquoi dites-vous encore que dans *ce sacrifice absolu,... l'impossible devenoit réel?* Me prenez-vous pour un insensé qui réalise *l'impossible?* J'ai dit seulement de l'ame peinée, que « le cas impossible » lui paroît possible et actuellement réel, dans » le trouble et l'obscurcissement où elle se » trouve [1]. » Quoi, Monseigneur, *devenir* et *paroître* est-ce la même chose selon vous? N'y a-t-il aucune différence entre *devenir* ce qu'on n'étoit pas, et *paroître* ce qu'on n'est point? Confondrez-vous toujours la vérité avec l'apparence, et même avec l'apparence qui ne se présente que dans un état *de trouble et d'obscurcissement?* Qu'est-ce qui fait plus d'honneur à mon livre, que de voir qu'il faille le changer ainsi dans les termes les plus essentiels pour y trouver ce que vous voulez y reprendre? Appelez-vous *des réponses si graves*, de si manifestes altérations du texte répétées malgré tant de justes plaintes?

VI. Mais voici un endroit bien important. Vos questions, dites-vous, « sur cette matière » m'étonnent. La supposition qu'on nomme » impossible ne l'est pas, dites-vous, à la ri- » gueur. Dieu ne doit rien à personne [2]. » Souffrez que je vous représente combien je suis étonné de votre étonnement. Direz-vous, Monseigneur, que Dieu nous devoit en rigueur la vie éternelle, avant ses promesses, et qu'elle n'est pas une grâce? Avez-vous oublié que dans le XXXIIIe Article d'Issy *la supposition* est nommée *très-fausse*, et non pas impossible. En effet, Dieu, avant ses promesses gratuites, étoit libre en rigueur de ne nous donner ni sa vision intuitive, ni une existence éternelle. Niez-vous cette liberté de Dieu? Trouverez-vous encore mauvais que je prenne la liberté de vous demander par écrit là-dessus un *oui ou un non?* Trouverez-vous que c'est *un ton de maître?* Traiterez-vous encore de métaphysique *outrée* et *de pays inconnu*, ce que le catéchisme du concile de Trente veut que les pasteurs enseignent au peuple même, savoir que Dieu « a » montré sa clémence et les richesses de sa » bonté, en ce que pouvant nous assujettir à » servir à sa gloire sans aucune récompense, il » a voulu néanmoins joindre sa gloire avec » notre utilité [1]? » La supposition *de servir à la gloire de Dieu sans aucune récompense* ni *utilité*, n'étoit donc pas impossible avant les promesses gratuites. On auroit donc pu et dû, en ce cas très-possible avant le décret libre de Dieu, l'aimer sans avoir la récompense de la béatitude future et surnaturelle. Si vous croyez cette doctrine fausse, soutenez formellement la contradictoire; ou si vous ne croyez pas pouvoir soutenir formellement la contradictoire, cessez d'attaquer cette doctrine.

Il est très-inutile de dire que « Moïse et saint » Paul formoient leurs désirs par impossible sur » l'état présent [2]. » Il est vrai qu'ils savoient que *l'état présent* renfermoit les promesses, et que les promesses rendoient *impossible* un autre état, qui étoit possible en lui-même. Si l'état étoit absolument impossible par lui-même, les promesses ne seroient ni libres ni gratuites : car Dieu n'est point libre de ne donner pas ce qu'il lui est impossible de refuser. Moïse et saint Paul regardoient donc l'état comme possible dans la liberté de Dieu considérée avant les promesses; et supposant que Dieu eût voulu par impossible les exclure des promesses, ils s'offroient pour ce cas à l'aimer sans avoir la béatitude céleste. Si vous entendez par *l'état présent* de l'homme la constitution essentielle de sa volonté, vous renversez toute la théologie; car vous supposez que Dieu ne peut se dispenser d'offrir la béatitude surnaturelle à l'homme selon la constitution essentielle de sa volonté, et par conséquent qu'il la doit en toute rigueur à son essence même. Si au contraire vous entendez seulement par *l'état présent* de l'homme, la condition où Dieu l'a mis gratuitement, qui est de lui promettre la béatitude surnaturelle qu'il ne lui devoit pas, il faut avouer que saint Paul et Moïse n'ont pas voulu renoncer d'une manière absolue *à l'état*

[1] *Explic. des Max.* p. 90. — [2] *Rép. à quatre Lett.* n. 11, t. XXIX, p. 39. Edit. de 1845 en 12 vol. t. IX.

[1] *Proœm. in Decal.* part. III, n. 18. — [2] *Rép. à quatre Lett.* n. 11, t. XXIX, p. 40. Edit. de 1845, etc.

présent, c'est-à-dire aux promesses, mais qu'ils y ont renoncé conditionnellement, c'est-à-dire supposant le cas où les promesses gratuitement données n'auroient pas été faites.

VII. Pendant que je me plains de tant d'altérations de mon texte, vous croyez, Monseigneur, devoir vous plaindre aussi. Vous revenez à ma traduction de saint Grégoire de Nazianze [1]. Vous dites qu'en rapportant πατεῖν, j'ai omis τι *souffrir quelque chose*. Mais les altérations ou suppositions dont je me plains sont-elles de cette nature? Ceci peut-il jamais être appelé une altération? Le τι n'est qu'un terme vague et suspendu, qui n'a de force ni de sens que par l'application qui en est faite. J'ai marqué à quoi l'auteur l'applique, et ce qui en détermine tout le sens. Ainsi je ne lui ai rien ôté de sa force et de son sens fixé par la suite. Saint Grégoire de Nazianze s'explique lui-même. Comment l'Apôtre a-t-il voulu souffrir *quelque chose comme un impie? C'est en introduisant ses frères en sa place auprès de Jésus-Christ*. Voilà donc le τι déterminé. Ce que l'Apôtre vouloit souffrir, c'étoit la privation de la présence de Jésus-Christ pour la céder à ses frères. Voilà un désir de céder sa place auprès de Jésus-Christ qui est étonnant. C'est ce que saint Grégoire de Nazianze n'exprime qu'en assurant que saint Paul *a osé* en parlant ainsi, et qu'il *ose* lui-même en le rapportant. Elie de Crète, interprète de saint Grégoire de Nazianze, assure [2] que l'Apôtre a voulu « être séparé et » éloigné de Jésus-Christ afin que les Juifs mis » en sa place parvinssent au salut, pendant qu'il » seroit séparé de Jésus-Christ comme un impie » et un scélérat. » Rien n'est plus contraire à toute vraisemblance que de faire dire à saint Paul qu'il veut être puni de mort comme Jésus-Christ, en passant pour un impie qui a blasphémé. Tous les martyrs ont souffert la mort après Jésus-Christ pour cette accusation d'impiété. Pourquoi saint Grégoire de Nazianze auroit-il cru que saint Paul *osoit*, en souhaitant le martyre, et qu'il *osoit* lui-même, en rapportant le désir de l'Apôtre pour être martyr? Mais encore comment saint Paul auroit-il voulu, par son martyre, céder sa place aux Juifs auprès de Jésus-Christ? Son martyre au contraire ne l'auroit-il pas mis en cette place auprès du Sauveur? Cette remarque n'est pas de moi, elle est de saint Chrysostôme.

VIII. Avez-vous oublié, Monseigneur, que Cassien, que vous avez voulu expliquer contre moi, est décisif contre vous? Il assure que l'Apôtre n'a point refusé sa *séparation d'avec Jésus-Christ; divulsionem a Christo etiam ultimum anathematis malum optasset incurrere* [1]. Il fait dire à saint Paul : *Vellem ego non solùm temporalibus, verùm etiam perpetuis addici pœnis.* Niierez-vous encore qu'il s'agit de la *séparation d'avec Jésus-Christ, et des peines éternelles?* N'alléguez plus, s'il vous plaît, l'interprétation de saint Jérôme. Il n'est point suivi par les autres Pères. Saint Augustin, que vous voudriez mettre dans ce sentiment, lui est contraire; car il entend par le *livre de vie* celui de la prédestination éternelle [2]. Il est vrai qu'il a dit que Moïse a demandé à Dieu d'être effacé du livre, étant *assuré* de ne l'être pas. *Securus hoc dixit.* Mais enfin il suppose que ce livre, dont Moïse veut conditionnellement être effacé, est le livre de vie éternelle, le livre où sont les noms de ceux qui règnent avec Jésus-Christ dans la vision intuitive.

La sécurité dont parle saint Augustin n'empêche pas qu'il n'ait cru que Moïse a voulu conditionnellement être effacé du livre de vie éternelle. On peut renoncer conditionnellement à un bien qu'on espère de posséder. Le renoncement conditionnel est très-sincère, quoique l'on espère toujours le même bien, pourvu que l'acte du renoncement soit véritablement indépendant du motif de ce bien, qu'on assure qu'on seroit prêt à sacrifier. Saint Grégoire de Nazianze, saint Chrysostôme, Cassien, et les autres auroient donc dit sans peine comme saint Augustin. *Securus hoc dixit.* Moi-même je le dirois autant que ce Père. Qui doute que celui qui dans un état paisible et hors de toute peine intérieure sacrifie son salut conditionnellement, pour un cas différent de celui où nous avons les promesses, ne veuille et n'espère toujours fermement le salut, lors même qu'il en fait le sacrifice conditionnel. Mais quoique l'ame dans ce cas ait toute *la sécurité* de l'espérance la plus sensible, il est pourtant vrai que la béatitude céleste n'est point le motif de l'acte par lequel elle y renonce conditionnellement.

C'est ainsi, Monseigneur, que vous faites *dire* aux Pères aussi bien qu'à moi ce qu'ils n'ont jamais ni dit ni pensé. C'est ainsi que vous me convainquez de citer mal les Pères. Je suis bien fâché d'avoir sans cesse à vous montrer vos mécomptes, et de me voir réduit à des répétitions in-

[1] *Rép. à quatre Lett.* n. 10, t. XXIX, p. 37. Edit. de 1845 en 12 vol. t. IX. — [2] *In Orat. I Greg. Naz.* p. 114 et 115.

[1] *Coll.* XXI, cap. VI. — [2] *Enarr. in Psal. LXVIII*, serm. II, n. 13, t. IV, p. 708.

nombrables. Une autre chose m'afflige aussi, c'est qu'il faudra une troisième lettre pour achever de répondre à la vôtre. Je suis avec respect.

TROISIÈME LETTRE

EN RÉPONSE A CELLE

DE MONSEIGNEUR L'ÉV. DE MEAUX.

MONSEIGNEUR,

Voici le reste de mes plaintes sur votre lettre; souffrez que je les fasse librement.

I. Vous trouvez fort mauvais que je fasse des suppositions d'états différens de celui où il a plu à Dieu de nous mettre [1]. Mais vous avouez que les saints auteurs en sont pleins, *dès l'origine du christianisme;* que *ces suppositions par impossible sont célèbres dans toute l'Ecole,* et *fréquentes* dans les *mystiques;* que saint François de Sales en est *tout plein;* qu'enfin on ne peut les « rejeter, sans en même temps condamner » ce qu'il y a de plus grand et de plus saint » dans l'Eglise;.... parce qu'on en voit la pra- » tique et la théorie dès les premiers âges de » l'Eglise, et que les Pères les plus célèbres de » ces temps-là ont admiré ces actes comme pra- » tiqués par saint Paul [2]. » Mes suppositions sont fondées sur la liberté de Dieu. La niez-vous? Vous dites que je veux supposer qu'il eût réduit *les hommes à l'état de pure nature.* Non, Monseigneur, ma supposition n'a rien de commun avec cet état. Que peut-on penser d'une contestation où vous m'attaquez presque toujours en me faisant dire ce que je ne dis pas? Niez tant qu'il vous plaira la possibilité de l'état de pure nature. Pour moi, je n'ai garde de prendre le change, et de sortir de mon cas précis pour entrer dans des questions étrangères. Il ne s'agit que d'un cas où l'homme aimeroit Dieu surnaturellement par le secours de la grâce, et où Dieu, libre dans la distribution de ses dons surnaturels, ne lui donneroit pas la vision intuitive. Cette supposition est d'un grand nombre de saints auteurs. A la place d'un aveu précis ou d'une négation précise, vous changez mes suppositions. Vous dites que je veux que Dieu ait « pu nous créer comme les Païens, » comme un Socrate, comme un Epictète, » comme un Epicure [1]. » Où trouvez-vous que j'aie jamais parlé ainsi. J'ai dit que ces Païens avoient eu l'idée de l'amour de la vertu pour la vertu même, quoiqu'ils ne l'eussent pas suivie dans la pratique. Mais ai-je dit que ces Païens ont aimé Dieu? Ai-je dit que Dieu pourroit créer des hommes, afin qu'ils ne l'aimassent et ne le glorifiassent jamais que comme ces Païens? Si je l'ai dit, citez l'endroit; si je ne l'ai pas dit, faites-moi justice sur votre lettre.

II. Vous rappelez encore *Socrate*, *Epictète*, etc. vous voulez même que j'aie supposé des hommes à qui Dieu eût *révélé leur damnation.* Où trouvez-vous cette supposition dans mes écrits? *La damnation* est la cessation de l'amour, et la haine éternelle de Dieu. Ai-je dit que Dieu ait pu créer des hommes afin qu'ils cessassent de l'aimer et qu'ils le haïssent? N'ai-je pas dit en toute occasion que cette impiété fait horreur? « Pour faire, dites-vous [2], un » acte d'amour pur il faut retourner en esprit à » tous ces états. La première chose qu'il faudra » faire sera d'oublier qu'on a un Sauveur. Il » faudroit de même oublier qu'on a un Dieu, » etc. » Non, Monseigneur, pour faire un acte d'amour parfait il ne faut *oublier* ni Dieu créateur, ni Jésus-Christ sauveur. Leurs bienfaits sont l'objet immédiat du pur amour de complaisance. De plus, ces mêmes bienfaits considérés par la vertu de gratitude, ou désirés par celle de l'espérance, aident à nous montrer leurs perfections divines, et par conséquent à aimer Dieu et Jésus-Christ pour eux-mêmes. De plus, la vue de leurs bienfaits sert encore médiatement à augmenter la charité, quoique ces bienfaits, en tant qu'utiles pour nous, n'entrent point comme motifs propres dans les actes de cette vertu. C'est ce que j'ai expliqué clairement et amplement par saint Thomas, dans ma *Réponse à votre Sommaire* [3]. J'ai montré que l'amour de pure complaisance s'occupe directement des bienfaits de Dieu; que l'exercice de l'espérance, en rendant l'ame attentive à Dieu béatifiant, la dispose à le regarder aussi comme bon en lui-même; qu'ainsi les actes d'espérance préparent l'ame aux actes de charité, et qu'enfin l'exercice de l'espérance augmente médiatement la charité même en diminuant la concupiscence, et en faisant croître la grâce: enfin, dans le plus parfait état, les actes d'espérance et de reconnoissance deviennent de plus en plus fréquens, mais c'est parce qu'ils

[1] *Rép. à quatre Lett.* n. 11, t. XXIX, p. 39 et suiv. — [2] *Instr. sur les États d'oraison.* liv. IX, n. 1, 2, 3, t. XXVII, p. 346 et suiv. Edit. de 1845 en 12 vol. t. IX.

[1] *Rép. à quatre Lett.* n. 11, t. XXIX, p. 40. — [2] *Ibid.* n. 11, p. 41. Ed. de 1845, etc. — [3] Voyez VIIe obj. et suiv. ci-dessus, p. 389 et suiv.

sont commandés par la charité. Toutes ces réponses sont évidentes. Mais nulle réponse claire ne peut arrêter vos répétitions. Vous voulez pouvoir toujours dire que, selon moi, *pour faire un acte d'amour pur*, il faut *oublier qu'on a un Sauveur, et un Dieu*.

Vous allez jusqu'à prétendre que Dieu, tel qu'il est adoré par le pur amour, est un Dieu « qui ne sait ni ne fait ni bien ni mal, qu'il » faudroit servir néanmoins à cause de l'excel- » lence de sa nature parfaite, comme disoient » les Epicuriens chez Diogènes Laërce [1]. » Sans doute cette maxime des Epicuriens, quoiqu'ils ne la suivissent pas dans la pratique, étoit fondée sur l'idée de l'amour qui est dû pour lui-même à ce qui est excellent en soi, quand même il ne nous seroit pas utile. Cette idée est bien plus parfaite que celle d'un amour qui n'a point d'autre *raison d'aimer* que notre propre bonheur. C'est cette idée parfaite que les Païens ne suivoient pas : mais au moins tous ces aveugles, jusqu'aux Epicuriens, l'admiroient. Pour vous, Monseigneur, vous ne souffrez pas même qu'on l'admire parmi les Chrétiens, ni qu'on aspire à la suivre avec le secours de la grâce. Au contraire, vous la regardez comme la source de l'illusion la plus impie.

De plus, remarquez, Monseigneur, que quand l'Ecole parle d'aimer Dieu *sans rapport à nous*, elle ne prétend pas lui ôter ses perfections bienfaisantes ni son droit de nous punir. Si on l'aimoit *comme un Dieu qui ne sait et qui ne fait rien*, on ne l'aimeroit pas comme parfait, on ne l'aimeroit pas comme Dieu : ce ne seroit plus lui-même. En l'aimant comme parfait, on l'aime comme capable de faire du bien, on l'aime comme étant bienfaisant. Mais ni l'utilité qui nous revient de ses bienfaits, ni la souffrance de ses punitions, ne sont point dans ces actes les motifs de l'amour. Si on ne peut aimer Dieu sans y être excité par le motif de ses perfections bienfaisantes ou punissantes ; s'il faut nécessairement en tout acte d'amour regarder Dieu dans ce rapport comme nous étant utile ou nuisible, c'est-à-dire, en tant qu'il peut faire du bien ou du mal, les motifs de crainte entreront aussi bien que ceux d'espérance dans tous les actes de charité ; les motifs spécifiques de toutes les vertus, qui en font *la distinction*, seront confondus ; et cette distinction que nous avons donnée comme *révélée de Dieu* [2] n'aura rien de réel. Toute l'Ecole, que vous renversez ouvertement par là, peut juger si ma cause n'est pas la sienne. Aimer Dieu dans les actes de charité, sans y être excité par l'utilité de ses bienfaits, quoiqu'on le reconnoisse infiniment bienfaisant, c'est, selon vous, aimer le Dieu d'Epicure *qui ne sait et ne fait ni bien ni mal*.

III. Vous me reprochez d'avoir dit qu'on aimeroit Dieu « quand il prendroit plaisir à ren- » dre éternellement malheureux ceux-là même » qui l'aimeroient [1]. » Je n'ai point dit quand *il prendroit plaisir ;* j'ai dit, *quand il voudroit rendre, etc.* Cette altération n'est pas bien importante : mais enfin ce n'est pas pour rien que vous avez voulu changer ainsi mes paroles, en les rapportant en lettres italiques. Ce changement fait voir que vous cherchez à grossir les objections, et à m'imputer l'idée d'un Dieu cruel qui *prend plaisir* au malheur de sa créature. Quand j'ai parlé d'être *éternellement malheureux*, il est évident que je n'ai pas pris dans un sens rigoureux et absolu le *malheur* pour la damnation et pour la haine de Dieu, puisque j'ai voulu qu'on ne cessât jamais de l'aimer. Je n'ai entendu que la privation de la béatitude céleste avec la souffrance des *tourmens éternels*. C'est ce qui est autorisé dans le XXXIIIe Article d'Issy.

IV. Vous vous plaignez, Monseigneur, de ce que je vous *fais dire que la réponse de mort* que saint François de Sales *portoit empreinte en lui-même étoit une réponse de mort éternelle* [2]. Vous assurez que je vous *impose manifestement*. Vous ajoutez : « Quand je l'aurois dit cent fois, cent » fois il faudroit me dédire, et effacer ce blas- » phême avec un torrent de larmes. » Mais laissons *le torrent de larmes*, qui n'est qu'une figure d'éloquence, et contentons-nous du fait clair comme le jour. Il s'agit d'une *impression de réprobation*, et d'une *terrible résolution* prise sur ce que le saint *portoit dans son cœur comme une réponse de mort assurée*. Vous dites [3] : *On voit qu'il portoit dans son cœur, etc.* Par où le voit-on ? par ce qui précède, et par ce qui suit immédiatement. Voici ce qui précède immédiatement : *Que puisqu'en l'autre vie il devoit être privé pour jamais de voir et d'aimer un Dieu si digne d'être aimé, etc.* Voilà la raison par laquelle *on voit qu'il portoit dans son cœur comme une réponse de mort assurée*. Mais voyons ce qui suit immédiatement. Pourquoi voit-on qu'il *portoit dans son cœur comme une réponse de*

[1] *Rép. à quatre Lett.* n. 11, t. XXIX, p. 41. Edit. de 1845 en 12 vol. t. IX. — [2] XXIe *Art. d'Issy.*

[1] *Rép. à quatre Lett.* n. 11, t. XXIX, p. 41. — [2] *Ibid.* n. 12, p. 45. — [3] *Etats d'or.* liv. IX, n. 3, t. XXVII, p. 333. Edit. de 1845 en 12 vol. t. IX.

mort assurée? C'est qu'il *supposoit* (chose impossible) *qu'il n'aimeroit plus dans l'éternité.* La *supposition et la réponse de mort* sont donc évidemment la même chose. Ce qui précède et ce qui suit immédiatement ne permet pas d'en douter. Mais pourquoi affecter de reculer ainsi sur une chose si innocente? La *supposition* seroit sans doute plus hardie, si elle étoit exprimée simplement, et seulement jointe à la *terrible résolution*, au lieu que *la réponse de mort* est un correctif qui adoucit beaucoup; en voici une raison claire : c'est que la réponse de mort n'étoit pas *assurée :* elle n'étoit que *comme assurée. Comme*, exprime l'apparence de ce qui n'est pas réel. Ne versez donc point, Monseigneur, un *torrent de larmes*, sur une expression qui, loin d'être un blasphème, est au contraire un vrai correctif dans votre texte. Mais avouez-la sans peine, puisque votre texte la porte évidemment, et qu'elle vous paroîtroit très-innocente, si elle ne justifioit mon livre. Saint François de Sales étoit malade, il est vrai, il croyoit mourir; mais ce qui causa sa *terrible résolution*, c'est *l'impression de réprobation;* c'est *la réponse de mort;* c'est *la supposition qu'il n'aimeroit plus dans l'éternité.*

V. Vous ne cessez, Monseigneur, de confondre le sacrifice absolu avec le conditionnel. Le conditionnel regarde la béatitude surnaturelle ou vision intuitive; et c'est en quoi saint Grégoire de Nazianze trouvoit que saint Paul avoit *osé* en le faisant. Cet acte se fait en pleine paix, et dans l'état de l'espérance la plus sensible. Au contraire le sacrifice absolu ne tombe que sur un attachement naturel aux dons promis. Il n'est pas le même que celui de saint Paul; et c'est en vain que vous voulez réfuter pour cet Apôtre ou pour Moïse ce que je n'ai jamais dit par rapport à eux. Vous vous récriez [1] : « Ces sacrifices absolus ne se trouvent » chez aucun autre auteur que chez vous. » Vous ajoutez : « C'est là votre idée particulière, » que vous ne pouvez défendre avec tant d'at- » tache, ni en faire votre idole, et le cher objet » de votre plus parfaite spiritualité, qu'à cause » qu'elle sert d'excuse aux sacrifices extrêmes » des mystiques dont vous prenez adroitement » la cause en main. »

Voilà tout ce qu'on peut dire pour faire entendre que je n'ai inventé mon *sacrifice* absolu que pour défendre artificieusement madame Guyon. Mais le lecteur doit juger, par un exemple si décisif et si sensible, si vous m'accusez avec justice ou non d'être l'apologiste des livres de cette personne. Voyons donc si je suis l'inventeur de ce sacrifice.

Vous dites, Monseigneur : « Car où prenez- » vous ce sacrifice absolu [1]. » Je le prends dans la tradition des Pères, qui supposent une *mercenarité* dans les justes imparfaits, et qui la retranchent dans les parfaits. Le retranchement en est absolu, et sans condition. Retranchement et sacrifice sont la même chose. Le sacrifice de la *mercenarité* est donc, selon les Pères, absolu et sans condition dans les parfaits. Mais n'allons pas si loin. Je prends ce sacrifice dans votre propre livre [2] où vous expliquez saint François de Sales. *Il portoit dans son cœur comme une réponse de mort assurée ;* il portoit *une impression de réprobation :* c'est là-dessus qu'il prit une *terrible résolution*. Qui dit *terrible*, dit quelque chose qui coûte cher à la nature. Il dit un acte où l'on sacrifie quelque grand attachement. Aussi assurez-vous qu'un acte *si désintéressé* vainquoit le démon. Pourquoi étoit-il *si désintéressé?* C'est qu'il excluoit quelque intérêt : désintéressé et exempt d'intérêt sont synonymes. Voilà donc une *résolution* qui est *terrible* en ce qu'elle est *si désintéressée*, c'est-à-dire qu'elle renonce à quelque intérêt. Appelez cet intérêt comme il vous plaira; au lieu de dire sacrifier, dites renoncer ou retrancher : tous les noms ne sont indifférens, pourvu que le fond de la chose demeure incontestable. Ce qui est certain, c'est que voilà un intérêt que saint François de Sales abandonne par cet acte *terrible*. Cet abandon n'est point conditionnel. Non-seulement l'acte est nommé désintéressé, mais encore il le nomme *si désintéressé*. Il exclut donc absolument cet intérêt.

Vous avez même appelé ce renoncement *terrible* une *espèce de sacrifice*. Voici vos propres paroles : « Dieu pressé, par des touches parti- » culières, à lui faire cette espèce de sacrifice, à » l'exemple de saint Paul [3]. » Il est vrai que vous confondez dans ces paroles, selon votre coutume, le sacrifice des *ames peinées* avec celui de saint Paul, qui est très-différent, puisqu'il fut fait sans qu'il paroisse que l'Apôtre fût alors peiné sur son salut. Mais enfin voilà *une espèce de sacrifice*, selon vous, que *les ames peinées* peuvent faire par le conseil de leurs directeurs. Et quand est-ce qu'elles peuvent le faire? Est-

[1] *Réponse à quatre Lett.* n. 13, t. XXIX, p. 49. Edit. de 1845 en 12 vol. t. IX.

[1] *Rép. à quatre Lett.* n. 13, t. XXIX, p. 48. — [2] *Et. d'or.* liv. IX, n. 3, déja cité. — [3] *Ibid.* liv. X, n. 19, p. 429.

ce seulement hors de la peine, lorsqu'elles ont une espérance sensible, et qu'elles voient clairement qu'il ne s'agit que d'un cas impossible? Tout au contraire, c'est lorsqu'elles *supposent* comme saint François de Sales *qu'elles n'aimeront plus dans l'éternité*; c'est lorsqu'elles *croient certainement* comme le frère Laurent être *damnées*, en sorte que *tous les hommes du monde ne pourroient leur ôter cette opinion*; enfin c'est lorsqu'elles se *voient manifestement*, pour parler comme le père Surin approuvé par vous, *sales et insupportables à elles-mêmes*. Voilà *l'espèce de sacrifice* que vous dites que *Dieu presse* l'ame de faire. Vous ajoutez que le directeur doit *l'aider à produire et en quelque sorte enfanter ce que Dieu en exige par ses impulsions*. Qui dit *espèce de sacrifice*, que le directeur inspire et qu'il *aide les ames peinées* à produire, dit sans doute un sacrifice douloureux de quelque chose de réel. Cette chose est selon vous, *un intérêt*, puisque l'acte de ce sacrifice étoit dans saint François de Sales *si désintéressé*. Cette *espèce de sacrifice* n'a rien de conditionnel; car il ne regarde point le salut même, et ce n'est que pour le salut que l'expression conditionnelle est nécessaire. La *mercenarité* que les Pères admettent dans les justes imparfaits, et qu'ils retranchent des parfaits, est une imperfection qu'on retranche absolument pour l'état présent sans y mettre des conditions et sans chercher des cas impossibles.

Achevons, Monseigneur, de trouver ce sacrifice dans vos propres paroles. Vous dites, en expliquant le Père Surin, qu'il rejetoit *un soin* avec *inquiétude* [1]. Ce *soin inquiet* est donc absolument retranché ou sacrifié, selon vous. Ce *soin inquiet* est la mercenarité, que les Pères admettent dans les justes imparfaits. C'est, selon moi, *un reste d'esprit mercenaire* qu'on peut absolument retrancher. C'est cette même *mercenarité* ou *reste d'esprit mercenaire* que je n'ai cru pouvoir traduire en français plus naturellement que par les termes *d'intérêt propre*. Ce que vous appelez une *terrible résolution*, un acte *si désintéressé*, une *espèce de sacrifice*, est sans doute un renoncement absolu et sans condition au *soin inquiet* sur les dons de Dieu. M. l'archevêque de Paris a parlé comme vous, en expliquant le frère Laurent, « qui s'étoit » toujours gouverné par amour, sans aucun » autre intérêt, sans se soucier s'il seroit damné » ou s'il seroit sauvé. » Ce prélat assure que le mot de *soucier* est un vieux mot qui signifie un *désir inquiet*, qu'il faut en effet retrancher. Il faut donc, selon ce prélat, retrancher ou sacrifier absolument le *souci* ou *désir inquiet* du salut. C'est donc dans les Pères, dans saint François de Sales, dans vos propres ouvrages que j'ai trouvé ce sacrifice absolu. Pourquoi donc m'accusez-vous de l'avoir inventé, quoiqu'il ne soit *chez aucun autre auteur, d'en faire mon idole, et le cher objet de ma plus parfaite spiritualité*; enfin de le faire *servir d'excuse* aux faux *mystiques* qui enseignent le désespoir, et dont je prends *adroitement la cause en main*? C'est ainsi que vous m'accusez de soutenir les livres de madame Guyon, lorsque je ne dis que ce que vous avez reconnu vous-même par des équivalens manifestes.

VI. Jusqu'ici, Monseigneur, le lecteur à pu remarquer que vous ne m'avez attaqué qu'en m'imputant ce que je nie, ce que je déteste, ce que je montre sans cesse, que mon texte rejette formellement. Mais nous voici enfin arrivés au point où vous me faites un crime capital de ce qui est effectivement ma doctrine. Si ce que vous me reprochez ici comme une erreur en est une, je dois avouer de bonne foi à la face de toute l'Église que j'ai erré. Il n'y a donc qu'à vous écouter, et qu'à peser toutes vos paroles.

Vous distinguez le motif de la *bonté bienfaisante de Dieu* d'avec celui de *l'excellence* de sa nature [1]. Vous assurez que je ne fais point voir par les *suppositions impossibles* que *ces motifs soient séparables*. Vous ajoutez, *et c'est en cela qu'est votre erreur*. Enfin vous soutenez que *l'Ecole donne à la charité deux sortes d'objets, les premiers et les seconds* [2]. Si vous entendez, par séparation de motifs, l'exclusion du motif des bienfaits de Dieu pour un état, vous auriez raison de dire que toute l'Ecole seroit contre moi. Ce seroit sans doute en cela que seroit *mon erreur*; mais puisque je n'entends par cette séparation qu'une simple abstraction pour les actes propres de la charité, supposant toujours d'ailleurs ce motif dans ceux de l'espérance, pouvez-vous dire que *c'est en cela qu'est mon erreur*, et que *j'allègue l'Ecole sans jamais la vouloir entendre*. Laissons-la, Monseigneur, s'entendre elle-même : proposons-lui de concert notre question, et demandons-lui ce qu'elle pense depuis cinq cents ans. L'acte propre de charité ou d'amour de pure bienveillance ren-

[1] *Ve Ecrit*, n. 14, t. XXVIII, p. 521. Edit. de 1845 en 12 vol. t. IX.

[1] *Rép. à quatre Lettr.* n. 11, t. XXIX, p. 41 et suiv. — [2] *Ibid.* n. 14, p. 49, 50. Edit. de 1845, etc.

ferme-t-il le motif de Dieu béatifiant, comme un motif *essentiel et inséparable?*

Je suis ravi de voir que nous ne sommes plus à perdre notre temps, et à scandaliser l'Église sur des disputes d'équivoques. Ici nous nous entendons : et c'est une question très-importante, sur laquelle j'avoue que vous me paroissez dans l'erreur, comme je vous parois y être. C'est là-dessus que vous vous récriez que *je me perds*. C'est là-dessus que vous parlez ainsi [1] : « Je m'attache à ce point dans cette lettre, » parce que c'est le point décisif. C'est l'envie » de séparer ces motifs que Dieu a unis, qui » vous a fait rechercher tous les prodiges que » vous trouvez seul dans les suppositions im- » possibles ; c'est, dis-je, ce qui vous y fait re- » chercher une charité séparée du motif essen- » tiel de la béatitude et de celui de posséder » Dieu. » Le voilà donc, *le point décisif* de mon système; et de peur qu'on n'en soit pas assez convaincu, vous mettez encore à la marge, *que ce seul point renferme la décision du tout*. Ce point décisif, selon vous, est que la béatitude est un *motif essentiel et inséparable* de tout acte de charité. Voilà sur quoi vous dites que *j'allègue l'Ecole sans jamais vouloir l'entendre*.

Je ne puis mieux l'entendre qu'en écoutant M. l'évêque de Chartres, qui n'est pas un témoin suspect. « On dispute, dit-il [2], en théo- » logie savoir, si le motif de la récompense, au- » trement si la vue de notre propre bonheur » fait partie du motif spécifique ou objet formel de la charité, ou bien si elle constitue seulement le motif spécifique et l'objet formel » de l'espérance. Ceux qui soutiennent ce der- » nier disent que la charité de sa nature, et » considérée précisément dans l'acte qui lui est » propre, n'a pour objet ou motif que la bonté » infinie de Dieu en elle-même, sans aucun » rapport au bonheur qui nous en doit revenir. » Cette opinion est très-commune en théologie, » et très-orthodoxe. Je l'ai soutenue moi-même, » et je n'ai jamais cru y donner la moindre at- » teinte en me déclarant contre le livre de » M. de Cambrai, etc. » Ce prélat ajoute *qu'elle ne peut avoir aucun rapport* avec mon livre. Pour vous, Monseigneur, vous assurez tout au contraire que *c'est en cela qu'est mon erreur*, et *que je me perds*, qu'enfin c'est *le point décisif qui renferme la décision du tout* [3].

Ce prélat dit, dans la même page, que *le motif de l'espérance sert de motif excitatif à la charité*. Mais afin qu'on ne s'y trompe pas, et qu'on ne prenne point son opinion pour la vôtre, il déclare qu'il n'entend par cette sorte de motif, rien qui entre dans l'acte comme une raison formelle et essentielle de vouloir; car il ajoute aussitôt : « Ce qu'il faut étendre par la » même raison aux motifs de la crainte et de » toutes les autres vertus. » Vous le voyez, Monseigneur, que, selon M. de Chartres, la béatitude, loin d'être l'unique *raison d'aimer*, comme vous l'assurez, loin même d'être un motif secondaire, *essentiel et inséparable*, comme vous voulez le faire dire à l'Ecole, n'entre dans l'acte de charité que comme ceux de toutes les autres vertus. Direz-vous que toutes les vertus perdant leur distinction spécifique, se confondent dans la charité qui renferme *inséparablement et essentiellement* tous leurs divers motifs?

Ce prélat cite encore Durand, pour montrer que *les biens* même *temporels peuvent devenir des secours pour aimer Dieu davantage* [1]. Il cite aussi Estius pour établir « que la vue des ré- » compenses même temporelles n'est point con- » traire à la perfection de la charité, quand on » est disposé sans cette vue à aimer Dieu éga- » lement; ainsi que les miracles ne diminuent » point la perfection de la foi, si ce n'est dans » le cas où l'on auroit de la peine à croire sans » les miracles [2]. » Il est manifeste que ce prélat n'a pas voulu donner à la charité pour motifs essentiels et inséparables, les motifs des autres vertus surnaturelles, non plus que les biens temporels. Toutes ces choses sont néanmoins des *secours* pour augmenter cette vertu. C'est ce que Durand nomme *adminiculativa*. Ce terme ne peut jamais signifier des motifs *essentiels et inséparables*.

Aussi M. de Chartres conclut-il ainsi [3] : « On » dit : Si la charité ne regarde que la bonté de » Dieu infinie en elle-même, sans rapport à » notre propre bonheur, je puis donc faire un » acte d'amour de Dieu n'y étant excité que par » la vue de sa bonté infinie, telle qu'elle est en » elle-même, indépendamment de toute autre » idée qui ait rapport à nous. Cette proposition » ne peut se nier. »

Remarquez, Monseigneur, que cette proposition est négative, elle exclut formellement le motif de la béatitude, elle n'admet que celui de *la bonté infinie telle qu'elle est en elle-même*.

[1] *Rép. à quatre Lettr.* n. 19, t. XXIX, p. 61 et suiv. — [2] *Lett. past. de M. l'évêque de Chartres*, n. 6, ci-dessus, t. III. — [3] *Rép. à quatre Lett.* n. 14, 19, 26, t. XXIX, p. 49, 61, 87. Edit. de 1845 en 12 vol. t. IX.

[1] *Lett. past. de M. l'évêque de Chartres*, n. 6. — [2] *Ibid.* n. 25. — [3] *Ibid.* n. 6.

Les voilà ces propositions négatives et exclusives qui vous choquent tant dans mon livre. Voilà ce que vous assurez qui est *le point décisif, qui renferme la décision du tout*, le point *où est mon erreur* et où je *me perds*. Voilà ce que M. de Chartres reconnoît non-seulement pour vrai, mais encore pour incontestable. *Cette proposition*, dit-il, *ne peut se nier*. Pourquoi donc la niez-vous, Monseigneur? Pourquoi voulez-vous la rendre en moi si erronée et si odieuse?

Il est vrai que M. l'évêque de Chartres suppose que j'établis un état habituel où il n'y auroit plus que de ces actes propres de la seule charité. Mais j'ai montré que j'ai toujours conservé la distinction des vertus par leurs objets spécifiques, et que je veux seulement un état habituel, où les actes distincts de toutes les vertus soient commandés par cette charité prévenante, telle que M. de Chartres la reconnoît lui-même. Ce prélat raisonne juste sur la définition de la charité, et en cela il contredit votre principe fondamental, que vous nommez le *point décisif*. Mais il faut avouer que vous avez jugé mieux que lui de la question de fait sur mon livre. Vous avez bien senti que tout mon système dépend de cette définition de la charité, et qu'en l'admettant on admettoit tout le fond du système. Ce n'est point sans une absolue nécessité que vous déclarez si hautement que c'est le *point décisif, le point qui renferme la décision du tout*, le point où est mon *erreur*, et par lequel *je me perds*. Vous vous seriez bien gardé d'attaquer ainsi l'École, si vous n'aviez senti que vous ne pouviez autrement détruire mon livre. En cela vous entendez mon système, aussi bien que je l'entends. Vous voyez fort bien que si la charité est dans ses actes propres indépendante du motif de la béatitude, il y a un état habituel de perfection, où cette vertu qui regarde Dieu en lui-même sans rapport à notre utilité, prévient, commande et élève à elle toutes les autres vertus distinctement exercées, avec leurs motifs propres. Cet état habituel, établi dans le XIIIe Article d'Issy, est ce que vous craignez. M. de Chartres a raison contre vous pour le point de droit, et vous avez raison contre lui pour le fait. Voilà, comme vous l'assurez, *le point décisif qui renferme la décision du tout*. M'attaquer autrement, c'est n'attaquer qu'un fantôme; mais m'attaquer dans ce point décisif c'est m'attaquer moi-même dans mon principe fondamental, c'est attaquer pour ainsi dire le centre du système.

Contre une telle évidence qu'alléguez-vous, Monseigneur? Vous employez les raisons des philosophes, qui disent qu'on fait tout pour être heureux. Mais quand nous parlons du motif de la charité, il n'est question entre nous ni des philosophes, ni des actes purement naturels, ni de la béatitude naturelle et imparfaite. Ecartons, une fois pour toutes, tout ce qui n'est pas notre véritable question. Il ne s'agit entre nous que des théologiens, des actes surnaturels de charité, et de la béatitude surnaturelle qui n'est promise que gratuitement. Mais encore qu'alléguez-vous? Vous dites que comme les actes naturels ne peuvent avoir pour motif que la béatitude naturelle, tout de même les actes surnaturels de charité ne peuvent tendre qu'à l'union ou jouissance surnaturelle. Mais où prenez-vous cette conséquence? Comment prouverez-vous que la grâce ne puisse pas nous faire aimer Dieu, comme dit M. de Chartres, *sans aucun rapport au bonheur qui nous en doit revenir?* Où trouverez-vous que *l'union* que l'amour cherche par sa nature soit nécessairement l'union céleste qui se fait dans la vision intuitive? Où trouverez-vous que *jouir* soit voir Dieu intuitivement? Ne savez-vous pas que quand saint Augustin et saint Thomas ont assuré que la charité veut *jouir*, ils n'entendent par jouissance qu'une adhésion de la volonté à Dieu pour lui-même?

VII. Vous m'opposez saint Thomas, et vous prétendez en avoir produit *vingt endroits formels* où il parle *ex professo*. Où sont-ils ces vingt endroits? C'est moi qui vous ai montré, et par les passages formels de ce saint docteur, et par ses définitions expresses, et par ses principes fondamentaux, que votre doctrine est contraire à la sienne. Des vingt passages formels vous vous réduisez ici à un seul, et nous allons voir combien il vous est inutile.

Saint Thomas a dit[1], il est vrai, que Dieu « est à un chacun toute la raison d'aimer, parce » qu'il est tout le bien de l'homme; car si par » impossible Dieu n'étoit pas le bien de l'hom- » me, il ne lui seroit pas la raison d'aimer. » D'où il conclut ainsi : « Et c'est pourquoi dans » l'ordre de l'amour il faut que l'homme après » Dieu s'aime principalement. » Mais en vérité, Monseigneur, est-ce là l'endroit où ce saint docteur explique *ex professo* le motif formel qui est essentiel à tout acte de charité? Nullement. Il a traité cette question à fond *ex professo*, dans l'article VI, et la question XVII, où il assure que « l'espérance attache l'homme à Dieu comme à » un principe d'où nous vient l'acquisition du

[1] 2. 2. Quæst. XXVI, art. XIII.

» bien parfait; *au lieu que* la charité attache » l'homme à Dieu pour lui-même. » Il l'explique à fond dans l'article VII de la même question, où il dit que *l'amour parfait*, qui est celui de charité, *aime* l'objet *pour lui-même*; au lieu que *l'amour imparfait*, qui est celui d'espérance ou de concupiscence, *aime* l'objet *non en lui-même, mais afin qu'il lui en revienne un bien*. Il l'avoit expliqué à fond dans l'article VI de la question XXII, où il établit la prééminence de la charité au-dessus de toutes les autres vertus, et de l'espérance en particulier. C'est là qu'il assure que l'espérance atteint Dieu « en tant que l'acquisition du bien nous vient » de lui, au lieu que la charité atteint Dieu » même, pour s'arrêter en lui, non afin qu'il » nous en revienne quelque chose; et c'est » pourquoi la charité est plus parfaite que l'es- » pérance, etc. » Voilà les endroits décisifs, et les définitions précises où saint Thomas a établi la distinction de ces deux vertus. J'ai encore montré par ces principes que sa doctrine ne peut jamais avoir d'autre sens.

Voyons maintenant s'il explique la nature de la charité *ex professo*, comme vous le dites, dans l'endroit que vous avez cité. Dans cet article il s'agit non de la définition de la charité, mais de savoir *si l'ordre de la charité se conserve dans la patrie* céleste. La troisième objection de cet article porte que dans la patrie Dieu sera *toute la raison* ou règle *de l'amour*. Dans les saints les uns à l'égard des autres, l'objection tend à conclure qu'un saint aimera son prochain plus que soi, si ce prochain est plus avancé auprès de Dieu. Saint Thomas répond que non, parce que dans le ciel Dieu « est à chaque bien- » heureux toute la raison d'aimer, et qu'il est » tout le bien de l'homme; » d'où il conclut que chaque saint s'aime toujours plus qu'il n'aime les autres saints plus élevés que lui dans la gloire, parce que tel est en Dieu l'ordre ou la *raison d'aimer, qu'après Dieu on doit s'aimer principalement*. A Dieu ne plaise que ce saint docteur entende par là que la béatitude soit dans le ciel la seule raison qui attache les saints à Dieu! Trente textes formels du saint combattent une doctrine si odieuse. Il ne s'agit point là du motif de l'amour pour Dieu, mais seulement de la règle d'amour pour le prochain. Saint Thomas ne donne point à la charité d'autre motif essentiel d'amour de Dieu, que sa perfection infinie.

Si vous en doutez, Monseigneur, écoutez-le lui-même. Après avoir dit que « l'ame aime » Dieu pour Dieu, non-seulement à cause qu'il » lui est bon, etc. mais beaucoup davantage » parce qu'il est simplement bon en soi, etc. » il ajoute que plus elle aime sincèrement Dieu » pour sa bonté qui est sa nature, et non pour » la participation de sa béatitude; plus l'ame est » bienheureuse, quoique la communication de » la béatitude divine ne lui soit point du tout » un motif pour cette sincérité d'amour. *Licèt* » *communicatio beatitudinis* nequaquam ipsam » moveat *ad sinceritatem illam amoris* [1]. » Direz-vous, Monseigneur, que l'ame est d'autant plus heureuse et parfaite, selon saint Thomas, qu'elle s'éloigne davantage, en aimant, de l'unique et totale raison d'aimer Dieu? Ferez-vous dire à ce saint docteur que dans le ciel l'unique et totale raison d'aimer n'est plus un motif qui excite en aucune façon les saints à l'amour? *Nequaquam*. Vous le voyez donc clairement; saint Thomas n'a jamais voulu dire que les saints n'aimeroient pas Dieu, et qu'il ne leur seroit pas la raison d'aimer, s'il ne se rendoit pas béatifiant pour eux. Il dit seulement que Dieu bon est l'unique et totale raison ou règle de l'amour des saints les uns pour les autres. Loin de dire que si Dieu ne se rendoit pas béatifiant, il ne seroit pas aimable pour les saints, il assure au contraire formellement, comme vous le voyez, que *la communication de la béatitude divine n'est plus* du tout, nequaquam, *un motif qui les excite* à aimer.

Saint Thomas ajoute en cet endroit : « *Avec* » *quel* plaisir l'ame rend-elle alors un retour » sincère d'amour à son Créateur, qui l'a aimée » sans y être excité par aucune sainteté, ni » bonté de l'ame, ni utilité qu'il en pût tirer, » mais par sa naturelle bonté. » Il dit encore que dans l'autre vie « l'ame loue Dieu pour » Dieu; car encore qu'elle ne puisse le louer » sans un grand plaisir, elle ne désire néan- » moins *nullement*, *nullatenus tamen*, de le » louer pour son propre avantage, mais pure- » ment et simplement pour lui. »

Ce saint docteur ayant cette idée de la charité des bienheureux, n'en a point eu d'autre de celle des justes en cette vie. C'est le même ordre et la même nature de la charité, qui est commencée ici-bas, et qui se perfectionnera dans le ciel. Ainsi, selon lui, dès cette vie on commence à aimer Dieu dans les actes de charité, « sans que la communication de la béati- » tude y excite la volonté. *Nequaquam*, *nulla-* » *tenus*. » Il ajoute [2] que « l'ame est dans une » si grande pureté d'amour pour Dieu, que si

[1] *Opusc. LXIII*, cap. II, ad III arg. — [2] *Ibid.* cap. III.

» elle avoit à choisir ou d'être privée de l'éter-
» nelle béatitude, ou de mettre un obstacle en
» soi ou en autrui, pour la volonté de Dieu,
» elle aimeroit beaucoup mieux être privée de
» l'éternelle béatitude, que de retarder la vo-
» lonté de Dieu, et elle regarderoit comme un
» grand bonheur d'accomplir en tout la volonté
» de Dieu par son propre dommage. » Pour montrer que ce désintéressement de l'amour se trouve dès cette vie, il cite l'exemple d'Eléazar, « qui aima mieux, dit-il, être puni dans l'enfer, » que de violer la loi par la crainte de la mort. » C'est dans ce même esprit que saint Thomas parle encore ainsi [1] : « L'ame congratule Dieu
» non pour soi, mais pour lui ; car elle est d'une
» telle pureté en congratulant Dieu, qu'elle
» veut qu'il soit bienheureux, plutôt qu'elle ne
» veut être bienheureuse ; et même cette ame
» fidèle choisiroit plutôt d'être privée pour tou-
» jours de toute béatitude, que de voir en Dieu
» quelque manquement de béatitude ou de
» perfection. » Si la béatitude étoit, selon saint Thomas, l'unique et totale raison d'aimer Dieu, comme vous le prétendez, Monseigneur, en sorte que les bienheureux mêmes ne le dussent pas trouver aimable, s'il ne vouloit pas se rendre béatifiant pour eux ; il n'y a aucune des paroles que je viens de rapporter, qui ne fût le comble des contradictions les plus extravagantes. Concluez donc que saint Thomas, loin de parler *ex professo* du motif essentiel, unique et total de l'amour de Dieu, comme vous l'assurez dans l'endroit que vous avez cité, n'y parle en aucune façon du motif de cet amour, mais seulement de *la raison* ou règle de l'amour des bienheureux, les uns pour les autres.

Le seul principe que vous pouvez tirer de cet endroit de saint Thomas ne fait rien à notre question. Il est vrai que si dans un cas absolument impossible Dieu n'étoit pas *tout le bien de l'homme, il ne lui seroit pas la raison d'aimer* les autres biens inférieurs et créés. Ce cas absolument impossible, n'est pas celui où Dieu ne nous auroit pas donné gratuitement la vision intuitive ; car le cas où nous aurions été privés de ce don gratuit, eût été possible avant les promesses. Il s'agit ici d'un autre cas d'absolue impossibilité. Dans ce cas absolument impossible, Dieu ne seroit plus Dieu, il ne seroit plus lui-même ; car il ne seroit pas tout notre bien, c'est-à-dire que s'il n'étoit pas *Celui qui est*, et par qui nous sommes, il ne seroit plus notre règle d'amour pour autrui, et nous aimerions alors librement tous les autres êtres suivant les divers degrés de bien qui nous y paroitroient. Ce bien infini est toujours libéral, bienfaisant et communicatif pour ses ouvrages ; mais il est libre de l'être plus ou moins ; il l'auroit toujours été pour nous à quelque degré, quand même il n'auroit pas voulu l'être jusqu'au degré de nous destiner la béatitude surnaturelle pour sa vision intuitive. Ainsi, quand même il ne lui eût pas plu de nous la donner, il n'auroit pas laissé d'être encore tout notre bien. Nous aurions encore dû l'aimer souverainement, et n'aimer aucun autre être que selon l'ordre de sa volonté. Voilà tout le raisonnement de saint Thomas. Ce raisonnement, loin d'être une décision pour vous *ex professo*, n'est qu'une réponse à une objection sur une question tout-à-fait étrangère à celle du motif de la charité.

VIII. Pour conserver la distinction de la charité d'avec l'espérance, en ne reconnoissant qu'une seule *raison d'aimer*, qui est la béatitude, vous alléguez, Monseigneur, une *solution* que vous m'accusez de réfuter « sans dire une
» seule fois que vous l'avez prise de mot à mot
» de saint Thomas [1]. » La voici cette solution : « C'est que la charité emporte une union avec
» ce bien, et que l'espérance en emporte un
» certain éloignement [2]. » Je n'ai jamais voulu dissimuler que saint Thomas a parlé ainsi. Mais ce n'est pas de quoi il est question entre nous. Il s'agit de savoir si cette distinction est, selon saint Thomas, l'essentielle qui spécifie ces deux vertus. Vous assurez « qu'il n'est pas possible
» d'établir entre ces vertus une différence plus
» profonde et plus radicale [3]. » Sans doute *la différence la plus profonde et la plus radicale* doit être la spécifique. Voyons donc si cette différence est la spécifique.

Mais vous qui vous plaignez, Monseigneur, que je supprime la citation de saint Thomas, ne supprimez-vous pas l'argument que je vous ai fait ? Y avez-vous répondu un mot ? Le voici, puisqu'il faut vous le répéter. Si la béatitude est l'unique raison d'aimer, la béatitude est l'objet de la charité autant que de l'espérance. Car on ne peut avoir aucun genre d'amour que par l'unique raison d'aimer. Tout se réduit donc selon vous à dire que la charité, qui est un amour *unissant*, regarde la béatitude comme présente, au lieu que l'expérience la regarde comme future, absente et difficile à acquérir.

[1] *Opusc. LXIII*, cap. VII.

[1] *Rép. à quatre Lett.* n. 17, t. XXIX, p. 57. — [2] *Ibid.* — [3] *Ibid.* p. 59. Edit. de 1845 en 12 vol. t. IX.

Mais, de grâce, jetez les yeux sur les inconvéniens où vous tombez par votre propre principe. 1° Si la charité ne regardoit ici-bas qu'une béatitude présente, elle ne regarderoit point une béatitude véritable. Vous savez mieux que moi qu'il n'y a de vraie béatitude que celle qui est l'assemblage de tous les biens. Saint Augustin assure souvent que celui qui espère être heureux ne l'est pas encore. Si donc la charité d'ici-bas ne regarde qu'une béatitude présente ici-bas, elle ne regarde pas la vraie et pleine raison d'aimer, qui est la béatitude vraie et complète. En cela elle est moins parfaite que l'espérance même, qui regarde la parfaite raison d'aimer, savoir la pleine et consommée béatitude. 2° La béatitude future et absente étant la seule dont nous disputons, vous voilà réduit à avouer que cette véritable béatitude n'est point un motif dans l'acte de charité. Vous ne pouvez donner pour motif à l'acte de charité qu'une béatitude imparfaite, passagère, terrestre, qui n'est qu'une simple délectation et union d'amour ici-bas. Est-ce là cette béatitude pleine, céleste, éternelle, et fondée sur la vision intuitive, dont il est uniquement question entre nous? Je soutiens que cette délectation n'est point le motif de la charité, quoiqu'elle se trouve dans la charité même. Mais de plus n'est-il pas vrai qu'on pourroit avoir cette délectation passagère et imparfaite pour motif, sans avoir aucune vue de la béatitude céleste? Voilà donc, Monseigneur, votre système que vous renversez de vos propres mains, lors même que vous me reprochez que mon *grand argument est par terre*. Mon argument est décisif. Vous le supposez *par terre* [1], sans entreprendre d'y répondre. Vous triomphez seulement sur ce qu'il attaque saint Thomas. Mais il ne l'attaque nullement, et c'est vous seul qui avez besoin d'y répondre. Saint Thomas n'a jamais prétendu, comme vous, que la béatitude fût l'unique raison d'aimer Dieu; je viens de le faire voir. Il n'a jamais dit comme vous « qu'il n'est pas pos-» sible d'établir entre ces deux vertus une dif-» férence plus profonde et plus radicale. » Au contraire, en les définissant, il leur a donné pour différence spécifique que l'une cherche en Dieu *l'acquisition du bien, adeptio boni*, et que l'autre *s'arrête en lui, non afin qu'il lui en revienne aucun bien : non ut ex eo aliquid nobis proveniat*. Il assure que c'est précisément *en cela* que la charité est *plus parfaite que l'espérance; et ideo charitas est excellentior*.... Vous renversez les définitions de saint Thomas, et pendant que je le suis religieusement, vous m'opposez son autorité. Vous allez chercher une différence entre ces deux vertus qu'il n'a jamais donnée comme essentielle, qui n'est point dans sa conclusion, et qu'il ne marque qu'en passant, comme par occasion, dans sa réponse à une objection particulière. Cet endroit même, qui doit être expliqué avec dépendance de tant d'autres endroits qui sont fondamentaux, détruit votre opinion, puisque, suivant cette règle, la charité auroit pour motif ou raison d'aimer, non la véritable béatitude céleste qui est la future, de laquelle seule nous disputons, mais une union présente, qui n'est qu'une délectation passagère.

Que si vous voulez faire entrer dans l'acte propre de la charité la béatitude pleine et consommée, qui est future et absente, alors votre *différence profonde et radicale* s'évanouira, alors la charité aura pour motif essentiel et inséparable, aussi bien que l'espérance, la même béatitude considérée sous la même formalité, c'est-à-dire comme future. Ainsi vous confondez ces deux vertus en confondant leurs motifs. Il faut encore ajouter que si la béatitude est l'unique raison d'aimer, comme vous le prétendez, il n'est point permis de dire qu'elle est dans les actes de charité un motif *secondaire*, et que Dieu parfait en lui-même y est le motif *primitif*. Si la béatitude est l'unique et totale raison d'aimer, comme vous le dites, non-seulement elle est le motif *primitif*, mais l'unique et total. Il est visible que vous n'admettez ce motif *secondaire* que pour apaiser l'Ecole par cette mitigation apparente. Dans le fond, votre principe de l'unique *raison d'aimer* réduit tous les motifs à la béatitude seule. A quoi sert-il d'imaginer un motif *primitif* qui n'est point la raison d'aimer? A quoi sert-il de nommer motif *secondaire*, ce qui est la seule totale raison d'aimer? De plus, vous savez la maxime constante des Ecoles. Tout ce qui est mis comme essentiel dans les motifs des vertus en change les espèces. Ainsi quand vous ajoutez au motif de la charité un motif *secondaire* comme *essentiel*, qui est celui de l'espérance, vous changez l'espèce de la charité, et vous composez un acte mixte de ces deux vertus; c'est détruire leur distinction que nous avons reconnue comme *révélée de Dieu* [1].

IX. Pour saint Bonaventure, j'ai déjà remarqué [2] 1° qu'il ne parle dans l'endroit que vous

[1] *Rép. à quatre Lett.* n. 17, p. 59.

[1] *XXIe Article d'Issy.* — [2] *IVe Lettr. à M. de Paris*, n. 18, ci-dessus, p. 516 et suiv.

dites que j'ai *supprimé* [1], que d'une opinion qu'il propose comme probable ; 2° qu'il est évident qu'il parle en cet endroit, non des actes propres de la charité première vertu théologale, mais seulement de la charité, en la prenant dans un sens générique pour tout amour gratuit, c'est-à-dire formé par la grâce, et surnaturel; 3° qu'il n'y comprend point l'amour particulier de bienveillance, puisqu'il le représente ailleurs, comme désirant le bien de Dieu sans attention au nôtre, ce qui est décisif contre vous.

Enfin qui peut douter que la charité ne nous fasse désirer *notre souverain bien*, *et celui du prochain*, comme vous remarquez que saint Bonaventure l'a dit, parce que nous sommes avec notre prochain quelque chose qui appartient à Dieu et qui fait avec lui un même tout, que la charité regarde. Mais si vous voulez conclure de là que notre bien est un motif essentiel à tout acte de charité, il faudra aussi, selon vous, conclure que le bien du prochain est un motif essentiel à la charité, puisque la charité nous fait désirer le bien du prochain comme le nôtre. Enfin n'y a-t-il pas une différence plus claire que le jour entre ces deux choses : l'une que notre amour pour Dieu nous porte à désirer notre bien et celui de notre prochain; l'autre que notre bien et celui de notre prochain soit notre raison d'aimer Dieu? Si cette dernière proposition étoit vraie, le bien de tous les hommes seroit le motif de la charité. Est-ce ainsi, Monseigneur, que vous avez *mis saint Bonaventure dans votre parti?*

Vous y avez mis de même *Scot*, *Suarez*, les autres *scolastiques* et les *mystiques*, desquels vous dites que *je ne fais pas seulement semblant de les voir*. Où sont-ils? montrez-les moi. Ont-ils dit que la charite dans ses actes propres *elicitive* se complaît dans les perfections bienfaisantes de Dieu? C'est ce que j'ai toujours reconnu, et qui ne fait rien pour vous. L'amour [2] de pure complaisance regarde les bienfaits de Dieu comme la démonstration de ses perfections infinies; mais il ne s'y attache point par le motif de l'utilité qui nous en revient. Ont-ils dit que la charité commande les actes de gratitude et d'espérance? C'est ce que j'ai dit après eux, et qui ne vous donne aucun avantage. Ont-ils dit que la vue des bienfaits de Dieu sert à augmenter médiatement la charité sans en être le motif? Je l'ai dit aussi très-souvent. Enfin quand même vous prouveriez qu'ils ont mis la béatitude et tous les autres bienfaits de Dieu même temporels, comme motifs *secondaires* dans les actes propres de la charité, vous n'auriez rien prouvé pour vous contre moi. Il n'y a qu'une seule preuve qui puisse être concluante pour vous. Il faut montrer, par ces auteurs, qu'ils ont reconnu dans tout acte de charité ce motif comme *essentiel et inséparable* [1]. Jusqu'à ce que vous l'ayez fait, ne vous vantez pas d'avoir *les maîtres pour vous*. J'ai montré au contraire qu'ils sont clairement pour moi.

X. Voici par où vous voulez tourner toute l'Ecole contre moi. « Rappelez, dites-vous [2], » l'endroit, où, après vous être opposé un rai- » sonnement tiré de l'autorité de l'Ecole, vous » avouez qu'elle est contre vous. *Ego verò non* » *ita*. Je ne suis pas, dites-vous, de son senti- » ment. » D'où vous concluez que je *méprise l'Ecole*, lors même que *je la fais valoir contre mon adversaire*. Cet endroit mérite une singulière attention. Vous avez évité soigneusement de dire que je me suis *opposé à un raisonnnement de l'Ecole*. Vous avez bien senti que ce seroit trop dire; car au contraire c'est *le raisonnement de l'Ecole* que j'ai soutenu contre vous dans l'endroit même que vous citez. Vous vous contentez de me reprocher que je me suis opposé à *un raisonnement tiré de l'autorité de l'Ecole* [3]. Mais voici le fait. J'ai dit que *presque toute l'Ecole* n'a point pris le terme de charité dans un sens générique, comme saint Thomas l'a fait une fois, et qu'*elle nie que l'amour d'espérance.... soit.... désintéressé*. Je déclare que je ne suis pas ce langage. *Ego verò non ita*. Vous traduisez ainsi ces mots : *Je ne suis pas de son sentiment*. Non, Monseigneur, il ne s'agit pas d'un sentiment ou opinion que je soutienne contre l'Ecole. Il ne s'agit que d'un langage qui n'importe en rien à la doctrine de l'Ecole. Il ne s'agit que de l'usage qu'on peut faire des termes *d'intérêt* et *d'intéressé*. J'ai cru, comme vous, pouvoir sans blesser ceux des théologiens qui parlent autrement, qu'il m'étoit permis d'appeler désintéressés tous les actes surnaturels, puisque le Saint-Esprit nous les inspire par l'opération de la grâce. Toute la différence qui est entre vous et moi, c'est que vous avez blâmé ce langage jusqu'à dire qu'on ne peut *sans erreur ranger* les désirs du salut *parmi les actes intéressés*, et qu'en ne suivant pas ce langage, j'en ai parlé avec vénération. Mais en m'éloignant avec vous

[1] *Réponse à quatre Lettres*, n. 14, p. 50. — [2] *Rép. au Summ. Doct.* VIIe objec. et suiv. ci-dessus, p. 389 et suiv.

[1] *Rép. à quatre Lettr.* n 14, p. 50. — [2] *Ibid.* p. 51. — [3] *Rép. au Summ.* VIIe. objec. ci-dessus, p. 389 et suiv.

de ces théologiens, seulement pour ce langage, j'ai soutenu leur cause contre vous pour le raisonnement doctrinal, et j'ai montré que la charité n'a pas la même raison d'aimer que l'espérance, savoir la béatitude céleste.

XI. Il est temps, Monseigneur, d'examiner l'endroit le plus remarquable de votre lettre. Je voudrois pouvoir épargner au lecteur tout ce qu'il renferme d'abstrait, de sec et d'épineux; mais l'importance de la matière me contraint de vous mener jusqu'aux dernières précisions. Voici vos paroles[1] : « Vous croyez nous em-» barrasser par cette demande. Veut-on glorifier » Dieu pour être heureux, ou bien veut-on » être heureux pour glorifier Dieu? » Ma question n'est pas sans fondement, car en tournant les paroles de saint Augustin à votre sens, vous lui faites dire[2], « Non-seulement qu'on veut » être heureux, mais encore qu'on ne veut que » cela, et qu'on veut tout pour cela. » Qui dit universellement et sans restriction *qu'on veut tout pour cela*, comprend sans doute la gloire de Dieu même parmi les choses qu'on *veut pour cela*. Qui dit *ne veut que cela*, emploie la particule négative, laquelle selon vous exclut si rigoureusement tout ce qui n'est point *cela*. Il est donc évident, selon vous, qu'en tout acte on ne veut que *cela*, c'est-à-dire, être heureux. Ma demande est donc précise : 1° *Ne veut-on* en tout acte *que cela*, c'est-à-dire, son bonheur, et point la gloire de Dieu? 2° *Veut-on* tout et la gloire de Dieu même *pour cela?* Quand j'ai dit que les ames parfaites ne désiroient la béatitude surnaturelle que pour se conformer au bon plaisir ou volonté gratuite de Dieu, qui étoit libre avant ses promesses de ne nous la donner pas, vous m'en avez fait un crime énorme. La particule négative vous a paru scandaleuse, quoique je ne m'en servisse que pour établir les droits de Dieu sur sa créature, et pour ne laisser en elle aucun désir d'un don gratuit qui ne fût rapporté au bon plaisir de Dieu pour ce don. Pour vous, Monseigneur, vous ne craignez point de l'employer pour faire entendre qu'en aimant Dieu et sa gloire, la créature est en droit *de ne vouloir que cela*, c'est-à-dire son bonheur ou contentement.

Au lieu de répondre précisément à une demande si capitale, vous dites d'abord que *j'incidente*, que je *chimérise*, et qu'il y *a long-temps que j'ai tout sacrifié à la vanité de mon système;* mais ces dures corrections ne sont pas des réponses. Enfin vous parlez ainsi : « On vous ré-» pond en deux mots. Ces deux choses sont in-» séparables. » Mais ces *deux mots* suffisent-ils pour *répondre* à une si grande question? La gloire de Dieu étoit-elle, avant ses promesses, absolument *inséparable* de notre béatitude surnaturelle? Un don gratuit est-il une dette? L'homme n'auroit-il jamais pu glorifier Dieu sans ce don gratuit? Est-ce *chimériser et sacrifier tout à la vanité de mon système*, que de dire, après le Catéchisme du concile de Trente, que *Dieu auroit pu nous assujettir à servir à sa gloire sans aucune récompense*, et que loin de devoir la béatitude céleste aux droits de notre nature, et à la constitution de notre volonté, c'est *par clémence* qu'il nous a destiné ce bien qu'il ne nous devoit pas. Vous voyez que le Catéchisme du concile, pour perfectionner l'amour, *chimérise*, favorise *la vanité de mon système*, et *sépare l'inséparable*, pour me servir des termes que vous employez contre moi. Il n'est donc pas permis de dire que *ces deux choses sont* absolument *inséparables* en elles-mêmes, ce qui n'est pas; toute l'Ecole déclare qu'elles peuvent du moins être séparées par simple abstraction dans des actes passagers. Vous avouez au moins que ce sont *deux choses*. De plus vous reconnoissez que l'une, qui est la gloire de Dieu, *est plus excellente en elle-même* que l'autre, qui est notre béatitude. Enfin vous avez fait bien davantage; car en parlant de l'intérêt que *l'ame délicate a en abomination*, selon Albert le Grand, vous avez dit que cet intérêt signifie *les biens vraiment éternels* recherchés, *finalement*, *ultimate*, sans les rapporter à la gloire de Dieu. Vous avez donc reconnu qu'on peut séparer *ces deux choses*. Pourquoi donc tant d'efforts pour éviter de dire qu'on veut la moins parfaite pour la *plus excellente*, et que la plus excellente est la fin dernière, en sorte qu'on ne doit vouloir l'autre que pour la lui rapporter, comme un moyen ou fin subalterne? En parlant ainsi vous parleriez simplement, clairement, précisément comme toute l'Ecole. En refusant de parler ainsi, quel soupçon ne donnez-vous pas? Vous paroissez toujours vouloir confondre la béatitude objective, qui est Dieu même, avec la formelle, qui n'est qu'un don créé. C'est ce qui vous a fait dire de la formelle qu'elle *est Dieu même comme possédé de nous et nous possédant*. Non, Monseigneur, le don créé n'est point le créateur. A cela vous répondez : *Y a-t-il deux béatitudes?* Non, il n'y en a qu'une. Mais elle exprime deux choses qu'il n'est jamais permis de confondre, savoir Dieu objet

[1] *Rép. à quatre Lettres*, n. 15, t. XXIX, p. 54. — [2] *Ibid.* n. 9, p. 31. Edit. de 1845 en 12 vol. t. IX.

qui cause la béatitude, et la béatitude elle-même qui est l'état ou disposition de la créature béatifiée. Tout cela est clair et vulgaire. Il n'y a que vous seul qui refusez de parler ainsi. Vous voulez toujours faire de ces *deux choses* si différentes une fin dernière totale et indivisible. De là vient que vous ne répondez point à mon dilemme. Au lieu de dire clairement que dans les actes de charité on ne veut point glorifier Dieu pour être heureux, et qu'on ne veut être heureux que pour glorifier Dieu ; vous vous retranchez à dire que *Dieu met sa gloire précisément dans notre utilité*[1]. Il est vrai qu'il tire sa gloire de notre utilité ; mais notre utilité n'est pas sa gloire. De plus Dieu, selon le Catéchisme du concile, auroit pu *ne joindre pas sa gloire avec notre utilité*. Enfin notre utilité et sa gloire sont deux choses, de votre propre aveu. Deux choses si inégales ne peuvent point être mises en égalité pour composer une seule et même fin dernière. Si on rapporte selon la règle l'une à l'autre, c'est-à-dire, la moins parfaite *à la plus excellente*, celle qui est rapportée, loin d'être la dernière, n'est plus qu'un moyen par rapport à celle qui est la seule véritable dernière fin.

Direz-vous, Monseigneur, ce qui est inouï dans l'Eglise, savoir qu'on ne rapporte point l'une de ces deux fins à l'autre, parce qu'elles sont *inséparables*. Direz-vous que comme nous devons désirer notre bonheur pour la gloire de Dieu, nous devons également et sans aucune distinction désirer la gloire de Dieu pour notre bonheur? Ne seroit-ce pas nous mettre en égalité avec Dieu par un rapport égal et réciproque de notre béatitude à sa gloire, et de sa gloire à notre béatitude? Avouez donc qu'il est essentiel que la créature rapporte son bonheur comme moyen ou fin subalterne à la gloire de Dieu, comme à son unique fin dernière, sans rapporter jamais la gloire de Dieu à son bonheur.

Ce fondement inébranlable étant posé, je reviens à ma demande sur laquelle j'insiste plus que jamais. En cherchant la gloire de Dieu *ne veut-on que cela*, c'est-à-dire le bonheur? Veut-on *tout pour cela*, c'est-à-dire la gloire même de Dieu pour notre bonheur? Puisqu'il faut rapporter notre bonheur comme moyen à cette gloire comme à la dernière fin, il est vrai de dire que cette gloire est une fin simple et dernière, pour laquelle on veut tout le reste, qu'on veut pour elle-même, pour elle seule, et qu'on ne veut pour aucune autre fin ultérieure, non pas même pour notre bonheur. On peut bien demander d'un moyen pourquoi il est voulu, parce qu'il n'est qu'une fin subordonnée à une autre. Mais, pour la fin dernière, c'est la détruire et se contredire manifestement que de demander pourquoi on la veut ; c'est supposer qu'elle n'est pas la dernière raison de vouloir ; c'est faire ce que l'Ecole appelle ou *le progrès à l'infini* ou *le cercle vicieux*. C'est le progrès à l'infini, si on veut la fin dernière pour quelque autre fin ultérieure. C'est faire le cercle vicieux, et faire même ce cercle entre le don créé et le Créateur, que de mettre un rapport également réciproque entre ces deux fins. Ne dites donc pas qu'on veut tout pour être heureux ; car on croiroit que vous voulez dire que c'est pour être heureux qu'on veut même la dernière fin qui est la gloire de Dieu : on ne la doit jamais vouloir que pour elle-même.

Considérez encore, s'il vous plaît, la nature de l'acte par lequel je rapporte ma béatitude à la gloire de Dieu. Il y a une très-réelle différence entre vouloir la béatitude, et la rapporter à Dieu. La vouloir, c'est la regarder comme l'objet auquel on tend, et par lequel on est excité. Voilà un acte d'espérance. La rapporter n'est pas précisément et formellement la vouloir, c'est ne la regarder que comme une chose qu'on veut faire servir à Dieu, et qu'on lui offre. Voilà un acte de charité. Ce n'est point par le désir d'avoir une chose, qu'on offre à Dieu cette chose pour la faire servir à sa gloire. Le rapport que je fais de cette béatitude à cette gloire n'a point pour motif cette béatitude même. Par exemple, ce n'est point pour ma santé, que je rapporte ma santé au service de l'Eglise, pour lequel je veux me bien porter. La fin subalterne, il est vrai, est un motif pour moi à l'égard des choses que je rapporte à elle. Selon l'exemple déjà rapporté, je puis avoir pour motif d'un certain régime la santé dont j'ai besoin. Mais cette santé, que je rapporte à la fin ultérieure du service de l'Eglise, ne peut être le motif qui me la fait rapporter à la fin dernière. Autrement le moyen seroit mon motif pour rapporter le moyen même à la fin dernière ; ce qui renverseroit tout l'ordre des fins. Je voudrois les moyens pour les moyens mêmes ; je voudrois faire servir ma santé au service de l'Eglise, par le désir de ma santé même. Il faut dire précisément la même chose de la béatitude à l'égard de la gloire de Dieu. Ce n'est point par le motif de cette béatitude que je la veux faire servir à glorifier Dieu. Ce seroit confondre un motif subalterne, avec le rapport

[1] *Rép. à quatre Lettres*, n. 15, p. 54.

ultérieur de ce motif même à la dernière fin. Quoique tout ceci soit abstrait, j'ose dire, sans exagération, qu'il est démonstratif. Il est donc vrai que le rapport que nous faisons de notre béatitude à la gloire de Dieu ne peut jamais avoir cette béatitude pour motif, et par conséquent que tout ce qui est ultérieur à ce motif, et qui touche immédiatement la véritable fin dernière, a une autre raison d'aimer très-supérieure à notre bonheur. Encore une fois, Monseigneur, ne dites plus que *vouloir Dieu c'est vouloir être heureux*[1]. Si vous entendez par *vouloir Dieu*, vouloir le posséder par la béatitude formelle, vous dites vrai; mais alors vous ne parlez que d'un acte d'espérance et vous ne dites rien qui appartienne à notre question sur la charité. Si au contraire vous entendez par *vouloir Dieu*, l'aimer de pure bienveillance, se rapporter à lui et vouloir sa gloire; *vouloir Dieu* n'est point précisément vouloir être heureux. C'est seulement vouloir une chose d'où la béatitude résulte réellement, mais non pas être excité à la vouloir par le motif de la béatitude. C'est pour éviter ces questions si précises, et qui rendent la décision si claire, que vous tâchez toujours de confondre la béatitude objective avec la béatitude formelle, c'est-à-dire le créateur avec le *don créé*.

XII. Je ne dois pas omettre ici que votre principe de l'unique *raison d'aimer*, qui est la béatitude, anéantit l'acte de parfaite contrition reconnu par tous les théologiens. Si la béatitude est l'unique raison d'aimer, on ne peut s'affliger de son péché que par le désir d'être heureux et par la crainte de manquer à l'être. Dès-lors le motif de la pure perfection et sainteté de Dieu qui est contraire au péché, devient un motif chimérique et une source d'illusion hors de l'unique raison d'aimer. De peur d'être Quiétiste, il ne faudra plus faire que des actes d'attrition, et ne détester son péché que pour ne perdre pas l'avantage d'être heureux. Si quelqu'un veut s'en affliger indépendamment des motifs de crainte et d'espérance, vous l'arrêterez, et vous lui direz : C'est l'illusion des Quiétistes, c'est s'imposer à soi-même, c'est renverser la grâce et la nature. « Non-seulement on » veut être heureux, mais encore on ne veut » que cela, et on veut tout pour cela. » Ainsi, Monseigneur, vous contenterez pleinement les casuistes que vous croyez les plus relâchés; car il n'y en a point qui ne soient d'accord avec vous pour admettre toujours dans les actes des pécheurs pénitens, le désir d'être heureux en Dieu, et la crainte de ne l'être pas.

XIII. Si vous voulez encore, Monseigneur, que le motif de la béatitude soit essentiel en tout acte d'amour, rappelez, je vous supplie, les instructions que vous donniez autrefois à monseigneur le Dauphin. Les voici tirées de celles de saint Louis à sa fille Isabelle[1] : « Ayez tou- » jours, disoit-il, l'intention de faire purement » la volonté de Dieu par amour, quand même » vous n'attendriez ni punition ni récompense. » Vous ajoutiez, Monseigneur : « C'est ainsi qu'il » instruisoit ses enfans et qu'il vivoit lui-même. » L'amour de Dieu animoit toutes ses actions : » il louoit beaucoup les paroles d'une femme » qu'on trouva dans la Terre-Sainte, tenant » d'une main un flambeau allumé, et de l'autre » un vase plein d'eau. Comme on lui demanda » ce qu'elle vouloit faire, elle répondit qu'elle » vouloit brûler le paradis et éteindre l'enfer, » afin que les hommes ne servissent plus Dieu » que par le seul amour. C'est par cet amour » qu'un si grand roi s'est élevé à un si haut de- » gré de sainteté, qu'il a mérité d'être canonisé, » et d'être proposé pour modèle à tous les » princes. C'est pourquoi je me suis plus éten- » du sur ces paroles, qu'il a laissées à ses des- » cendans comme un héritage plus précieux » que la royauté. » Vouloir brûler le paradis, c'est-à-dire anéantir la béatitude promise, et noyer l'enfer avec ses flammes, c'est-à-dire anéantir la peine éternelle, est-ce un amour qui ait la béatitude pour motif essentiel? Ne veut-on qu'être heureux? Veut-on tout pour cela, ne veut-on rien que pour cela, quand on voudroit pouvoir bruler le paradis, et anéantir la béatitude céleste, pour *ne servir plus Dieu que par le seul amour?* Voilà néanmoins l'amour que vous avez enseigné à monseigneur le Dauphin comme étant *plus précieux* que la couronne de saint Louis. Lui enseigniez-vous alors *l'erreur* fondamentale du quiétisme? vous perdiez-vous en lui enseignant cette erreur? Pour moi, je n'ai jamais proposé ce pur amour à monseigneur le duc de Bourgogne.

XIV. J'aurois encore, Monseigneur, bien des remarques importantes à faire. Mais la longueur de cette lettre, pleine de discussions sèches et épineuses, me presse de la finir. Il me suffit d'avoir éclairci ce que vous nommez *le point décisif qui renferme la décision du tout*. Il

[1] *Rép. à quatre Lettres*, n. 15, p. 55.

[1] *Histoire de France* donnée en thèmes à Mgr. le Dauphin, par M. de Meaux, t. 1, édit. de Vers. p. 165.

m'est impossible de vous suivre dans toutes les objections que vous semez sur votre chemin. Les difficultés naissent sous vos pas. Tout ce que vous touchez de plus pur dans mon texte se convertit aussitôt en erreur et en blasphême. Mais il ne faut pas s'en étonner. Vous exténuez et vous grossissez chaque objet selon vos besoins, sans vous mettre en peine de concilier vos expressions. Voulez-vous me faciliter une rétractation? Vous en aplanissez la voie, elle est si douce qu'elle n'effraie plus. Ce n'est, dites-vous, qu'*un éblouissement de peu de durée*. Mais si on va chercher ce que vous dites ailleurs pour alarmer toute l'Église, pendant que vous me flattez ainsi, on trouvera que ce court *éblouissement* est un *malheureux mystère*, et un *prodige de séduction*. Tout de même, s'agit-il de me faire avouer que j'ai été entêté des livres et des visions de madame Guyon? Vous rendez la chose si excusable, qu'on est tout étonné que je ne veuille pas la confesser pour vous apaiser. *Est-ce un si grand malheur*, dites-vous, *d'avoir été trompé par une amie?* Mais qu'elle est cette amie? C'est, selon vous, une *Priscille* dont je suis le *Montan*. Ainsi vous donnez comme il vous plaît aux mêmes objets les formes les plus douces et les plus affreuses. Je suis, etc.

FIN DU SECOND VOLUME.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS CE VOLUME.

DE SUMMI PONTIFICIS AUCTORITATE DISSERTATIO.

Caput primum. Vera Transalpinorum sententia exponitur. 5
Cap. II. Personalis pontificum infallibilitas refellitur. 6
Cap. III. Vera ac sobria sanioris partis Cisalpinorum sententia exponitur. 7
Cap. IV. Hæc Bellarmini assertio probatur ex ipsa promissione Christi. ib.
Cap. V. Confirmatur hæc sententia ex ipsis promissionis vocibus. 8
Cap. VI. Hoc idem confirmatur multiplici comparatione. 9
Cap. VII. Super ea quæstione narratur controversia domini Bossueti, episcopi Meldensis, adversùs dominum de Choiseul, episcopum Tornacensem. 10
Cap. VIII. Refellitur Meldensis episcopi opinio. 11
Cap. IX. Iterum refellitur Meldensis opinio. 14
Cap. X. Profertur sancti Irenæi testimonium. 15
Cap. XI. Profertur Tertulliani testimonium. 16
Cap. XII. Profertur sancti Cypriani testimonium. 17
Cap. XIII. Profertur sancti Hieronymi testimonium. 18
Cap. XIV. Profertur sancti Augustini testimonium. ib.
Cap. XV. Profertur magni Leonis testimonium. 19
Cap. XVI. Profertur sancti Bernardi testimonium. 20
Cap. XVII. Profertur sancti Thomæ testimonium. 21
Cap. XVIII. Profertur sexti concilii testimonium. ib.
Cap. XIX. Profertur Leonis II testimonium, in epistola ad Hispanos scripta, ut sextæ synodo subscriberent. 24
Cap. XX. Profertur octavi concilii testimonium. 25
Cap. XXI. Profertur Florentini concilii testimonium. 26
Cap. XXII. Profertur insigne Franciæ gentis testimonium. 27
Cap. XXIII. Proferuntur testimonia tum Parisiensis academiæ, tum cleri Gallicani comitiorum, tum ipsius Richerii, etiamsi fuerit sedi apostolicæ, ut omnes norunt, infensissimus. 28
Cap. XXIV. Profertur testimonium octoginta octo Gallicanæ ecclesiæ antistitum. ib.
Cap. XXV. Profertur comitiorum cleri Gallicani, anno 1653 congregati, testimonium. 29
Cap. XXVI. Solvuntur præcipuæ objectiones quæ ex historia ecclesiastica vulgò promuntur. ib.
Cap. XXVII. Solvitur objectio petita ex constitutione Bonifacii VIII, *Unam sanctam*. 30
Cap. XXVIII. Solvitur objectio petita ex definitione Constantiensis concilii. 32
Cap. XXIX. Profertur testimonium cardinalis Petri de Alliaco. 33
Cap. XXX. Solvitur objectio petita ex testimonio Gersonii. 35
Cap. XXXI. Solvitur objectio petita ex testimonio Majoris. 37
Cap. XXXII. Solvitur objectio petita ex testimonio Almaini. 38
Cap. XXXIII. Ad laicos principes non pertinet jurisdictio ad convocanda concilia, quamvis eorum munus sit ea petere ab Ecclesia, si catholici sint ac pii. ib.
Cap. XXXIV. Examinatur ad quem pertineat conciliorum convocatio. 39
Cap. XXXV. Examinatur quâ ratione sedes apostolica conciliorum definitiones confirmet. 40
Cap. XXXVI. Examinatur quâ auctoritate concilium generale definitiones sedis apostolicæ confirmet. 42
Cap. XXXVII. Examinatur qua de causa cogantur synodi œcumenicæ. ib.
Cap. XXXVIII. Examinatur quâ ratione concilium pontifici præeminent. 45
Cap. XXXIX. Examinatur quâ ratione laici principes ab ecclesiastica auctoritate depositi fuerint. 46
Cap. XL. Triplex assignatur causa cur disputatum fuerit ad temperandam sedis apostolicæ auctoritatem. 47
Cap. XLI. Nonnullæ aliæ assignantur causæ dissensionis caput inter atque membra, quarum pleræque jam amputatæ sunt. 48
Cap. XLII. Incolumis servabitur spiritualis potestas, si nulla sæcularis affectetur. 49
Cap. XLIII. Ea Ecclesiæ in spiritualibus absolutissima libertas, et in temporalibus simplicissima erga principes submissio, in egregio Agathonis papæ exemplo monstratur. 51
Cap. XLIV. Malè inclamitant critici dominium Papæ in reges et regna confirmatum esse, si constet sedem apostolicam in fide docenda indefectibilem esse. 52
Cap. XLV. Optandum videtur ut apostolica sedes, antiquo more, cum Romano concilio definiat. 53
Cap. XLVI. Hujus opusculi conclusio. 54

APPENDIX AD DISSERTATIONEM PRÆCEDENTEM.

EPISTOLA I. — AD CARDINALEM GABRIELLI.

Hujus Epistolæ occasio. 55
1. Inutile, quin et noxium esset apud Gallos pontificiam infallibilitatem in documentis publicis insinuare. 56
2. Infallibilitas illa nullo hactenus concilii vel Pontificis decreto definita fuit. ib.
3. Illius infallibilitatis studiosissimi propugnatores fatentur eam de fide non esse. ib.
4. Hanc omnino siluerunt celeberrimi controversiæ adversùs hæreticos disputantes. ib.

5. Item D. Bossuetus, Meldensis episcopus, in omnibus operibus circa Ecclesiæ potestatem adversùs hæreticos editis. ib.
6. Item cardinalis Noallius in *pastorali Mandato* contra XL doctores. ib.
7. Quantum religio detrimentum patietur, si damnentur Gallicani antistites de pontificia infallibilitate silentes. 57
8. Ejusdem argumenti confirmatio. ib.
9. Gallicani antistites de pontificia infallibilitate silentes, congruà prorsus argumentatione Jansenistas refellunt. ib.

EPISTOLA II. — AD EUMDEM.

Hujus Epistolæ occasio et argumentum. 57
1. Quæstio de infallibilitate Ecclesiæ in judicandis textibus, omnino diversa est a quæstione in scholis agitata de summi Pontificis et concilii œcumenici auctoritate. ib.
2. Congruè prorsus de pontificia infallibilitate siletur, in disputatione adversùs Jansenistas instituta. 58
3. Quantum religio detrimentum patietur, si alio ordine procedas. ib.
4. Archiepiscopus Cameracensis, hunc ordinem sequens, tam sedis apostolicæ dignitati, quàm causæ fidei et propriæ tranquillitati consuluit. ib.
5. Ejusdem argumenti continuatio. ib.
6. Archiepiscopus Cameracensis, in documentis suis pastoralibus, congruè distinguit *Ecclesiam a corpore pastorum*. ib.
7. Seclusâ infallibilitate, idem prælatus quàm maximam sedi apostolicæ auctoritatem tribuit. 59
8. Jansenistarum versutia, ad eludenda sedis apostolicæ decreta. ib.
9. Objectio ex Honorii facto desumpta, facilè diluenda. ib.
10. Irrita prorsus argumenta quibus amandatum fuit apostolicum Breve contra XL doctores editum die 12 februarii 1703. ib.
11. De novo Quesnellii libro contra mandatum episcopi Carnotensis. ib.

EPISTOLA III. — AD CARDINALEM FABRONI.

1. Nihil jam dicendum superest de primo Documento pastorali. 60
2. Cameracensis archiepiscopus multù cæteris Gallicanis impensiùs auctoritatem sedis apostolicæ in Documentis suis prædicavit. ib.
3. Hanc præsertim inculcat in recentiori Mandato, de accipienda constitutione *Vineam Domini*. ib.
4. Congruè prorsus idem prælatus infallibilitatem tribuit tam *corpori pastorum* quàm *Ecclesiæ universali*. ib.
5. Non nimis congruè abstinuit ab infallibilitate Romanæ Ecclesiæ prædicanda. ib.
6. Hunc loquendi modum ipsi Transalpini jure merito vituperarent. 61
7. Jansenistæ statim archiepiscopum Cameracensem, si aliter locutus fuisset, Francorum genti et clero invisum facerent. ib.
8. Idem prælatus, de pontificia infallibilitate silens, insigniorum theologorum monitis obtemperavit. ib.
9. Jansenianæ sectæ versutia, ad eludenda sedis apostolicæ decreta. ib.
10. Cameracensis archiepiscopus, unà cum eminentissimo Cardinali, novatorum audaciam deflet. ib.
11. Ejusdem prælati opinio privata de infallibilitate Romani Pontificis. ib.
12. Ante omnia Ecclesiæ infallibilitas in *dijudicandis textibus dogmaticis* contra novatores adstrui debet. 62
13. Infallibilitas illa pariter Ecclesiæ competit, sive brevem condat canonem, sive librum integrum condemnet. ib.
14. In utroque casu *absolutus* debetur assensus Ecclesiæ definitioni. ib.
15. Exemplis inconcussis doctrina hæc illustratur. 63
16. Hâc sublatâ doctrinâ, causam obtinerent Pseudo-Reformati contra catholicam Ecclesiam disputantes. ib.
17. Conclusio. 64

EPISTOLA IV. — AD CARDINALEM GAURIELLI.

§ I. Sedis apostolicæ præcellens auctoritas. 64
1. Quid sit sedes apostolica. 65
2. In quo præcisè sita sit ea singularis promissio quâ constat hanc sedem nunquam convelli posse. ib.
3. Concilia non sunt œcumenica, nisi præsit ea sedes. ib.
4. Iis positis, minimè desperandum de conciliandis in temperata quadam sententia Cisalpinis Transalpinisque doctoribus. 66
§ II. Expenditur modus quo Gallicani præsules constitutionem Clementis XI acceperint, quæ incipit *Vineam Domini*, in generalibus comitiis anni 1705. ib.
1. Nihil insolitum sibi arrogant præsules illi, dum doctrinale judicium sibi tribuunt. ib.
2. Ad episcopos pertinet ut de fide judicent, etiam post sedis apostolicæ judicium. ib.
3. Ejusdem argumenti continuatio. 67
4. Exemplo concilii Jerosolymitani eadem doctrina confirmatur. ib.
5. Conciliorum generalium exemplo idem adstruitur. ib.
6. Sedis apostolicæ decreta, sæpissime ab episcopis approbata et confirmata, sive in concilio, sive extra concilium. ib.
7. Cur Gallicani antistites, in recipienda constitutione *Vineam Domini*, parciùs quàm majores de auctoritate sedis apostolicæ locuti sint. 68
8. Episcopi, quamvis fidei judices, sedis apostolicæ judicium dogmaticum reformare et convellere nequeunt ib.
9. Metuendum est ne Franci opinione suâ abutantur ad Ecclesiæ matris ac magistræ potestatem deprimendam. 69
§ III. Archiepiscopum Cameracensem inter et Sancti-Pontii episcopum præsens disputatio. ib.

RÉFUTATION DU SYSTÈME DU PÈRE MALEBRANCHE

SUR LA NATURE ET LA GRACE.

CHAPITRE PREMIER. Exposition du système de l'auteur et du dessein de cette réfutation. 70
CHAP. II. L'ordre inviolable, qui, selon l'auteur, détermine Dieu invinciblement, ne peut être que l'essence de Dieu même; d'où il s'ensuit qu'il n'y a *rien de possible que ce que l'ordre permet*. 72
CHAP. III. Selon le principe de l'auteur, tous les êtres qu'on nomme possibles, ne pourroient exister sans être mauvais, et par conséquent seroient absolument impossibles. 74

Chap. IV. Réponse à une objection que l'auteur pourroit faire. 77
Chap. V. Il s'ensuivroit, des choses déjà établies, que Dieu ne connoît que l'ouvrage qu'il a produit; qu'ainsi toute autre science que celle qui est nommée dans l'École *science de vision*, ne peut être en Dieu. 78
Chap. VI. Les conséquences de ce système détruiroient entièrement la liberté de Dieu. 81
Chap. VII. Il faudroit conclure de ce système, que le monde est un être nécessaire, infini et éternel. 83
Chap. VIII. Preuves de la liberté de Dieu, dans lesquelles il paroît que Dieu a pu véritablement créer un ouvrage plus parfait que le monde, et en créer aussi un moins parfait. 85
Chap. IX. En quel sens il est vrai de dire que l'ouvrage de Dieu est parfait, et en quel sens il est vrai de dire qu'il est imparfait. 89
Chap. X. De quelle manière Dieu agit toujours pour sa gloire. 90
Chap. XI. L'ordre, en quelque sens qu'on le prenne, ne détermine jamais Dieu à l'ouvrage le plus parfait. 92
Chap. XII. Quand même l'auteur n'auroit pas avoué qu'il y a en Dieu des volontés particulières, il seroit facile de l'obliger à en reconnoître un très-grand nombre. 93
Chap. XIII. Selon l'auteur même, la simplicité de Dieu est aussi parfaite dans les volontés qu'il nomme particulières, que dans les volontés qu'il nomme générales; et l'ouvrage de Dieu seroit plus parfait qu'il ne l'est, si Dieu avoit eu un plus grand nombre de volontés particulières. 97
Chap. XIV. L'auteur, en tâchant de prouver que les créatures ne peuvent jamais être que des causes occasionelles, ne prouve rien pour son système; sa preuve se tourne contre lui. 99
Chap. XV. Si l'ordre ne permettoit à Dieu qu'un certain nombre de volontés particulières au-delà des générales, la prière seroit inutile, pour tous les biens renfermés dans l'ordre de la nature. 101
Chap. XVI. La simplicité des voies de Dieu est indépendante de la simplicité de son ouvrage, et il peut agir par autant de volontés particulières qu'il lui plaît. 103
Chap. XVII. Les causes occasionelles, bien loin d'épargner à Dieu des volontés particulières, en augmentent le nombre. 106
Chap. XVIII. Ce que l'auteur dit sur les volontés particulières détruit par ses conséquences toute providence de Dieu. 109
Chap. XIX. L'auteur, en prenant pour des tropologies les expressions de l'Ecriture contraires à son système, n'a pas prévu qu'il s'engageoit à soumettre la foi à la philosophie, et à autoriser les principes des Sociniens contre nos mystères. 112
Chap. XX. Tout ce système n'a pour fondement qu'une opinion touchant l'Incarnation, qui est dépourvue de toute preuve de raisonnement et d'autorité. 116
Chap. XXI. Ce système est incompatible avec le grand principe par lequel saint Augustin, au nom de toute l'Eglise, a réfuté les Manichéens. 119
Chap. XXII. Il n'y a jamais eu de théologien qui ait raisonné comme l'auteur, quand il dit que la création du monde seroit indigne de Dieu, si Jésus-Christ n'y étoit compris. 120
Chap. XXIII. Le péché d'Adam seroit nécessaire à l'essence divine, si ce système étoit véritable. 121
Chap. XXIV. Ce système engage à confondre le Verbe divin avec l'ouvrage de Dieu. 123
Chap. XXV. Si le monde étoit essentiellement inséparable du Verbe incarné, l'ouvrage de Dieu n'auroit jamais pu diminuer en perfection par le péché, ni être véritablement réparé par Jésus-Christ. 125
Chap. XXVI. Quand même on laisseroit confondre le Verbe divin avec l'ouvrage de Dieu, on n'auroit rien prouvé en faveur de ce système. 127
Chap. XXVII. Il faut renverser le dogme catholique sur l'Incarnation, ou avouer que Jésus-Christ, comme cause occasionelle, n'épargne à Dieu aucune volonté particulière. 128
Chap. XXVIII. Si l'on soutient que l'ame de Jésus-Christ a prié pour un homme plutôt que pour un autre, sans être déterminé à ce choix par le Verbe, on renverse le mystère de la Prédestination. 131
Chap. XXIX. Si l'auteur dit que les dispositions naturelles des hommes déterminent l'ame de Jésus-Christ à prier pour les uns plutôt que pour les autres, il tombe dans l'erreur des Semi-Pélagiens; il contredit l'Ecriture et se contredit soi-même. 135
Chap. XXX. L'usage qu'on peut faire de la science moyenne, pour sauver ce système, ne sauroit convenir aux principes de la doctrine catholique, ni à ceux de l'auteur même. 139
Chap. XXXI. Si l'ordre déterminoit Jésus-Christ pour le nombre des hommes en faveur desquels il doit prier, il faudroit conclure que Dieu n'a aucune volonté de sauver tous les hommes. 142
Chap. XXXII. L'auteur doit reconnoître que, selon ses principes mêmes, Dieu pouvoit, sans multiplier ses volontés particulières, sauver tous les hommes. 144
Chap. XXXIII. Les principales vérités du dogme catholique sur la grâce médicinale ne peuvent convenir avec l'explication que l'auteur donne de la nature de cette grâce. 147
Chap. XXXIV. On pourroit conclure, de l'explication que l'auteur fait de la grâce médicinale, une des erreurs que les Semi-Pélagiens ont soutenues. 150
Chap. XXXV. Récapitulation de toutes les preuves employées dans cet ouvrage. 153
Chap. XXXVI. Réponse aux principales objections de l'auteur. 156

LETTRE AU P. LAMI, BÉNÉDICTIN,

SUR LA GRACE ET LA PRÉDESTINATION.

Lettre première. Sur la nature de la grâce. 158
Première question. De la délectation indélibérée. ib.
Seconde question. De la délectation délibérée. 165
Troisième question. De la nature de la grâce. 168
Quatrième question. Du motif de la délectation. 171
Cinquième question. De la prière, par rapport à la délectation sensible. 172
Lettre II. Sur la Prédestination. 175
Lettre III. Sur le même sujet. 181
Lettre IV. Sur le même sujet. 185
Lettre V. Sur le même sujet. ib.

LETTRE A M. L'ÉVÊQUE D'ARRAS,

SUR LA LECTURE DE L'ÉCRITURE SAINTE EN LANGUE VULGAIRE.

LETTRE de M. l'évêque d'Arras à Fénelon. 190
Réponse de Fénelon. ib.
Réponse de M. l'évêque d'Arras. 201

OPUSCULES THÉOLOGIQUES.

Sur le commencement d'amour de Dieu nécessaire au pécheur dans le sacrement de Pénitence. 202
Avis aux Confesseurs pour le temps d'une mission. 203

CONSULTATION POUR UN CHEVALIER DE MALTE.

Première question. Les Statuts de l'ordre obligent-ils en conscience ? 205
Réponse à la première question. ib.
Seconde question. Un chevalier de Malte peut-il garder une commanderie qu'il a obtenue du Grand-Maître par des lettres de recommandation du Roi ? 206
Réponse à la seconde question. ib.
Troisième question. Un chevalier de Malte peut-il servir le Roi dans ses armées contre d'autres chrétiens ? 207
Réponse à la troisième question. 208
CONSULTATION SUR UNE ALLIANCE PROJETÉE ENTRE DEUX ILLUSTRES MAISONS. 209
PLANS DE DISSERTATIONS sur divers points de philosophie et de théologie. 211
PREMIERE DISSERT. Sur la liberté de l'homme. ib.
SECONDE DISSERT. Sur l'immortalité de l'ame. 213
TROISIEME DISSERT. Sur le culte divin. ib.
QUATRIEME DISSERT. Autorité de Moïse. 214
CINQUIÈME DISSERT. Autorité de Jésus-Christ. 215
SIXIEME DISSERT. Nécessité d'une Eglise. 216
SEPTIEME DISSERT. Sur la tolérance. 217
HUITIEME DISSERT. Moyen de croire proportionné à tous les hommes, pour toute vérité nécessaire au salut. 218
NEUVIEME DISSERT. Mystères révélés par Jésus-Christ, défendus contre les Sociniens. 219
DIXIEME DISSERT. Présence réelle. 220
ONZIEME DISSERT. Retranchement de la coupe. 221

OEUVRES DE FÉNELON.

PREMIERE CLASSE. — SECTION III.

OUVRAGES SUR LE QUIÉTISME.

DIVERSES PIÈCES RELATIVES AUX CONFÉRENCES D'ISSY.

I. Déclaration signée par l'abbé de Fénelon. 223
II. Mémoire adressé à M. l'évêque de Châlons, pendant les conférences d'Issy. ib.
III. Acte d'adhésion à la doctrine du cardinal de Bérulle sur l'état passif. 225
IV. Articles arrêtés à Issy, sur les Etats d'oraison. 226
V. Projet d'addition sur l'état passif. 229
EXPLICATION ET RÉFUTATION des LXVIII Propositions de Molinos, condamnées par le pape Innocent XI. 230
MEMOIRE pour motiver le refus d'approbation du livre de M. de Meaux. 248
Vingt questions proposées à M. de Paris par M. de Cambrai. 252
MEMOIRE à M. l'archevêque de Paris, sur le projet d'examiner de nouveau le livre des *Maximes*. 254
PREMIÈRE REPONSE donnée par M. l'archevêque de Cambrai, aux difficultés de M. l'évêque de Chartres, sur le livre de *l'Explication des Maximes des saints*. 256
SECONDE REPONSE aux observations de M. l'évêque de Chartres. 260
ÉCLAIRCISSEMENS en forme de Questions, sur la doctrine du livre des *Maximes*. 275
I. Vingt Questions proposées à M. de Meaux par M. de Cambrai ib.
II. Quatre Questions de M. de Meaux à M. de Cambrai. 276
III. Réponse de M. de Cambrai aux quatre Questions de M. de Meaux. 277
IV. Quatre nouvelles Questions proposées par M. de Cambrai à M. de Meaux. 278
REPONSE de M. l'archevêque de Cambrai aux difficultés proposées par M. l'archevêque de Paris, dans la conférence du 18 juillet 1697. 279
LETTRES de M. l'archevêque de Cambrai à un de ses amis. 282
Première lettre. ib.
Seconde lettre. 283

INSTRUCTION PASTORALE DE M. L'ARC. DE CAMBRAI

Sur le livre intitulé : EXPLICATION DES MAXIMES DES SAINTS. 286
Dessein de cette Instruction. ib.
Plan du livre des *Maximes*. 287
1. Il n'y a point de traditions secrètes. ib.
2. Différence de l'amour d'espérance et de l'amour de pure concupiscence. ib.
Les cinq amours du livre des *Maximes* sont cinq divers états. ib.
3. Les ames parfaites doivent toujours espérer leur salut. 288
Elles le désirent même par la raison précise qu'il est leur bien. ib.
Différens sens du terme *d'intérêt*. 289
En quel sens *l'intérêt* est essentiel à l'espérance. ib.
4. Pourquoi le motif spécifique de l'espérance n'est pas nommé *motif* dans le livre des *Maximes*. 290
5. En quel sens on enseigne dans ce livre que dans les parfaits le pur amour devient l'unique motif de toutes les vertus. ib.
6. Différence entre les ames parfaites et les mercenaires. ib.
7. Nature de la charité. 291
8. En quel sens l'amour de pure concupiscence prépare à la justice. ib.
9. En quel sens on dit dans le livre des *Maximes* que tout ce qui ne vient pas de la charité vient de la cupidité. 292
10. Explication de la doctrine du livre des *Maximes* sur les épreuves. ib.

Explication du sacrifice conditionnel de la béatitude. ib.
Explication du sacrifice absolu. ib.
11. En quoi consiste l'indifférence des parfaits. 295
12. En quoi consiste leur abandon. 296
13. En quel sens les parfaits ne s'excitent plus à la pratique des vertus. ib.
14. Les réflexions conviennent aux plus parfaits. ib.
15. Distinction de la partie supérieure de l'ame d'avec l'inférieure. 297
16. La contemplation n'est pas essentielle à la perfection. 298
17. En quoi consiste l'état passif. ib.
18. La contemplation même la plus parfaite n'exclut pas réellement la vue de Jésus-Christ. 299
19. Sur le trouble involontaire attribué à Jésus-Christ dans le livre des Maximes. ib.
20. Sur les passages de saint François de Sales cités dans le même livre. ib.
21. Tout le système de ce livre dépend du terme *d'intérêt propre*. 300
22. Le sens donné à ce mot dans l'Instruction pastorale est justifié par la tradition. ib.
23. Doctrine du Catéchisme du concile de Trente. ib.
24. En quel sens les Pères ont appelé *mercenaires* les justes imparfaits. 301
25. Doctrine de saint Clément d'Alexandrie. ib.
26. Tertullien. 303
27. Saint Basile. ib.
28. Saint Grégoire de Nazianze. ib.
29. Saint Grégoire de Nysse. 304
30. Saint Ambroise. ib.
31. Saint Jérôme. 305
32. Saint Augustin. ib.
33. Saint Jean-Chrysostôme. 306
34 et 35. Cassien. ib.
36. Théodoret. 307
37. Théophylacte. ib.
38. Saint Jean Climaque. ib.
39. Saint Maxime. ib.
40. Le vénérable Bède. 308
41. Saint Anselme. ib.
42. Saint Bernard. ib.
43. Albert le Grand. 311
44. Saint Thomas. ib.
45. Saint Bonaventure. ib.
46. Denys le Chartreux. ib.
47. L'Imitation de Jésus-Christ. 312
48. Hugues de Saint-Victor. 313
49. Richard de Saint-Victor. ib.
50. Suso. 314
51. Harphius. ib.
52. Rusbrock. ib.
53. Blosius. ib.
54. Bellarmin. ib.
55. Grégoire Lopez. ib.
56. Balthasar Alvarez. 315
57. Saint Jean de la Croix. ib.
58. Avila. ib.
59. Le cardinal Bona. ib.
60. Le cardinal de Bérulle. ib.
61. La B. Angèle de Foligni. ib.
62. Sainte Catherine de Gênes. 316
63. Sainte Thérèse. ib.
64. Rodriguez. 317
65. Saint François de Sales. ib.
66. La Mère de Chantal. 319
67. Le P. Surin. 320
68. Le Frère Laurent. ib.
69. Les théologiens de l'Ecole. 321
70. Conséquences qui résultent de ces témoignages. 322
71. Autorité de la tradition qui vient d'être exposée. 323
72. Le livre des *Maximes* emploie le terme *d'intérêt propre* dans le même sens que tous ces auteurs. 324
73. Quatre principes pour lever les difficultés que ce livre peut faire naître. 326
74. Conclusion. 327

RÉPONSE DE M. L'ARCH. DE CAMBRAI

A LA DÉCLARATION DES TROIS PRÉLATS. 329

1. Pourquoi l'on a cité les trois prélats dans la Préface du livre des *Maximes*. ib.
2. L'auteur du livre des *Maximes* ne s'est point appuyé sur les censures des trois prélats. ib.
3. Ce que Fénelon a dit de son chef. ib.
4. Les nouveaux mystiques sont condamnés dans le livre des *Maximes*. ib.
5. Quel est le véritable sens d'un livre. 330
6. Le pur amour et la contemplation tournés en ridicule dans quelques écrits récens. ib.
7. Procédés des trois prélats envers l'archevêque de Cambrai. ib.
8. Sur les conférences et les articles d'Issy. 331
9. L'espérance n'est pas détruite dans le livre des *Maximes*. ib.
10. Explication d'un principe de saint Augustin. 332
11. L'espérance des parfaits conserve son *motif* propre. ib.
12. Explication de *l'intérêt propre*, dont les parfaits sont exempts. 333
13. Doctrine de saint François de Sales sur cette matière. 335
14. En quel sens les *motifs intéressés* sont exclus de l'état des parfaits. ib.
15. Suite du même sujet. 340
16. Sur les détours et les subtilités reprochés au livre des *Maximes*. 342
17. Sur un passage de saint François de Sales. ib.
18. Sur la résignation et l'indifférence des parfaits. ib.
19. Suite du même sujet. 344
20. Suite du même sujet. ib.
21. Sur les épreuves des ames parfaites, et le sacrifice du salut. 345
22. Suite du même sujet. 347
23. Suite du même sujet. 348
24. En quel sens le pur amour fait lui seul toute la vie intérieure. 349
25. En quel sens l'ame parfaite ne désire plus les vertus pour elle-même. ib.
26. Suite du même sujet. 351
27. Sur la confession des péchés véniels. 352
28. Les parfaits ne sont pas exempts de la concupiscence. ib.
29. La mortification est nécessaire aux plus parfaits. 354
30. Sur l'objet de la contemplation. ib.
31. Suite du même sujet. 355
32. Suite du même sujet. 356
33. Suite du même sujet. 358
34. Suite du même sujet. 359
35. Sur la suppression des actes de propre industrie dans l'état passif. 360

36. Suite du même sujet. 362
37. Suite du même sujet. 363
38. La perfection ne consiste pas dans les oraisons extraordinaires. 365
39. Sur l'état passif et l'oraison passive. 366
40. L'oraison passive n'est pas essentielle à la perfection. 367
41. Les pratiques du plus parfait amour ne doivent pas être proposées indifféremment à tous les fidèles. ib.
42. Tous les chrétiens sont appelés à la perfection. 369
43. Les pratiques de la plus haute perfection ne conviennent pas actuellement à tous. ib.
44. Le titre des *Maximes* n'excuse ni Molinos ni ses sectateurs. 370
45. L'amour de concupiscence est bon en soi, quoique imparfait. ib.
46. En quoi consiste la perfection de l'amour intéressé. ib.
47. Sur les épreuves et le sacrifice du salut. 371
48. Nature des actes directs. 372
49. Distinction de la partie supérieure et de la partie inférieure. 373
50. Sur le désespoir apparent des ames peinées. 374
51. Suite du même sujet. ib.
52. Suite du même sujet. 375
53. Sur le trouble *involontaire* attribué à Jésus-Christ dans le livre des *Maximes*. 376
54. Sur les autorités citées dans ce livre. ib.
55. Sur diverses erreurs reprochées au livre des *Maximes*. ib.
56. Sur le passage de la méditation à la contemplation. ib.
57. Sur quelques passages de l'Ecriture cités dans le livre des *Maximes*. 377
58. L'amour de gratitude est-il passé sous silence dans ce livre? ib.
59. Sur un passage du concile de Trente cité dans le même livre. 378
60. Ce livre tend-il à accorder les vices et les vertus opposées? ib.
61. Ce livre met-il saint Paul et les plus grands saints au rang des mercenaires? ib.
62. On ne peut appeler impossibles et absurdes les actes d'amour fondés sur des suppositions impossibles. 379
Conclusion. 380
Différences qui se trouvent entre les diverses éditions de cette réponse. 381

RÉPONSE A L'OUVRAGE DE M. DE MEAUX

INTITULÉ : SUMMA DOCTRINÆ. 382

1. La notion commune de la charité attaquée par M. de Meaux, et soutenue dans le livre des *Maximes*. ib.
2. M. de Meaux dégrade la charité. 384
3. Sur les motifs secondaires que M. de Meaux donne à la charité. ib.
4. Le précepte de la charité exprimé dans l'Ecriture ne justifie pas l'opinion de M. de Meaux. 387
5. Ce prélat contredit manifestement la doctrine de l'Ecole sur la charité. ib.
6. Cette doctrine ne renverse pas l'amour de gratitude envers Jésus-Christ. 389
7. Sur la doctrine de saint Augustin et de saint Thomas opposée par M. de Meaux. ib.
8. En quoi l'amour d'espérance est imparfait. 390
9. L'espérance nourrit la charité, mais non comme son motif propre. 391
10. Le concile de Trente ne confond pas le motif de l'espérance avec celui de la charité. 393
11. En quel sens l'espérance des justes imparfaits est rapportée à la fin dernière. 394
12. Quelles sont les imperfections à retrancher pour purifier l'amour. ib.
13. En quoi consiste la propriété dans le langage des mystiques. 395
14. Suite du même sujet. 398
15. Sur la suppressiou des actes de propre industrie dans l'état passif. ib.
Conclusion. 400
Addition. Sur la suppression des actes de propre industrie. ib.

DISSERTATION

SUR LES OPPOSITIONS VÉRITABLES ENTRE LA DOCTRINE DE M. DE MEAUX ET CELLE DE M. DE CAMBRAI.

I. Plan de cette dissertation. 402

PREMIER POINT. *De la Charité.*

II. Opinion de M. de Meaux sur la nature de la Charité. ib.
III. Principe fondamental de ce système. 403
IV. Conséquences de ce principe, tirées par M. de Meaux. ib.
V. Ce prélat met notre fin dernière dans une chose créée. 404
VI. Il dégrade la Charité. ib.
VII. Il contredit la pratique des plus grands saints. ib.
VIII. Il contredit également la doctrine des Pères. ib.
IX. Il contredit en particulier saint François de Sales. 406
X. Dieu devroit être aimé, quand même il ne nous destineroit pas une béatitude éternelle. 407
XI. M. de Meaux détruit ce principe incontestable. ib.
XII. Il autorise d'un côté les suppositions impossibles. ib.
XIII. D'un autre côté il les condamne. 408
XIV. Foible dénouement qu'il oppose à cette difficulté. ib.
XV. Ce dénouement ne renferme rien de précis. 409
XVI. Autre dénouement également foible. ib.
XVII. Dans les principes de M. de Meaux les suppositions impossibles ne sont plus que des extravagances. ib.
XVIII. Elles n'ont plus rien d'excellent ni de parfait. 410
XIX. Ce ne sont même plus des actes sincères. ib.
XX. La vertu la plus commune peut produire de pareils actes. 411
XXI. Sur quelques passages de saint Thomas, allégués par M. de Meaux. ib.
XXII. Sur quelques passages de saint Augustin. ib.
XXIII. M. de Meaux ne peut admettre l'abstraction du motif de la béatitude dans l'acte de charité. 412
XXIV. Véritable doctrine de saint Thomas. ib.
XXV. M. de Meaux condamne ce qu'il y a de plus grand et de plus saint dans l'Eglise. ib.
XXVI. Il anéantit le XXXIIIe Article d'Issy. 413

SECOND POINT. *De l'oraison passive.*

XXVII. Ce que M. de Meaux entend par l'oraison passive. ib.
XXVIII. Ce prélat suppose à tort que l'extase ôte la liberté. 414
XXIX. Il suppose également à tort qu'on ne peut résister à l'inspiration prophétique. ib.
XXX. Il ne démêle pas assez la nature de la passiveté. 415
XXXI. Selon ses principes, l'oraison passive est véritablement miraculeuse. ib.

XXXII. Silence de toute l'antiquité sur les principes de M. de Meaux. 416
XXXIII. Combien ce silence charge M. de Meaux. ib.
XXXIV. Dangers de cette nouvelle opinion. 417
XXXV. M. de Meaux admet une passiveté presque continuelle. 418
XXXVI. Nouveauté de cette opinion. ib.
XXXVII. Explication des Mystiques modernes que M. de Meaux cite en sa faveur. 419
XXXVIII. Combien l'opinion de ce prélat est dangereuse. ib.

INSTRUCTION PASTORALE

de M. l'arch. de Paris,

SUR LA PERFECTION CHRÉTIENNE ET SUR LA VIE INTÉRIEURE.

AVERTISSEMENT. 420
1. Occasion et nécessité de cette Instruction. 421
2. Raison pourquoi la doctrine des nouveaux mystiques est si dangereuse. 422
3. Le quiétisme a excité l'horreur des fidèles. Utilité que l'Eglise en a tirée. ib.
4. Les ames vraiment spirituelles sont les plus dociles. 423
5. L'Écriture et la tradition, règles des pasteurs et des fidèles. ib.
6. Ce qu'on doit entendre par tradition de l'Église. ib.
7. La doctrine de la perfection connue dans toute l'Église. 424
8. Traditions secrètes inconnues à l'Eglise; artifice dangereux des novateurs. ib.
9. La perfection chrétienne toujours la même, également enseignée à tous les chrétiens; mais les pratiques sont diverses selon les différens états. 425
10. Faux Chrétiens de tout temps opposés à la spiritualité des saints. ib.
11. De la perfection chrétienne. 426
12. Fausse idée des nouveaux mystiques sur l'état du pur amour. ib.
13. Il faut aimer Dieu pour lui-même et pour nous. 427
14. La perfection de la religion renfermée dans la Foi, l'Espérance et la Charité. ib.
15. Trois maximes fondamentales sur la perfection chrétienne. 428
16. Faux système des nouveaux mystiques sur la perfection. 429
17. Tous les Chrétiens appelés à la perfection. ib.
18. La perfection des Chrétiens consiste à imiter Jésus-Christ. 430
19. Pour glorifier Dieu dignement, il faut le connoître, l'aimer et le posséder. ib.
20. Indifférence pour le salut, et désespoir, suite affreuse de la doctrine des Quiétistes sur la perfection. 431
21. Pratiquer la vertu avec ferveur; renouveler sa ferveur dans le temps qu'on est le plus tenté; c'est la spiritualité des saints. 433
22. Etre indifférent pour la pratique de toute la vertu, et s'abandonner au désespoir dans la tentation, c'est la spiritualité des faux mystiques. ib.
23. La conformité chrétienne à la volonté de Dieu consiste à aimer le bien et à fuir le mal. ib.
24. L'abandon des saints est un abandon de confiance; celui des Quiétistes un abandon de désespoir. 434
25. La sanctification parfaite consiste à se purifier de toute souillure. ib.
26. On ne peut être entièrement parfait en cette vie. De là vient le désir de la mort dans les saints. 435
27. La perfection des Quiétistes, c'est de ne désirer ni craindre les biens et les maux que les saints ont désirés et craints. 436
28. Dessein du démon dans la secte des Quiétistes, d'établir paisiblement le règne du péché en détruisant toute vertu. ib.
29. Les Quiétistes ne se précautionnent que contre la vertu, et non pas contre le vice. 437
30. Le démon tient les Quiétistes en paix dans l'état le plus horrible, sous prétexte du parfait abandon. 438
31. La religion s'éteint, si l'on cesse de gémir du mal, et de désirer le bien véritable. ib.
32. L'indifférence des parfaits n'exclut pas tout désir volontaire, mais le soumet à Dieu. 440
33. Les Chrétiens doivent désirer et demander absolument leur salut. 441
34. Jamais les saints n'ont été indifférens pour leur bonheur, mais pour le temps d'en jouir. 442
35. C'est un artifice dangereux de dire qu'il ne faut vouloir le salut précisément qu'en tant que Dieu le veut. Dieu veut qu'on le désire sans condition. ib.
36. La parfaite charité c'est d'aimer toutes choses dans l'ordre. 444
37. La crainte de l'enfer et l'espérance du paradis sont de bons mouvemens, mais insuffisans sans la charité. 445
38. Les parfaits ne se proposent d'autre récompense que la possession de Dieu. 446
39. Ce n'est que par des suppositions impossibles que les justes séparent l'amour de Dieu de leur béatitude. 447
40. Caractère de l'amour pur. 448
41. La perfection ne se mesure pas par la différence des idées qu'on a, mais par les divers degrés de la charité. 449
42. Une ame parfaite est quelquefois occupée de Dieu en lui-même sans penser à soi, et quelquefois par rapport à soi. 450
43. Il faut juger de la sainteté par les œuvres, et non par les pensées. 452
44. Les douceurs qu'une ame sent dans l'oraison sont équivoques. ib.
45. La considération des mystères de Jésus-Christ est la voie la plus sûre pour arriver à la perfection. 453
46. La foi des parfaits doit être plus étendue. 456
47. C'est une erreur dangereuse, d'exclure la vue de Jésus-Christ de la pure contemplation. 457
48. La vue des mystères de Jésus-Christ voie du salut et de la perfection. 458
49. C'est une erreur pernicieuse de blâmer dans les justes l'amour réglé d'eux-mêmes et de leur perfection. 460
50. C'est se rapporter tout à Dieu que de le désirer comme notre dernière fin. 461
ADDITION à l'Instruction pastorale. 463

LETTRES DE M. DE CAMBRAI

A M. DE PARIS

Sur son *Instruction pastorale* du 27 octobre 1697.

PREMIÈRE LETTRE.

I. Dessein de ces lettres. 467
II. Reproches faits au livre des Maximes par M. de Paris. ib.

III. Ces difficultés roulent sur une équivoque. ib.
IV. Le langage du livre des Maximes est moins fort que celui de M. de Meaux. ib.
V. Que signifie l'intérêt propre dans ce livre. 468
VI. Suite du même sujet. ib.
VII. Sur le sacrifice absolu de l'intérêt propre. 469
VIII. Suite du même sujet. ib.
IX. Sur le sens de l'intérêt propre dans les auteurs les plus approuvés. ib.
X. Deux sortes de béatitude distinguées par M. de Paris. 470
XI. Explication d'un passage de saint Léon. ib.
XII. La béatitude chrétienne n'est pas notre fin essentielle. ib.
XIII. Idée de la mercenarité selon M. de Paris. 471
XIV. Combien cette idée est différente de celle des Pères. 472
XV. Quelle espèce de béatitude les saints ont offert de sacrifier. ib.
XVI. Suite du même sujet. 473
XVII. Le sacrifice absolu de la béatitude éternelle n'est point autorisé dans le livre des Maximes. 474
XVIII. L'indifférence impie des Quiétistes ne résulte pas des principes de ce livre. ib.
XIX. La doctrine précédente est confirmée par le XXXIIIe Article d'Issy. ib.
XX. M. de Paris contredit ouvertement ce XXXIIIe Article. 475
XXI. Il change le langage de l'Église. ib.
XXII. Il attaque un dogme fondamental. 476
XXIII. Sur le désespoir apparent des ames peinées. ib.
XXIV. Les Quiétistes ne peuvent s'autoriser du livre des Maximes. 477
XXV. Les expressions de ce livre sont moins fortes que celles des Pères. 478
XXVI. Quel est l'objet du sacrifice absolu. ib.
XXVII. M. de Paris opposé à lui-même. ib.
XXVIII. Doctrine du livre des Maximes sur la résignation des ames peinées. ib.
XXIX. Exemple de saint François de Sales approuvé par M. de Meaux. 479
XXX. Exemple de la B. Angèle de Foligny. ib.
XXXI. Exemple du F. Laurent. 480
XXXII. Conclusion : sur les procédés de M. de Paris et des deux prélats. 481

SECONDE LETTRE.

I. Sur les procédés de M. de Paris. 482
II. Ce prélat dégrade la Charité. 483
III. La métaphysique est nécessaire aux théologiens. ib.
IV. Les précisions métaphysiques sont nécessaires pour l'exposition du dogme catholique. 484
V. Rien de plus commun que les précisions et les réduplications dans l'usage ordinaire de la vie. ib.
VI. En quel sens on peut dire que la perfection ne consiste pas dans des idées sublimes. ib.
VII. Nature de la charité. 485
VIII. Autorité de saint Bernard. ib.
IX. M. de Paris, de son aveu, n'a pas touché le fond de la question. 486
X. Ce prélat est en contradiction avec lui-même. ib.
XI. Par quel motif les parfaits désirent le souverain bien. 487
XII. En quoi consiste le désintéressement des parfaits, selon les Pères. 488
XIII. La béatitude surnaturelle n'est pas la fin essentielle de l'homme ib.
XIV. Le contraire suivroit des principes de M. de Paris. 489
XV. Conséquences de la doctrine de M. de Meaux, approuvée par M. de Paris. ib.
XVI. Objet du sacrifice conditionnel de la béatitude. 490
XVII. Suite des conséquences du principe de M. de Meaux. ib.
XVIII. Véritable état de la question. 491
XIX. Cette question est résolue par saint François de Sales. ib.
XX. Combien la doctrine de M. de Paris est différente de celle du saint prélat. 492
XXI. Il ne s'écarte pas moins de la doctrine des Pères. ib.
XXII. Cette doctrine ne met point la perfection dans des précisions métaphysiques. 493
XXIII. D'où viennent toutes les difficultés contre le livre des Maximes. ib.
XXIV. Foible raisonnement de M. de Paris. ib.
XXV. Les Pères opposés mal à propos. 494
XXVI. Conclusion : objet de la lettre suivante. ib.

TROISIÈME LETTRE.

I. Résumé sur le désir de la béatitude. ib.
1° Deux sortes de béatitude. ib.
2° Ce qu'on entend par le désintéressement de l'amour. 495
3° En quel sens le désir de la béatitude naturelle est nécessaire. ib.
4° Dieu ne nous doit point en rigueur une béatitude éternelle. ib.
5° Quelle béatitude l'homme désire nécessairement. ib.
6° Combien les idées des Païens sur l'amour ont été pures et sublimes. ib.
II. Le livre des Maximes n'interdit pas aux chrétiens de s'aimer eux-mêmes en Dieu. 497
III. Sur le désespoir apparent des ames peinées. 498
IV. Ce que c'est que la propriété dans le langage des Mystiques. 499
V. Mauvaise explication de saint François de Sales. 500
VI. En quel sens on peut dire que tout ce qui ne vient pas de la charité vient de la cupidité. 501
VII. En quoi l'acte d'espérance est *intéressé*, selon saint François de Sales. ib.
VIII. Nature et objet de la contemplation. 503
IX. Conclusion. 506

QUATRIÈME LETTRE.

I. Occasion de cette quatrième lettre. 506
II. Etat de la question sur la charité. ib.
III. M. l'archevêque de Paris attaque la doctrine de l'Ecole sur cette matière. 507
IV. En quoi consiste l'erreur des nouveaux Mystiques. ib.
V. On ne peut donner un sens favorable aux paroles de M. de Paris. ib.
VI. Mauvais raisonnement de ce prélat. ib.
VII. Le système de M. de Paris exposé en douze propositions. 508
VIII. Système de M. de Cambrai opposé à celui de M. de Paris. 509
IX. Conséquences du dernier système. 510
X. Moyen court de terminer la contestation. ib.
XI. Sur les prétendus motifs secondaires de l'acte de charité. 511
1. Véritable état de la question. ib.
2. M. de Paris change le langage de l'Ecole. ib.
3. Le motif que ce prélat appelle secondaire est au fond l'unique et le total. 512

XII. Conséquences du principe de M. de Meaux admis par M. de Paris. ib.
XIII. Aveu important de M. de Paris sur la nature de l'espérance. ib.
XIV. Cette explication n'est pas suffisante pour sauver la charité. 513
XV. Véritable différence entre l'espérance et la charité. ib.
XVI. Doctrine de saint Thomas sur la nature de la charité. ib.
XVII. Explication de quelques passages du saint docteur. 515
XVIII. Réponse aux difficultés tirées de saint Bonaventure. 516
XIX. Doctrine du même docteur sur la nature de la charité. 517
XX. Explication de quelques passages de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix. 518
XXI. Explication de quelques passages de saint François de Sales. ib.
XXII. M. de Paris fournit des armes aux Quiétistes. ib.

RÉPONSE DE M. DE PARIS

AUX QUATRE LETTRES DE M. DE CAMBRAI.

Occasion de cette Réponse. 519
Objet des quatre lettres de M. de Cambrai. ib.
Objet principal de cette Réponse. 520
Nécessité de se déclarer hautement contre les nouvelles doctrines. ib.
Jugement porté en 1694 par M. de Châlons sur les écrits de Madame Guyon. ib.
Conférences d'Issy. 521
Censure des livres de madame Guyon. 522
M. de Cambrai compose le livre des Maximes. ib.
Il soumet ce livre à l'examen de M. de Paris. ib.
M. de Paris refuse d'approuver le livre. ib.
M. de Paris justifié par l'exemple du pape Zozime. ib.
La conduite des faux Mystiques semblable à celle des Pélagiens. ib.
Contradictions répandues dans le livre des Maximes. 523
Ménagemens de M. de Paris pour M. de Cambrai. ib.
M. de Paris redoute l'impression du livre des Maximes. 524
Publication précipitée de ce livre. ib.
Comment il est accueilli du public. ib.
Affectation de l'auteur à épargner les faux mystiques de notre temps. ib.
Apologie adroite de Madame Guyon dans ce livre. ib.
Sa doctrine sur l'indifférence des parfaits. ib.
Sur l'extinction de la concupiscence dans les parfaits. 525
Sur l'objet de la contemplation. ib.
Conformité de cette doctrine avec celle de madame Guyon. 526
Adoucissemens inutiles. ib.
Encore sur l'apologie déguisée de Madame Guyon. ib.
M. de Cambrai s'honoreroit par un humble aveu de son erreur. 527
Modération de M. de Paris dans ses procédés envers M. de Cambrai. ib.
Conférences tenues à l'archevêché de Paris. ib.
M. de Paris communique ses observations à M. de Cambrai. 528
Les adversaires de M. de Cambrai accusés sur l'article des procédés. ib.
Négociations inutiles pour ramener ce prélat. ib.
Bruits publics en sa faveur. ib.
Combien ces bruits sont peu fondés. ib.
Sujet des reproches de M. de Cambrai à ses adversaires dans sa *Lettre à un de ses amis*. 529
Les trois prélats réduits à la nécessité de déclarer hautement leurs sentiments. ib.
M. de Paris se voit avec douleur réduit à cette nécessité. ib.
Ses ménagemens pour M. de Cambrai et pour ses amis en attaquant le livre des Maximes. 530
L'Instruction pastorale de M. de Paris généralement approuvée. ib.
Combien M. de Cambrai est peu fondé à dire que cette Instruction a augmenté le scandale. ib.
Etrange reproche de ce prélat à M. de Paris. ib.
Jusqu'où M. de Paris a poussé les ménagemens. 531
La doctrine de ce prélat, dans son Instruction pastorale, injustement attaquée. ib.
Il ne s'agit pas d'une pure question d'école entre M. de Cambrai et les trois prélats. 532
Mauvaise doctrine de M. de Cambrai sur l'état du pur amour. ib.
Ce prélat obscurcit habilement l'état de la question. 533
Véritable doctrine de l'Ecole sur la charité. ib.
Confirmation de cette doctrine par l'Ecriture et les saints Pères. ib.
Hypothèses chimériques employées par M. de Cambrai pour appuyer son système. 534
Idée véritable du pur amour. 535
Sur l'approbation donnée par M. de Paris au livre des mœurs du frère Laurent. ib.
Comment on doit expliquer les expressions extraordinaires du saint religieux. ib.
M. de Paris reconnoît un amour naturel qui tient le milieu entre la cupidité vicieuse et la charité. 536
Reproche de M. de Cambrai tourné contre lui-même. ib.
Nécessité de terminer ces fâcheuses controverses. 537

RESPONSIO D. ARCH. CAMERACENSIS

AD EPISTOLAM D. PARISIENSIS ARCHIEPISCOPI.

Hujus responsionis occasio et fundamentum præcipuum. 538
Charta viginti Quæstionum. ib.
Articulus I. De domina Guyon. 540
Art. II. De subscriptione XXXIV Articulorum Issiacensium. 543
Art. III. De eo quòd Meldensis episcopi librum approbare noluerim. ib.
Art. IV. De mei libelli examine et divulgatione. 545
Art. V. De his quæ gesta sunt ex quo libellus impugnatus est, usquedum Lutetiâ redirem. 547

LETTRES DE M. DE CAMBRAI

A M. DE MEAUX,

EN RÉPONSE AUX DIVERS ÉCRITS OU MÉMOIRES SUR LE LIVRE DES MAXIMES.

PREMIÈRE LETTRE.

Occasion et objet principal de cette première lettre. 554
I. L'intérêt propre, dans le livre des Maximes, est une affection purement naturelle. Première preuve. 555
II. Seconde preuve. Différence de la résignation et de l'indifférence. ib.
III. Troisième preuve. Doctrine du livre des Maximes, sur les épreuves. ib.

IV. Suite du même sujet. 556
V. En quoi le livre des Maximes fait consister la désappropriation des vertus. ib.
VI. En quoi consiste, selon le même livre, l'activité que les parfaits doivent retrancher. ib.
VII. Nécessité de s'aimer pour Dieu selon le même livre. ib.
VIII. Ce qu'il entend par propriété. 557
IX. Ce qu'il entend par l'état passif. ib.
X. Ce qu'il entend par les actes inquiets. ib.
XI. Sans cette notion de l'intérêt propre, tout le livre est une contradiction et un délire continuel. ib.
Ire Obj. Dans le langage des théologiens la béatitude éternelle est appelée du nom d'*intérêt*. 559
IIe Obj. L'intérêt propre signifie clairement le salut dans plusieurs endroits du livre des Maximes. 560
IIIe Obj. Autre exemple à l'appui de la difficulté précédente. ib.
IVe Obj. L'intérêt propre dans le livre des Maximes est rapporté à la gloire de Dieu. 561
Ve Obj. Le sacrifice absolu de l'intérêt propre est le sacrifice même du salut. 562
VIe Obj. Suite de la même difficulté. 563
VIIe Obj. L'intérêt propre est nommé dans le livre des Maximes un intérêt éternel. 565

SECONDE LETTRE.

I. L'Instruction pastorale n'établit pas une charité naturelle. 568
II. L'espérance, quoique surnaturelle, est moins parfaite que la charité. 569
III. Véritable état de la question sur l'amour naturel. 570
IV. Le silence de l'Ecriture ne peut être opposé à l'Instruction pastorale. ib.
V. L'amour naturel, vicieux ou innocent, s'accorde également avec le système de cette instruction. ib.
VI. Difficulté contre l'opinion qui regarde cet amour naturel comme vicieux. 571
VII. Suite du même sujet. ib.
VIII. Sur quelques autorités alléguées dans l'Instruction pastorale. ib.
IX. Témoignage du Catéchisme *ad Parochos*. 573
X. Différence entre les parfaits et les imparfaits. 574
XI. Efficacité des témoignages cités dans l'Instrution pastorale. ib.
XII. Le désintéressement n'est pas commun à tous les justes. ib.
XIII. En quoi consiste la mercenarité, selon M. de Meaux. 575
XIV. M. de Meaux ne peut la faire consister dans un attachement à des dons passagers en cette vie. ib.
XV. Ni dans un attachement à des biens de l'autre vie distingués de la béatitude chrétienne. 576
XVI. Ni dans l'attachement à la béatitude chrétienne. 578
XVII. En quel sens M. de Meaux soutient-il que l'amour des justes du commun s'aide de tout? ib.
XVIII. M. de Meaux ne laisse plus de milieu entre les vertus surnaturelles et les péchés. 579
XIX. Vains adoucissemens apportés à cette doctrine. ib.
XX. La réponse de M. de Meaux à l'autorité des théologiens est sans fondement. ib.
XXI. La difficulté de discerner dans la pratique l'amour naturel du surnaturel, n'attaque pas le système de l'Instruction pastorale. 580
XXII. Le livre des Maximes n'admet pas une inspiration extraordinaire presque perpétuelle. ib.
XXIII. M. de Meaux en pressant cette difficulté, tombe lui-même dans un excès visible. 581

TROISIÈME LETTRE.

Première partie : *Sur la Charité*. 582
I. Opinion de M. de Meaux sur la Charité. ib.
II. En quoi pèche précisément cette opinion. ib.
III. Elle confond les motifs spécifiques de la foi et de l'espérance. 583
IV. Conséquences insoutenables qui suivent de cette opinion. 584
V. Equivoque des explications données par M. de Meaux. ib.
VI. Contradiction de ses principes. 585
VII Ire Obj. Sur les souhaits de Moyse et de saint Paul. ib.
VIII. IIe Obj. L'homme s'aime nécessairement lui-même. 586
IX. IIIe Obj. L'autorité de saint Grégoire de Nazianze. ib.
X. IVe Obj. Explication de la notion commune de la charité. 587
XI. Ve Obj. Véritable différence entre l'espérance et la charité. ib.
XII. M. de Meaux taxe d'erreur la doctrine de l'Ecole sur la charité. 589
XIII. Il détruit le XXXIIIe Article d'Issy. ib.
Seconde partie : *Sur la Contemplation*. ib.
XIV. Doctrine du livre des Maximes sur la contemplation. ib.
XV. Ire Obj. Le livre des Maximes exclut en certains cas de la contemplation la vue de Jésus-Christ. 591
XVI. IIe Obj. ib.
XVII. IIIe Obj. ib.
XVIII. IVe Obj. 592
XIX. Ve Obj. ib.
XX. VIe Obj. ib.
XXI. Dernière Obj. 594
XXII. Conclusion. ib.

QUATRIÈME LETTRE.

Ire Obj. Sur le XIIIe Article d'Issy. 595
IIe Obj. Sur la mercenarité. 596
IIIe Obj. Opinion de Denys le Chartreux sur cette matière. ib.
IVe Obj. Sur la nature de la charité, selon saint Thomas. 597
Ve Sur le désir du bonheur essentiel à l'homme. 598
VIe Obj. Sur la résignation des ames peinées. ib.
VIIe Obj. Sur la confusion de l'habitude et de l'acte dans le livre des Maximes. 599
VIIIe Obj. Sur les douceurs sensibles. ib.
IXe Obj. Sur le désintéressement des parfaits. ib.
Xe Obj. Suite du même sujet. ib.
XIe Obj. Sur la prière de Jésus-Christ au temps de son agonie. 600
XIIe Obj. Sur le sacrifice absolu des ames peinées. 601
XIIIe Obj. Sur la contemplation d'où Jésus-Christ est exclu. ib.
XIVe Obj. Suite du même sujet. 602
XVe Obj. Sur le désespoir apparent des ames peinées. ib.
XVIe Obj. Sur le désintéressement des parfaits. 603
XVIIe Obj. Sur l'exclusion des pratiques de vertu. ib.
XVIIIe Obj. Sur la vocation générale des fidèles à la perfection. 604
XIXe Obj. Sur le sacrifice de l'intérêt propre dans les épreuves. ib.
XXe Obj. Sur la tentation de désespoir qu'éprouva saint François de Sales. ib.
Conclusion. Vivacité du style de M. de Meaux et résumé de ses erreurs. 605

CINQUIÈME LETTRE.

I. Tout le livre des Maximes roule sur l'exclusion de l'intérêt propre. 606
II. Ier. Passage de saint François de Sales, pour justifier le sens donné à ce mot dans l'Instruction pastorale. 607
III. IIe Pass. Sur l'amour d'espérance. ib.
IV. IIIe Pass. Nature de l'amour pur. 608
V. IVe Pass. Sur la résignation des parfaits. 610
VI. Ve Pass. Sur le désintéressement des parfaits 611
VII. VIe Pass. Sur le même sujet. 613
VIII. VIIe Pass. Sur le même sujet. ib.
IX. VIIIe Pass. Sur le même sujet. 614
X. IXe, Xe, et XIe Pass. Sur la sainte indifférence. 614, 615
XI. XIIe Pass. Sur l'abandon des parfaits. ib.
XII. XIIIe Pass. Sur le même sujet. ib.
XIII. XIVe Pass. Sur la suppression des désirs inquiets. ib.
XIV. XVe Pass. Sur le désintéressement de l'amour. ib.
XV. XVIe Pass. Sur le désintéressement dans le désir des vertus. 616
XVI. XVIIe et XVIIIe Pass. Sur le désintéressement de l'amour. 619
XVII. Combien M. de Meaux respecte peu l'autorité du saint Prélat. ib.
XVIII. Il contredit le XXXIIIe Article d'Issy. 620
XIX. Il rabaisse l'autorité de saint François de Sales. ib.
XX. Il l'accuse de trois erreurs pélagiennes. Première erreur. ib.
XXI. Seconde erreur imputée à saint François de Sales. ib.
XXII. Troisième erreur imputée au saint prélat. 621
XXIII. Sa doctrine est celle de saint Thomas. ib.
XXIV. Manière vague et peu respectueuse dont M. de Meaux excuse le saint évêque. 622
XXV. Mépris de M. de Meaux pour les Mystiques. ib.
XXVI. Accord entre la doctrine du livre des Maximes et celle de saint François de Sales. ib.
XXVII. Ce que le saint évêque entend par l'intérêt propre. 623
XXVIII. M. de Meaux suppose clairement cette explication. ib.
1° Dans son Instruction sur les Etats d'oraison. ib.
2° Dans la Déclaration. 624
3° Dans la Préface sur l'Instruction pastorale. ib.
XXIX Conclusion et résumé de cette lettre. 625

LETTRES DE M. DE CAMBRAI

POUR SERVIR DE RÉPONSE A CELLE DE M. DE MEAUX.

PREMIÈRE LETTRE.

I. Sur un texte du livre des Maximes altéré par M. de Meaux. 626
II. Sur les contradictions reprochées à ce livre. 627
III. Erreur faussement imputée à M. de Cambrai. 628
IV. Sur l'exclusion de l'intérêt propre essentielle au pur amour. ib.
V. Injustes reproches de M. de Meaux. 629
VI. Raison d'établir le pur amour dans le livre des Maximes. 630
VII. Sur quel fondement on rejette la doctrine de ce livre. 632
VIII. Véritable sens de l'intérêt propre dans notre langue. ib.
IX. Cette explication est appuyée sur le XIIIe Article d'Issy. 638

SECONDE LETTRE.

I. Sur le désespoir apparent des ames peinées. Passages altérés par M. de Meaux. 640
II. Objet du sacrifice absolu des ames peinées. 644
III. Sur le désir de la béatitude, à l'occasion d'un passage de saint Augustin cité par M. de Meaux. 646
IV. Extravagance des suppositions impossibles dans les principes de M. de Meaux. 649
V. Du souhait admirable de saint Paul. 650
VI. Etrange doctrine de M. de Meaux sur les suppositions impossibles. 652
VII. Altération prétendue d'un passage de saint Grégoire. 653
VIII. Témoignages des Pères, décisifs contre M. de Meaux. ib.

TROISIÈME LETTRE.

I. Les suppositions impossibles autorisées par toute la tradition. 654
II. Si l'amour de Dieu sans rapport à nous détruit l'amour de gratitude, et ramène le dieu des Epicuriens. ib.
III. Injuste reproche de M. de Meaux. 655
IV. Doctrine de ce prélat sur la tentation de désespoir arrivée à saint François de Sales. ib.
V. Sur le sacrifice absolu et le sacrifice conditionnel. 656
VI. Sur les prétendus motifs secondaires, inséparables de l'acte de charité. 657
VII. Véritable doctrine de saint Thomas. 659
VIII. M. de Meaux détruit la distinction spécifique de l'espérance et de la charité. 661
IX. Doctrine de saint Bonaventure et des scolastiques. 662
X M. de Cambrai n'a pas avoué que l'Ecole fût contre lui. 663
XI. La béatitude même doit être rapportée à la gloire de Dieu. 664
XII. M. de Meaux anéantit l'acte de parfaite contrition. 666
XIII. Ce prélat est en contradiction avec lui-même. ib.
XIV. Conclusion. Sur les artifices de ce prélat. ib.

FIN DE LA TABLE DU SECOND VOLUME.

X
X
X
XV
XI
XX
XXI
XXII

FENELON, F.S.M.

Oeuvres, vol. 2

PQ
1795
.A1
1851
v.2

ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY